

**Martin Jay**

Utopía y dialéctica

Ensayos sobre Herbert Marcuse

en negativo  
ediciones





**Martin Jay**

Utopía y dialéctica

Ensayos sobre Herbert Marcuse





# Martin Jay

Utopía y dialéctica  
Ensayos sobre Herbert Marcuse

Traducción: Leandro Sánchez Marín y  
Sebastian David Giraldo

en negativo  
ediciones



**Jay, Martin**

**Utopía y dialéctica. Ensayos sobre Herbert Marcuse**

**Traducción:**

**Leandro Sánchez Marín y Sebastian David Giraldo**

**ISBN: 978-958-49-8461-6**

**Medellín: ennegativo ediciones, 2023**

**Grupo de Investigación en Filosofía (GIF)**

**138pp. 13,97x21,59**

# Índice

Un radical en la academia: Herbert Marcuse en la Universidad de Brandeis por Stephen J. Whitfield.....	9
¿Qué tan utópico es Marcuse?.....	57
Totalización anamnésica. Reflexiones sobre la teoría del recuerdo de Marcuse.....	79
Ironía y dialéctica. <i>El hombre unidimensional</i> y 1968.....	109



## Un radical en la academia: Herbert Marcuse en la Universidad de Brandeis\*

Muy poco sobre la carrera académica y política que forjó Herbert Marcuse en los Estados Unidos podría llamarse predecible, incluida la etapa de su vida que pasó en la Universidad de Brandeis<sup>1</sup>. Pero lo que hizo allí iluminó tanto las oportunidades como los límites de un campus distintivo durante el apogeo de la Guerra Fría. Ese conflicto geopolítico puso al radicalismo a la defensiva, pero Marcuse logró prosperar en una universidad que luego sirvió como refugio para los poco convencionales e incluso para los que no tenían credenciales. El profesorado en otros lugares fácilmente podría ser víctima del esfuerzo generalizado de vigilar la divergencia de la ortodoxia política. Sin embargo, Marcuse estaba seguro. Nunca había sido comunista ni siquiera un compañero de viaje del comunismo; era un teórico más que un hombre de organización, un erudito sin la

---

\* Este texto se publicó bajo el título de "A Radical in Academe: Herbert Marcuse at Brandeis University" en: *Journal for the Study of Radicalism*, 9(2), 2015, pp. 93-124. Agradecemos al autor por el permiso para publicar esta traducción al castellano (*N. de los T.*)

<sup>1</sup> El autor agradece los consejos, la asistencia y el aliento de Avi Bernstein-Nahar, Patrick Gamsby, Richard H. King, Maggie McNeely, Sarah Shoemaker y Anne Woodrum.

aptitud de un *Apparátchik*<sup>2</sup>. Además, no estaba acostumbrado a adoptar posturas públicas que pudieran considerarse “controvertidas” o a defender a los activistas de izquierda que desafiaban directamente el *statu quo*. Pero Marcuse también se benefició del empleo en una institución que estaba obsesionada por la historia reciente; el nazismo había significado grandes amenazas a las libertades civiles que habían surgido de la derecha. La fase de su vida que pasó en Brandeis no socava la reputación de la represión de la era de la posguerra, pero sí sugiere una singularidad que merece ser expuesta.

Fundada en 1948, la Universidad de Brandeis atrajo a un conjunto talentoso de miembros a sus facultades, especialmente en las dos primeras décadas, cuando el historiador Abram L. Sachar se desempeñó como presidente. Tres miembros en particular trajeron distinción internacional a Brandeis. Una de ellas ya era famosa y de hecho figuraba como la mujer más admirada del mundo, según las encuestadoras de Gallup. Eleanor Roosevelt, exdelegada ante las Naciones Unidas y figura fundamental en la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, impartió un curso sobre organización internacional. Sin embargo, no tenía un título universitario, por lo que su título en el Departamento de Política era el de “instructora”. El segundo miembro especialmente notable fue Leonard Bernstein, quien enseñó composición, así como cursos sobre ópera y sinfonía del siglo XX. A principios de la década de 1950 aún no era la personificación de la música estadounidense; la

---

<sup>2</sup> *Apparátchik* es un término coloquial ruso que designaba a un funcionario profesional, a tiempo completo del Partido Comunista y, por extensión, de la administración soviética (*N. de los T.*)

batuta de la Filarmónica de Nueva York aún estaba por delante. Pero Bernstein ya había compuesto las partituras de los musicales de Broadway y otras obras. Sus lecciones en el campus se adaptaron a sus presentaciones televisadas en *Omnibus* de CBS y ganaron premios Emmy por explicar temas como Bach, Beethoven y *La Bohème*.

Nadie podría haber imaginado que Herbert Marcuse compartiría la fama con estos otros dos empleados de la primera fase de la historia de la universidad. En 1954, cuando empezó a enseñar política, además de historia de las ideas, sus credenciales académicas no eran nada atractivas. Su único libro, *Razón y revolución*, había aparecido 13 años antes. Aunque en la década de 1930 había publicado muchos artículos y reseñas, todos ellos aparecieron en alemán y, por lo tanto, solo eran familiares para unos pocos lectores estadounidenses. En la década de 1940, su único artículo académico de alguna importancia ofrecía una crítica de un tomo filosófico que había aparecido en francés, *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre. La traducción en inglés de *El ser y la nada*, no apareció hasta 1956 y la reseña de Marcuse se encontraba entre los primeros avisos que el existencialismo de Sartre suscitó en los Estados Unidos. Pero el foro para la reseña de Marcuse fue una revista que puede caracterizarse con seguridad como oscura, *Philosophy and Phenomenological Research*<sup>3</sup>. La década de 1950 tampoco fue propicia para los marxistas que buscaban empleo académico. En Stanford, por ejemplo, se creía que Paul Baran era el único economista marxista que enseñaba en una importante universidad estadounidense, en una época en la que Paul A. Samuelson

---

<sup>3</sup> MARCUSE, Herbert. "Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le néant*" en: *Philosophy and Phenomenological Research* 8(3), 1948, pp. 309-336.



podía descartar a Karl Marx, desde la perspectiva de la historia de la teoría económica, como un posricardiano “menor”<sup>4</sup>.

El perfil académico de Marcuse era bajo debido al servicio de una década en la burocracia en Washington. Había servido en la Oficina de Servicios Estratégicos (OSS) durante la Segunda Guerra Mundial y cuando la OSS se disolvió y su función de inteligencia pasó al Departamento de Estado creció hasta convertirse en la jefatura de la Rama de Europa Central de la División de Investigación para Europa. La Oficina Federal de Investigaciones (FBI) absolvió repetidamente a Marcuse de cualquier sospecha de deslealtad y puso fin formalmente a la vigilancia sistemática de sus actividades en 1952. Sin embargo, el FBI continuó vigilándolo durante su carrera docente en Brandeis<sup>5</sup>, donde Marcuse tomó su primera posición de enseñanza a tiempo completo. Ya vivía en las cercanías de Boston debido a su trabajo en el Centro de Investigación Ruso de Harvard. Su esposa, Sophie Wertheim, había muerto en 1951 y Marcuse se convirtió en arrendatario de una pareja que había llegado de Chicago al año siguiente.

Esta pareja de recién casados era formidable. Philip Rieff había renunciado a la Universidad de Chicago para convertirse en instructor de relaciones sociales en Brandeis,

---

<sup>4</sup> HUGHES, H. Stuart. *The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965*. New York: Harper and Row, 1975, p. 175; CLECAK, Peter. *Radical Paradoxes: Dilemmas of the American Left, 1945-1970*. New York: Harper and Row, 1973, p. 73; SAMUELSON, Paul A. “Economists and the History of Ideas” en: *American Economic Review* 52, 1962, p. 12.

<sup>5</sup> GENNARO, Stephen & KELLNER, Douglas. “Under Surveillance: Herbert Marcuse and the FBI” en: *Current Perspectives in Social Theory* 26, 2009, pp. 285-289.

mientras que su esposa, Susan Sontag, se graduó en Harvard, primero en literatura inglesa y luego en filosofía. Cuando aún era adolescente, se hizo amiga de Marcuse y tomó tutorías privadas con otros dos refugiados judíos alemanes que enseñaban en Brandeis, el filósofo Aron Gurwitsch y el especialista en judaísmo Nahum Glatzer. Rieff estaba editando los artículos recopilados de Freud, un proyecto académico relacionado con la búsqueda de Marcuse de las implicaciones radicales del legado psicoanalítico. Los resultados de sus propias reflexiones sobre Freud se convertirían en *Eros y civilización* (1955). En el área de Boston, Marcuse pertenecía a una camarilla de varios refugiados judíos alemanes, con quienes Rieff y Sontag solían socializar también, y ella recordaba interminables discusiones sobre Hegel. “Vivía en un delirio intelectual”, decía. Marcuse vivió con la pareja durante aproximadamente un año. Más tarde, Rieff adoptaría un conservadurismo idiosincrásico y malhumorado y en su obra *Fellow Teachers* (1973, 1985) favorecería una pedagogía aislada de las presiones del presentismo. Pero estaba lo suficientemente impresionado con Marcuse como para persuadir a Sachar de que le ofreciera al refugiado radical su primer trabajo real en la academia, con el rango de profesor titular<sup>6</sup>.

No era el trabajo que anhelaba. Marcuse se había naturalizado como ciudadano estadounidense en 1940, pero su ideal habría sido una cátedra de filosofía social en la

---

<sup>6</sup> Cfr. ACOCELLA, Joan. *Twenty-Eight Artists and Two Saints*. New York: Pantheon, 2007, p. 446; MULLER, Jerry Z., correo electrónico con el autor, 18 de octubre de 2009; SONTAG, Susan. “Literature Is Freedom” en: *At the Same Time: Essays and Speeches*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007, p. 206; “Kroeber, Marcuse and Commager Are Among New Staff Members” en: *Justice*, 20 de septiembre de 1954, p. 3.

Universidad de Frankfurt. Allí sus colegas habrían sido sus compañeros del *Institut für Sozialforschung*, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Horkheimer ya había asegurado un puesto para Adorno<sup>7</sup>, y un lugar en Frankfurt am Main era el sueño del propio Marcuse para los “años que me restan de vida”, como le reveló a Horkheimer en una carta el 18 de octubre de 1951. Marcuse esperaba investigar y escribir “sin tener verdaderas preocupaciones materiales” y especialmente restablecer la revista dedicada a la teoría crítica, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, que el *Institut* había inaugurado durante la época de Weimar. El 3 de junio de 1954, después de informar a Horkheimer de la oferta de Brandeis, Marcuse le aseguró: “para salirme de ahí, puedo hacerlo en cualquier momento”. Tampoco se imaginaba pasarse allí “los años de vida profesional”<sup>8</sup> que todavía le quedaban. Sin embargo, tales sugerencias quedaron en la nada; y no se puede determinar cuán ansioso estaba realmente por vivir en la República Federal. Marcuse era al menos ambivalente y en alguna ocasión afirmó lo siguiente: “no podía imaginar una vida para mí en Alemania”. Ya con 56 años y privado de una mejor oferta, aceptó de mala gana la invitación del presidente Sachar<sup>9</sup>. Brandeis había obtenido la acreditación solo un año antes.

---

<sup>7</sup> WIGGERSHAUS, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 578-579.

<sup>8</sup> *Ibid.* pp. 580-582.

<sup>9</sup> Cfr. JANSEN, Peter-Erwin. “Establishing Lives in Exile—Herbert Marcuse and Leo Löwenthal in America” (Trabajo inédito en posesión del autor); FEENBERG, Andrew & LEISS, William. (Eds.). “Introduction” en: *The Essential Marcuse: Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse*. Boston: Beacon Press, 2007, p. xxvii; WIGGERSHAUS, Rolf. *Op. Cit.*, pp. 489-492, 578-583.

No se puede saber qué futura grandeza académica vio Sachar en Marcuse, pero la elección resultó astuta. Mientras enseñaba en Brandeis durante los siguientes 11 años, publicaría tres libros; dos de ellos, *Eros y civilización* (1955) y *El hombre unidimensional* (1964), las que resultarían siendo las obras más importantes que jamás haya escrito. Marcuse también demostró ser un maestro excepcionalmente dotado e inspirador. Los cursos que ofreció incluyeron: Estado de bienestar y guerra, Filosofía griega, Teoría marxista y comunismo y Pensamiento político europeo. También dirigió seminarios sobre Platón, Kant y Hegel, así como sobre el pensamiento del fenomenólogo Edmund Husserl (Husserl había formado parte del comité de doctorado de Marcuse en Berlín, donde defendió su disertación sobre la *Deutsche Künstlerroman*). A los dos años del intercambio de cartas entre Horkheimer y Marcuse sobre la perspectiva de un trabajo en Alemania, Horkheimer solicitaba una jubilación anticipada, debido al antisemitismo que enfrentaba en la Universidad de Frankfurt<sup>10</sup>. Tal desgracia no habría ocurrido en Brandeis, la única universidad no sectaria del país bajo patrocinio judío. En Friburgo, Marcuse había estudiado con el profesor de filosofía más influyente del siglo, Martin Heidegger. Pero Brandeis representó un ambiente de aprendizaje muy diferente. Era pequeño y su plan de estudios se concentraba en su núcleo de pregrado en artes liberales. Ilan Troen (clase de 1963) recordó que “la intimidad y la energía intelectual compartida eran parte del atractivo” que ofrecía Brandeis. La aptitud de Marcuse para la pedagogía en tales condiciones no había sido probada en absoluto, sin ningún precedente. Pero unos pocos estudiantes pueden dar

---

<sup>10</sup> KATZ, Barry. *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. London: NLB, 1982, pp. 40, 85, 163; WIGGERSHAUS, Rolf. *Op. Cit.*, p. 585.

testimonio de su impacto. Troen, quien se convirtió en historiador del Israel moderno, señaló que:

Muchos estudiantes compartían el estudio con un profesorado extraordinario, independientemente de sus objetivos profesionales o preferencias políticas. Marcuse se destacó en esta constelación y ambiente. Sus cursos nos expusieron al pensamiento occidental moderno desde la Ilustración y la Revolución Francesa pasando por Hegel y Marx hasta Freud y el presente. Como tal, abrió mundos a diversos estudiantes que llegaron a apreciarlo por sus propios motivos y la apreciación fue profunda. Al final de un curso de sondeo sobre el pensamiento europeo —que probablemente fue en 1963— Marcuse concluyó ante un aula repleta, con una pausa y luego una declaración dramática: “¡Soy el último de los liberales!”. [Incluso ahora, Troen no está seguro] *exactamente* de lo que quiso decir, pero todos sabíamos que era una declaración significativa que deberíamos reflexionar. Hubo un momento de silencio mientras comenzaba a caminar hacia la salida. Luego hubo un estallido de fuertes aplausos. Todos sabíamos que estábamos en presencia de una persona extraordinaria de la que obtuvimos algo valioso<sup>11</sup>.

Por lo tanto, incluso “como un joven idealista sionista que intentaba regresar a Israel”, Troen reconoció su admiración por un maestro cuya sensibilidad y orientación política diferían de las suyas.

Cuando Abbie Hoffman (clase de 1959) reflexionó sobre su educación en Brandeis, no podía imaginar una “facultad más emocionante”, incluido “el marxista más brillante de los Estados Unidos”. Cuánto de marxista fue realmente Marcuse sigue siendo un tema de controversia entre los académicos. Su colega en la OSS durante la guerra, el sociólogo

---

<sup>11</sup> TROEN, Ilan., correo electrónico con el autor, 2 de septiembre de 2014.

Barrington Moore Jr., afirmó que Marcuse le dijo que había “muchísima utilidad en la tradición marxista, si no la tomaba demasiado en serio”. Marcuse no lo hizo. Escribió libros sobre Hegel y sobre Freud, pero no sobre Marx. Le había asignado un papel decisivo al proletariado para iniciar el derrocamiento del capitalismo, una responsabilidad que se ignora en la obra de Herbert Marcuse; y *El hombre unidimensional* repudia la insistencia en las contradicciones sistemáticas del capitalismo sin las cuales la revolución es inconcebible. Incluso se le ha llamado “antimarxista” y “anarquista”, aunque el más dedicado de sus acólitos académicos, Douglas Kellner, ha insistido en la centralidad del materialismo histórico en el pensamiento de Marcuse. Por equívoco que sea el lugar que se le otorgue en la historia del socialismo, de hecho tipificó, como señaló Hoffman, a aquellos maestros que se refugiaron en Brandeis de la amenaza de la persecución política. Marcuse más tarde se quejaría en privado, sin embargo, de que sus ideas se estaban popularizando de manera incorrecta en la teatralidad cómica de Hoffman, el exalumno que cofundó el Partido Internacional de la Juventud, o los Yippies<sup>12</sup>.

Susan Geftter (clase de 1967) llegó a Brandeis desde Jacksonville, Florida. Ella recuerda

---

<sup>12</sup> Cfr. ENGERMAN, David C. *Know Your Enemy: The Rise and Fall of America's Soviet Experts*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 188; KING, Richard. *The Party of Eros: Radical Social Thought and the Realm of Freedom*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1972, pp. 125-126, 127, 144; KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley: University of California Press, 1984, p. 377; HOFFMAN, Abbie. *Soon to Be a Major Motion Picture*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1980, pp. 24-25; LARNER, Jeremy., entrevista telefónica con el autor, 27 de marzo de 2011.

ser arrastrada por la teoría marxista, pero dudaba que entendiera lo que el gran Herbert Marcuse estaba explicando a nuestra clase. Tenía un fuerte acento que hacía que sus lecciones fueran aún más difíciles de seguir para mí. Sin embargo, me inspiré para ir a Carolina del Sur para ayudar con el registro de votantes y asistir a marchas por los derechos civiles y protestas contra la guerra junto con la guía filosófica de Marcuse tal como la ‘entendía’ entonces.

Pero entonces tenía unos 20 años y admite haber sido “muy impresionable en ese momento”<sup>13</sup>. En su receptividad a su resuelta acusación de las flagrantes injusticias sociales y la insondable guerra extranjera que expuso las fallas generacionales en esa década, Gefter no fue idiosincrásica. En una atmósfera académica indulgente con la insurgencia y, mientras surgían crisis tanto en la política interna como en la aplicación militar de la contención del comunismo, Marcuse se ofreció como modelo de intelectual público comprometido.

Otros cuyas carreras estuvieron marcadas por una considerable inteligencia política contaron en forma impresa con la importancia del pensamiento de Marcuse. En *La compañía de los críticos* (1988), Michael Walzer (clase de 1956) del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton dedicó un capítulo muy escéptico a la postura opositora de Marcuse hacia el país que le había dado refugio exactamente dos décadas antes de llegar a Brandeis. Pero el tratamiento de Walzer es bastante suave, reflejando no solo su propia apreciación del valor de la civilidad, sino también una considerable superposición en la crítica del capitalismo de posguerra. Los Estados Unidos que describió Marcuse eran un lugar donde

---

<sup>13</sup> GEFTER, Susan., correo electrónico con el autor, 21 de agosto de 2014.

“las necesidades humanas estaban más distorsionadas y falsificadas, en parte, paradójicamente, porque los intereses de la clase obrera estaban tan estrechamente adaptados; aquí se encontraba también el lugar donde esas mismas necesidades estaban (potencialmente) más cerca de su satisfacción”<sup>14</sup>.

La compañía que Marcuse mantiene en el libro de Walzer es lo suficientemente imponente; también retrata a maestros modernos como Gramsci, Silone, Orwell, Camus y Foucault. En 1968, Martin Peretz (clase de 1959) aclamó como “un logro considerable” la ambición de Marcuse de perpetuar una “tradición filosófica que mezcla la lógica hegeliana con las categorías marxistas y, al mismo tiempo, insiste en el significado central de la sexualidad según la psicología freudiana”. El trío de libros al que se refería Peretz (*Razón y revolución*, *El hombre unidimensional*, *Eros y civilización*) exhibió la virtud de haber “reabierto la investigación sobre los usos concretos de las ideas” y así desafiado “la tiranía de nuestros hechos inmediatos”, lo que constituía la acusación que Marcuse lanzaba contra el positivismo y el empirismo. Peretz, quien compró *New Republic* en 1974 y renunció a cualquier control en 2010, elogió a su antiguo maestro como alguien “muy querido para mí”. Las lecciones que impartía “en aulas abarrotadas y embelesadas” fueron inolvidables, al igual que el disertante, “una figura alta y hermosamente noble, un poco encorvada sobre el atril y el cigarro colgando de sus labios”. Las lecciones “elegantemente preparadas” fueron “grandes actuaciones”. Pero lo que más apreciaba

---

<sup>14</sup> WALZER, Michael. “La América de Herbert Marcuse” en: *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993, p. 170.



Peretz eran “las normas de disciplina mental y honestidad”, impuestas “de manera firme pero amable”<sup>15</sup>.

Un futuro abogado, Bruce Litwer (clase de 1961), le envió una vez a Marcuse un artículo que proponía un análisis marxista de los orígenes de la Primera Guerra Mundial. El ensayo fue tan impresionante que invitó a Litwer a su oficina y le preguntó a este prometedor estudiante si lo había escrito para ganarse el favor del profesor o si había adoptado por sincera convicción un enfoque histórico-materialista de la génesis de la Gran Guerra. Cuando Litwer citó la segunda razón, Marcuse se alegró tanto que sacó de un cajón una botella de Calvados y cada uno bebió una copa. Desafortunadamente, Litwer no estaba acostumbrado a beber nada más que vino dulce de Manischewitz en sábado y no tenía idea de cuán poderosamente abrasador era ese brandy de manzana en particular. Luego fue reprendido por no saber beber Calvados, una crítica que mejoró la limitada reputación del profesor como bromista. Mientras vivía fuera del campus en Waltham, Litwer y sus compañeros de habitación una vez invitaron a Marcuse y su familia a un Séder. Litwer quedó impresionado por lo bien que su maestro conocía la Hagadá, que los celebrantes leen en Pésaj; y cuando fue necesario plantear las cuatro preguntas, Marcuse traviesamente se nominó a sí mismo para interpretar al Hijo Malvado”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> PERETZ, Martin. “Herbert Marcuse: Beyond Technological Reason” en: *Yale Review* 57, 1968, pp. 518, 522, 527; PERETZ, Martin. “A Permanent Void” *Justice*, 8 de junio de 1965, p. 4.

<sup>16</sup> LITWER, Bruce., entrevistas con el autor en Waltham, 18 de mayo de 2014, y Newton, 4 de noviembre de 2013.

Ronald Aronson obtuvo su doctorado Brandeis en historia de las ideas en 1968 y se convirtió en una autoridad académica sobre Sartre. Aronson observó una personalidad que era “dignificada, distante [y] exigente”. El “pensamiento, la personalidad, el estilo de enseñanza y los escritos de Marcuse fueron abrumadores”, señaló Aronson. “Algo estaba pasando en las clases de Marcuse. Todos lo sentimos; estábamos aprendiendo a leer, a pensar”. Jules Bernstein (promoción de 1957), que se convirtió en abogado laboralista, se inscribió en cursos de lecciones sobre Pensamiento político europeo y sobre Comunismo internacional. “Durante tres horas cada semana”, recordó Bernstein, Marcuse “daba una lección sin notas en prosa que, en mi humilde opinión, era inmediatamente publicable”. A veces “sus estudiantes admirados y asombrados” interrumpían con preguntas, que el profesor respondía. Pero en estos cursos, aunque el conocimiento se impartió de arriba hacia abajo, se transmitió suficiente calidez personal para que Bernstein se convirtiera en niñero de Herbert e Inge N. Marcuse, su segunda esposa<sup>17</sup>.

Jon Landau (clase de 1968) obtuvo su licenciatura en historia y se convirtió en crítico de música rock y luego en manager de Bruce Springsteen. Landau declaró que *El hombre unidimensional* permitió a los estudiantes penetrar los mitos de la beneficencia liberal hacia algo más preocupante: la dominación generalizada y la alienación resultante. Como conferenciante, recordó Landau, Marcuse “era la antítesis

---

<sup>17</sup> ARONSON, Ronald. “Dear Herbert” en: FISCHER, George. (Ed.). *The Revival of American Socialism: Selected Papers of the Socialist Scholars Conference*. New York: Oxford University Press, 1971, pp. 257-258; BERNSTEIN, Jules., correo electrónico con Jarrett Bencks, 16 de septiembre de 2014, copia en posesión del autor.

misma de un demagogo. Era sobre todo un alemán en el aula”, así como su prosa que consistía en “lenguaje seco y preciso, abstracciones pesadas y un aire de seriedad en todo lo que hacía”. Landau quedó impresionado por cómo Marcuse “se comportaba con una dignidad impresionante y hablaba con sobriedad”. Encarnó “la vitalidad de una tradición más antigua”, ya que parecía “sin miedo a tomar una posición y unirse a las aspiraciones de los jóvenes”, incluso cuando sus lecciones revelaban “su lógica inexorable y su compromiso moral”<sup>18</sup>.

La formación y la educación alemanas y el aura de aprendizaje y cultivo sin duda constituyeron una ventaja; y el acento alemán dotó a Marcuse de una autoridad intelectual distintiva entre sus alumnos. Hasta que los nazis tomaron el poder, el prestigio de la cultura alemana probablemente no tenía parangón. Durante casi un siglo y medio, un período que se extendió desde poco antes de *La flauta mágica* y que terminó poco después de *La montaña mágica*, los hablantes de alemán habían hecho de su arte y pensamiento una parte integral de la civilización occidental. Qué sintomático entonces que, en 1911, cuando Marcuse celebró su *Bar Mitzvah* en Berlín, entre los obsequios que recibió se encontraba un conjunto de obras de Friedrich Schiller<sup>19</sup>. Al personificar los brillantes imperativos del aprendizaje, Marcuse ayudó a transferir la *Bildung*, el ideal del autodesarrollo educativo, al campus de Brandeis, donde los estudiantes generalmente

---

<sup>18</sup> LANDAU, Jon. “The Baptism of Brandeis U.” en: *It’s Too Late to Stop Now: A Rock and Roll Journal*. San Francisco: Straight Arrow Books, 1972, pp. 193-195.

<sup>19</sup> KATZ, Barry. *Op. Cit.*, p. 20.

provenían de hogares progresistas en política y respetuosos del prestigio de la educación superior.

Pero “la mejor estudiante que he tenido”, como afirmó Marcuse en 1970, no era típica. Angela Davis (clase de 1965) también “entendió a Marcuse mejor que yo”, se dio cuenta más tarde Ilan Troen<sup>20</sup>. Ingresó a Brandeis en 1961 y se especializó en literatura francesa, escribiendo una tesis sobre la influencia de la fenomenología en los *nouveaux romans* de Alain Robbe-Grillet. Sin embargo, Davis se sintió cada vez más atraída por la filosofía. Un texto que la conmovió fue *Eros y civilización*, un volumen que, a pesar de la inmunidad de Marcuse al ferviente anticomunismo de sus colegas de Brandeis, Irving Howe y Lewis Coser, había sido extraído en la revista que fundaron en el campus en 1954, *Dissent*<sup>21</sup>. Mientras Davis digería la interpretación utópica del pensamiento psicoanalítico de Marcuse y su insistencia en que la represión sexual era una faceta de la explotación innecesaria que aumentaba el capitalismo, el propio autor enseñaba ese año como profesor visitante en París.

Cuando regresó a Brandeis, ella se sentó en sus lecciones entre los bancos y escritorios del Auditorio Schwartz en Olin-Sang. “Su presencia lo dominaba todo. Había en él algo que imponía, que provocaba el silencio y la atención totales desde el mismo momento en que aparecía”, recordó Davis.

---

<sup>20</sup> Cfr. “The Fugitive” en: *Time* 96, 1970, p. 14; TROEN, Ilan., correo electrónico con el autor, 2 de septiembre de 2014.

<sup>21</sup> WHEATLAND, Thomas. *The Frankfurt School in Exile*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009, p. 289; JAY, Martin. *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus Ediciones, 1989, pp. 190-191.

“Los estudiantes sentían por él un extraño respeto”. La concentración en sus palabras era “total”<sup>22</sup>.

No solo se concentraban en lo que decía durante la hora de la clase, mientras él hablaba paseando de un lado a otro, sino que, al sonar el timbre, si Marcuse no había terminado, nadie empezaba a recoger sus papeles hasta que él acababa de hablar<sup>23</sup>.

Antes de graduarse (y obtener una llave Phi Beta Kappa)<sup>24</sup>, Davis se inscribió en un tutorial que Marcuse ofreció sobre la filosofía de Hegel. Incluía “el famoso capítulo sobre la dialéctica del amo y el esclavo en *La fenomenología del Espíritu*”, recordó Marcuse, y “terminaba con el reconocimiento de la dependencia del amo respecto del esclavo, que supera la dependencia del esclavo respecto del amo”<sup>25</sup>.

Habiendo asistido ya a algunas de las lecciones de Adorno en Frankfurt en el verano de 1964, Davis aceptó la recomendación de Marcuse de regresar a Frankfurt am Main para estudiar con su amigo, a quien consideraba “un genio”. La intención había sido que Davis escribiera una disertación “sobre un problema en Kant”, recordó Marcuse. Probablemente fue el único miembro de la facultad de Brandeis en ciencias sociales que cultivó un vínculo significativo con la Alemania de posguerra. Y en 1967, cuando fue a Berlín para dar dos conferencias en la Universidad Libre, tuvo que asignársele la sala de conferencias más grande del

---

<sup>22</sup> DAVIS, Angela. *Autobiografía*. Madrid: Capitán Swing Libros, 2016, p. 155.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>25</sup> MARCUSE, Herbert. “Dear Angela” en: *The Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 3, The New Left and the 1960s*. New York: Routledge, 2005, p. 49.

campus. En ese mismo año, *El hombre unidimensional* también apareció en una traducción al alemán<sup>26</sup>. Pero la conexión de Davis con el propio Adorno resultó insatisfactoria. Él “me desalentó de buscar formas de vincular mis intereses aparentemente discrepantes en la filosofía y el activismo social”<sup>27</sup>, lo cual era extraño, dado el estímulo que la teoría crítica le dio a la praxis. A partir de 1966, cuando se fundó el Partido de las Panteras Negras, Davis se sintió cada vez más “retirada” a los Estados Unidos. Los arreglos académicos en Frankfurt dificultaron el encuentro con Adorno, pero una de sus últimas sesiones con él resultó ser especialmente decepcionante. “Sugirió que mi deseo de trabajar directamente en los movimientos radicales de ese período era similar al de un estudioso de los medios que decide convertirse en técnico de radio”<sup>28</sup>, recordó Davis. No es necesario insistir en el contraste con la intimidad de su trabajo con Marcuse y más tarde afirmó que “a menudo he expresado públicamente mi gratitud a Herbert Marcuse por enseñarme que no tenía que elegir entre una carrera académica y mi vocación política que implicaba hacer intervenciones en torno a problemas sociales concretos”<sup>29</sup>.

Davis no era la única en profesar su admiración y aprecio. En 1965, año de salida de Marcuse de Brandeis, los editores del anuario le dedicaron el volumen. También se organizó un gran evento de despedida al final del trimestre de

---

<sup>26</sup> MAGEE, Brian. *Men of Ideas: Some Creators of Contemporary Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1982, pp. 50, 55; WHEATLAND, Thomas. *Op. Cit.*, p. 290; CLAUSSEN, Detlev. *Theodor W. Adorno: One Last Genius*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, pp. 330-332.

<sup>27</sup> DAVIS, Angela. “Preface: Marcuse’s Legacies” en: MARCUSE, Herbert. *The New Left and the 1960s*. New York: Routledge, 2005, p. xi.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

primavera. Un estudiante de segundo año que había estado matriculado en Política 196b (Teoría política moderna), y que asistió a la recepción de despedida en el campus, se dio cuenta de que, hasta el final, Marcuse encarnaba la austeridad del aprendizaje. Pero fue *de haut en bas*. “En el salón de clases, creo en un solo poder: el poder de la facultad” (luchar contra el poder, pero no contra el poder de la facultad), declaró con firmeza. “Cuando éramos estudiantes en Berlín”, recordó Marcuse, “nunca le dictamos a nuestros profesores, los escuchamos”<sup>30</sup>. En los siguientes cinco años, volvió a dar conferencias “ante grandes asambleas de estudiantes que lo recibieron con entusiasmo”, recordó Jon Landau. Un año después de la partida de Marcuse, incluso un adversario de pregrado bromeó diciendo que “llegar a un acuerdo con Herbert Marcuse no figura en el catálogo como un requisito para graduarse, pero ¿qué erudito putativo de Brandeis no ha sido influenciado por este anciano estadista del progreso hegeliano?” A fines de la primavera de 1967, regresó a Brandeis para debatir sobre el estudio de la guerra en Indochina con un excolega, el politólogo Isaac Milton Sacks, miembro del consejo editorial de *Dissent* y especialista en el otrora remoto tema de la política vietnamita. En 1970, Marcuse volvió a participar en una serie de conferencias en el campus que también incluía al activista de derechos civiles de Mississippi Charles Evers y al abogado radical William M. Kunstler<sup>31</sup>. Incluso en ausencia de Herbert Marcuse

---

<sup>30</sup> Cfr. HOROWITZ, Michael. “Portrait of the Marxist as an Old Trouper” en: *Playboy* 17, 1970, pp. 228-231.

<sup>31</sup> LANDAU, Jon. *Op. Cit.*, pp. 193-195; HOROWITZ, Michael. *Op. Cit.*, p. 228; FOER, Bert. “Marcuse: Regressive Intolerance” en: *Justice*, 10 de mayo de 1966, p. 4; LEVY, Ed. “Marcuse and Sacks: Eros and Vietnam” en: *Justice*, 9 de mayo de 1967, p. 5; “Ford Hall Forum” en: *Justice*, 22 de septiembre de 1970, p. 1.

en la facultad, el campus continuó inclinándose hacia la izquierda.

Los cálidos sentimientos que él había suscitado fueron correspondidos; dedicó su ensayo sobre “La tolerancia represiva” (1965) a sus “estudiantes de la Universidad de Brandeis”. Propuso el retiro de las protecciones de la Primera Enmienda a los defensores de una “política de agresión, rearme, chauvinismo y discriminación” y sugirió la negación de la libertad de expresión constitucional a los enemigos de “la difusión de los servicios públicos, la seguridad social, la asistencia médica, etc.”<sup>32</sup> (los críticos no pudieron evitar notar la elasticidad de ese “etc.” al final de la oración). La experiencia de Weimar, con su fracaso para sofocar el ascenso del nazismo, sin duda lo obsesionó lo suficiente como para recomendar la supresión del discurso objetable.

No creo en la libertad de defender el racismo, la agresión, etc. [...] A las personas que abogan por el linchamiento de los negros, que abogan por el antisemitismo, que abogan por la agresión, no se les debería permitir beneficiarse de la plena libertad de expresión<sup>33</sup>.

“La tolerancia represiva” marcó su divergencia más radical de la médula del liberalismo, desde Jefferson a través de Mill hasta Holmes. Estos pensadores habían argumentado que el error podía tolerarse mientras la razón permaneciera libre para combatirlo. El repudio de ese legado, por

---

<sup>32</sup> MARCUSE, Herbert. *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2010, p. 62.

<sup>33</sup> MARCUSE, Herbert. “Mr. Harold Keen: Interview with Dr. Herbert Marcuse” en: *The New Left and the 1960s*. New York: Routledge, 2005, p. 130.



parte del autoproclamado último de los liberales, no tuvo análogo, sin embargo, en sus clases, donde se decía que las ideas y opiniones circulaban con fuerza. Marcuse también demostró una voluntad admirable para participar en debates públicos en el campus, para contribuir a la polémica que el liberalismo históricamente exaltó como parte integral de la ilustración democrática que la “tolerancia represiva” parecía descartar como una trampa.

Aunque el uso de la palabra “carisma” es algo que los historiadores deberían tomar con calma, la magnitud del talento de Marcuse en el aula no podía haberse previsto. El propio Sachar no pudo explicar del todo el efecto pedagógico de Marcuse. “El secreto de su atractivo para los jóvenes no podría haber sido su forma de enseñar”, señaló secamente Sachar. Marcuse “hablaba pesadamente, pretenciosamente, la enrevesada sintaxis alemana trasladada al inglés”, que era el idioma adquirido que Adorno había descartado como no dialéctico. Sin embargo, Sachar admitió que Marcuse de alguna manera logró estimular a los estudiantes en Brandeis y en otros lugares, “sin duda porque su amarga denuncia de la estructura social encajaba perfectamente con la frustración de los jóvenes”<sup>34</sup>. Aunque se le había otorgado la titularidad ya en 1957 y aunque había desarrollado una reputación como un maestro muy popular, no estaba notablemente bien remunerado. Los salarios en Brandeis no eran generosos. En 1962, Marcuse ganaba \$15.000, que subieron

---

<sup>34</sup> SACHAR, Abram L. *A Host at Last*. Boston: Little, Brown, 1976, p. 135; JAY, Martin. *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press, 1985, pp. 171-172.

a \$16.000 al año siguiente<sup>35</sup> (el presidente de la universidad básicamente hizo toda la recaudación de fondos él mismo).

Sachar podría no haber esperado prever cuán adaptable demostró ser Marcuse a las costumbres extracurriculares de la academia estadounidense. Se podría haber esperado que un intelectual continental cosmopolita que nunca estuvo completamente domesticado se mantuviera al margen de las costumbres institucionales de un campus estadounidense, donde los malentendidos podrían producir efectos cómicos (eso es lo que le sucede al despistado profesor Timofey Pnin de Vladimir Nabokov). Sin embargo, Marcuse resultó ser un buen ciudadano, o al menos un buen deportista, de modo que el Gran Rechazo que defendía no significaba la exención de los reclamos de la comunidad. Como representante de la Universidad de Brandeis, habló en la radio local (WGBH-FM) y en la televisión local (Canal 2 de WGBH), compartiendo el micrófono con Coser, que era otro refugiado judío nacido en Berlín, y con otra figura fundamental en el programa en la historia de las ideas, el historiador Frank E. Manuel. Marcuse se dirigió a la clase de primer año cuando se presentó en el campus para recibir orientación, para explicarles a los recién llegados lo que llamó “el valor molesto de una universidad”. Marcuse también se desempeñó como asesor de la facultad del periódico estudiantil independiente, *Justice*, recordó un editor en jefe. En 1956, cuando se proyectó en el campus *El triunfo de la*

---

<sup>35</sup> Cartas de Norman Rabb a Marcuse, 15 de marzo de 1962 (1059.10) y 15 de marzo de 1963 (1059.12) en: Korrespondenz, Herbert Marcuse-Archiv, Universitaetsbibliothek, Frankfurt; “20 Receive Promotions, Tenure Status; Alexander, Roche Are Full Professors” en: *Justice*, 26 de febrero de 1957, p. 1.

*voluntad* de Leni Riefenstahl, Marcuse presentó la proyección de su notorio documental nazi<sup>36</sup>.

La etiqueta dictaba que al presidente de la universidad se le presentara una copia inscrita de *Eros y civilización* y Sachar se alegró de saber que su autor atrajo invitaciones para hablar de Yale, Columbia, Heidelberg y Frankfurt. Sachar afirmó discernir las “nubes de gloria” que seguían a Marcuse, quien por lo tanto “agregaría prestigio a Brandeis”. Marcuse presidió la Escuela de Ciencias Sociales, incluso cuando escribió en el anuario de 1957 que la tarea de tales eruditos es explorar “las razones del fracaso del hombre para crear una vida y un mundo humano para todos”. A fines del semestre de otoño de 1955, incluso toda una vida de radicalismo quedó brevemente entre paréntesis cuando accedió a hacer una propuesta a un grupo de empresarios. Cada uno de ellos, informó Sachar a Marcuse, “hizo una contribución generosa” para mantener a flote la institución<sup>37</sup>. Quizá tenía algo más en común con ellos de lo que se sospechaba, ya que se sabía que Marcuse jugaba en la bolsa de valores. Una vez, después de haber pronunciado una conferencia en Brandeis denunciando la estructura de una economía política infectada con más de un toque de maldad,

---

<sup>36</sup> Carta de Ralph Lowell a Abram L. Sachar, 6 de agosto de 1956, copia en posesión del autor; REISMAN, Arnie., entrevista con el autor en Vineyard Haven, 3 de junio de 2014; “Nazi Film to Be Shown, Introduced” en: *Justice*, 18 de enero de 1956, p. 3.

<sup>37</sup> Cartas de Abram L. Sachar a Herbert Marcuse, 28 de noviembre de 1955, y 30 de enero de 1956 (1059.1/1059.3) en: *Korrespondenz, Herbert Marcuse-Archiv*, Frankfurt am Main; Herbert Marcuse, clase de 1957, *Brandeis Yearbook*, Robert D. Farber Archives and Special Collections, Brandeis University, Waltham.

le preguntó a Coser si era prudente vender acciones de General Motors y comprar las de General Electric en su lugar<sup>38</sup>.

Las crisis políticas también obligaron a Marcuse a tomar posiciones públicas mientras enseñaba en Brandeis. En el otoño de su tercer año en el campus, los rebeldes húngaros desafiaron a la Unión Soviética. En un simposio celebrado en el campus el 6 de noviembre de 1956, Marcuse aconsejó precaución si alguien se sentía tentado a expresar su apoyo a quienes arriesgaban sus vidas contra los tanques soviéticos. Advirtió que “grupos contrarrevolucionarios” leales al antiguo régimen del almirante Horthy podrían estar involucrados en la lucha para derrocar al comunismo. Lo que comenzó como una revuelta proletaria legítima, democrática y espontánea contra un régimen despótico, argumentó Marcuse, se estaba mezclando peligrosamente con un movimiento reaccionario que aprovechó una historia de catolicismo oscurantista, agrarismo e incluso fascismo. La contrarrevolución, temía, pretendía restaurar un *statu quo* precomunista consistente en militarismo, nacionalismo y clericalismo. Por lo tanto, expresó su lealtad a “los que hablaron al principio, pero fueron silenciados, y a los que volverán a hablar”<sup>39</sup>. Se supone que el conflicto entre Oriente y Occidente, a lo largo de cuatro décadas, suscitó una claridad moral tan evidente que, en un *thriller* de James Bond, *Casino Royale* (2006), M. (Dame Judi Dench) suspira: “Cristo, extraño la Guerra Fría”. Pero medio siglo antes, Marcuse logró ver solo

---

<sup>38</sup> COSER, Lewis A. *Refugee Scholars in America: Their Impact and Experiences*. New Haven: Yale University Press, 1984, p. 98.

<sup>39</sup> “Poland, Hungary, Israel: Coser, Marcuse, Sacks Present Divergent Views on Revolutions” en: *Justice*, 7 de noviembre de 1956, p. 4.

ambigüedad y no quería arriesgarse a simplificar la historia en un esto o lo otro.

Debatirlo se convirtió en la tarea de los coeditores de *Dissent*, la publicación trimestral socialdemócrata que presentó su trabajo con más frecuencia de lo que cabría esperar. Por ejemplo, cuando se acercaba el centenario del nacimiento de Freud, Marcuse se basó en su *Eros y civilización* para desafiar el revisionismo meliorista de Erich Fromm, el psicoanalista y socialista democrático que había roto con la Escuela de Frankfurt a fines de la década de 1930<sup>40</sup>. Por coincidencia, tanto *Razón y revolución* como *El miedo a la libertad* de Fromm se publicaron en el mismo año, 1941. Dos décadas más tarde, *Dissent* incluso publicó el artículo de Marcuse sobre “El lenguaje y la sociedad tecnológica”, una sección de un próximo libro anónimo. Por supuesto, se convertiría en *El hombre unidimensional*, una obra que podría considerarse la versión teórica e inflada de la famosa polémica de Irving Howe contra la traición de los empleados: “Esta época de conformismo”. Ese ensayo había aparecido exactamente una década antes de *El hombre unidimensional* y había criticado a los intelectuales que no habían logrado cumplir con su vocación de “agentes del descontento”<sup>41</sup>.

Pero sobre la revolución húngara, Howe y Coser, así como su colega de *Dissent*, Milton Sacks, discreparon de Marcuse. En el Usen Commons en el castillo pseudogótico, Coser replicó: “¡La gente está muriendo en las calles por su

---

<sup>40</sup> FRIEDMAN, Lawrence J. *The Lives of Erich Fromm: Love's Prophet*. New York: Columbia University Press, 2013, pp. 56-59, 76, 88, 191-198.

<sup>41</sup> Cfr. DOODY, Katherine. “The Roots of Radicalism: How Brandeis University in the 1950s Helped Spark the Movements of the 1960s”. Senior Thesis, Department of History, Brandeis University, 2014, p. 12.

libertad y nos estás diciendo que esperemos y veamos si son grupos contrarrevolucionarios!". Esta rebelión fue un ejemplo clásico, agregó el sociólogo, de una lucha nacional contra la dominación extranjera, librada por un "pueblo que desde hace diez años vive en el infierno". Howe y Coser reconocieron la posibilidad de que militantes que "no les caían bien" pudieran asumir el liderazgo de tal revolución, pero respondieron: "Ese es el riesgo de la democracia". Los rebeldes húngaros "eran, después de todo, antiestalinistas que resistían la opresión en nombre de la libertad". Los combatientes que los tanques soviéticos estaban aplastando en Budapest necesitaban solidaridad y apoyo fraterno, argumentó Howe, en lugar de análisis académico. Las pasiones en el Usen Commons se levantaron. De hecho, el debate se volvió tan acalorado que "Howe y Marcuse tuvieron que separarse físicamente para evitar llegar a las manos", informaron los testigos a un biógrafo de Howe (que era 22 años más joven que Marcuse). Los recuerdos difieren, sin embargo, sobre la intensidad de esta gresca. Muy pocos estudiantes de Brandeis parecían apoyar el desapego de Marcuse de las emociones antisoviéticas que se agitaban en el campus<sup>42</sup>. Un año después, Howe todavía estaba furioso. Le dijo a Coser que su antiguo adversario estaba "realmente chiflado y era prácticamente un totalitario"<sup>43</sup>. Pero quizás Marcuse temía que al adoptar una postura demasiado

---

<sup>42</sup> "Poland, Hungary, Israel: Coser, Marcuse, Sacks Present Divergent Views on Revolutions" en: *Justice*, 7 de noviembre de 1956, p. 4; LARNER, Jeremy. "Brandeis in the 50s", 2010, p. 8, manuscrito en posesión del autor; BERNSTEIN, Jules., entrevistas con el autor en Waltham, 22 marzo de 2011 y 2 de octubre de 2014.

<sup>43</sup> Carta de Irving Howe a Lewis A. Coser, noviembre de 1957, en: *Lewis A. Coser Papers, Boston College, Newton*; SORIN, Gerald. *Irving Howe: A Life of Passionate Dissent*. New York: New York University Press, 2002, p. 160.

anticomunista corría el riesgo de caer en una posición reaccionaria. Cuando ambos bloques habían acumulado aterradores arsenales nucleares, no quería parecer un “belicista”.

No es que Marcuse estuviera endulzado por la Unión Soviética. En *El marxismo soviético* (1958) observó paralelos entre Oriente y Occidente en el logro de la estabilización de las sociedades industriales. En términos estructurales, Marcuse describió la Guerra Fría como una especie de guerra de espejos, con ambos lados suscribiéndose a los ideales de “dominación y eficiencia”. Criticó a ambos sistemas por su sumisión a los principios de la “racionalidad tecnológica”, que anulan o al menos amenazan la autonomía individual, el ejercicio de la imaginación y la promesa de la creatividad. La dominación burocrática se había vuelto tan formidable, temía que no solo la libertad personal, sino incluso el anhelo de libertad, podrían ser aplastados. *El marxismo soviético* reconoció hasta qué punto la explotación, la represión y la enajenación eran características de la economía política soviética. En la URSS, los medios de liberación y humanización operan para preservar la dominación y la sumisión y la teoría que permitió “la destrucción de una antigua ideología se convierte en parte de una nueva ideología”<sup>44</sup>. No obstante, Marcuse negó que Oriente y Occidente estuvieran convergiendo, a pesar de la evidencia de liberalización y avance económico en la URSS<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1993, p. 215.

<sup>45</sup> Cfr. MARCUSE, Herbert. *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza Editorial, 1975; ENGERMAN, David, C. *Op. Cit.*, p. 194.

Aunque no se puede leer que *El marxismo soviético* muestre simpatía por el régimen que había triunfado después de la revolución húngara, el autor estaba pasando a un tema más amplio. En 1959, después de ganar una beca Fulbright para enseñar en París, Marcuse le dijo al periódico del campus su intención de abordar “los cambios culturales en la sociedad industrial avanzada”, que se manifestaban sobre todo en “pensamiento y comportamiento unidimensionales”. Cualesquiera que sean los valores y las ideas que trascienden “el sistema establecido”, agregó, “son absorbidos por el sistema, rechazados por él o están sujetos a una pérdida de significado”<sup>46</sup>. Al no restringir tales problemas al capitalismo, no encajaba de manera concluyente en la etiqueta que el director del FBI, J. Edgar Hoover, aplicó a Marcuse en 1966: “un marxista autodeclarado... que defiende el marxismo”<sup>47</sup>.

Cuatro años y medio después de la condenada Revolución Húngara, la nueva administración Kennedy invadió Cuba en Bahía de Cochinos y así inadvertidamente inauguró el patrón de protesta que está indeleblemente asociado con los años sesenta. A raíz del fiasco patrocinado por la Agencia Central de Inteligencia (CIA), Marcuse denunció públicamente el esfuerzo por sofocar la Revolución Cubana. Este discurso en el campus constituyó su primera gran condena a la política exterior estadounidense, aunque el remedio que propuso fue moderado. Marcuse instó a los estudiantes a “hacerle saber al presidente cómo se sentían”, es decir, a solicitar al gobierno una reparación de los

---

<sup>46</sup> “Marcuse Recipient of Grant; Talks about Plans for Leave” en: *Justice*, 12 de enero de 1959, p. 8.

<sup>47</sup> *Cfr.* GENNARO, Stephen & KELLNER, Douglas. *Op. Cit.*, pp. 291, 305.



agravios<sup>48</sup>. Pero la crisis de los misiles cubanos, que estalló un año y medio después, aumentó las apuestas debido a la posibilidad inminente de un apocalipsis nuclear. Se llevó a cabo una manifestación de protesta en el campus el 24 de octubre de 1962. Los cuatro oradores de la facultad fueron Milton Sacks, el sociólogo Kurt Wolff (él mismo un refugiado judío alemán del Tercer Reich), la antropóloga Kathleen Gough y Marcuse. Gough se mostró especialmente furiosa por el bloqueo estadounidense a la isla y denunció los “diseños imperialistas” sobre Cuba, que evidentemente “no tiene derecho alguno a la soberanía”. Marcuse fue más circunspecto. No podía prever el uso de Cuba como base para un ataque nuclear soviético. En cambio, trató de poner la crisis en el contexto más amplio de la Guerra Fría. Los soviéticos, afirmó, estaban tratando de superar la productividad de la economía estadounidense. Buscaban la victoria “no por el poder militar, sino por el poder económico”, explicó Marcuse, como si citara su propio tratado sobre *El marxismo soviético*<sup>49</sup>.

Durante la crisis, James Baldwin acudió a Brandeis para dar una conferencia sobre un tema que había sido programado mucho antes. “Evil in Fiction” fue diseñado para recaudar fondos para el Congreso de Igualdad Racial y demostró ser una atracción tan irresistible que incluso Edmund Wilson y su esposa Elena fueron a Brandeis desde Wellfleet para la conferencia. Baldwin era, después de todo, “uno de los mejores escritores que tenemos”, declaró Wilson. Aunque la conferencia abordó novelas como *Luz de agosto* de Faulkner, Cuba fue un tema que no se pudo evitar.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 294, 310.

<sup>49</sup> “Faculty Rally Attacks U. S. Arms Blockade” en: *Justice*, 30 de octubre de 1962, p. 8.

Wilson recordó que el novelista “dijo que nosotros éramos responsables de lo que había sucedido: si Estados Unidos invadía Cuba, los negros se identificarían con Castro. Estuve de acuerdo con él en que éramos responsables”<sup>50</sup>. Lo mismo hizo Gough, cuyo discurso ante el alumnado de Brandeis había comenzado con gritos de “¡Viva Fidel! ¡Kennedy al infierno!”. Sachar la objetó con una amonestación personal, ejerciendo su propia libertad de expresión. Pero la primavera siguiente, cuando él rechazó un aumento de salario recomendado para ella por parte del Departamento de Antropología (que presidía su esposo, David Aberle), la pareja renunció a la universidad y comenzó a trabajar en la Universidad de Oregón.

Gough no fue despedida ni siquiera castigada por su enérgica defensa del régimen cubano. Marcuse, que había hablado en la misma manifestación de protesta, sin embargo, encabezó una campaña de estudiantes y profesores para censurar a Sachar por violar la libertad académica de Gough. Marcuse también participó en un debate público adicional sobre el estudio de la política de cuarentena de Cuba del presidente Kennedy con Sacks, un extrotskista que había perfeccionado sus habilidades dialécticas en el legendario Alcove 1 del City College. Su colega John P. Roche, el politólogo que sirvió como presidente nacional de los

---

<sup>50</sup> SHER, George. “Varieties of American Evil: James Baldwin on Literature” en: *Justice*, octubre 30 de 1962, p. 3; WILSON, Edmund. “An Interview with Edmund Wilson” en: *The Bit between My Teeth: A Literary Chronicle of 1950-1965*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1965, p. 546; WILSON, Edmund. *The Sixties*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1993, pp. 168-170.

Liberales Estadounidenses por la Acción Democrática, moderó el debate<sup>51</sup>.

A medida que el radicalismo de Marcuse se hizo más conspicuo, sin duda debilitó el entusiasmo de Sachar por retener en la facultad de Brandeis a un irritante que, muy convenientemente, se acercaba a la edad de jubilación. A principios del semestre de otoño de 1964, Marcuse le contó a Sachar y al decano de la facultad, el historiador constitucional Leonard W. Levy, sobre una oferta salarial que había llegado de la Universidad de California en San Diego. Los términos eran demasiado generosos para que Levy los igualara. Además, con la edad de jubilación obligatoria en Brandeis fijada en 68 años, Levy le dijo a Marcuse que su contrato no podía extenderse más allá de eso. Marcuse había solicitado una extensión de tres años, que según Sachar violaría las reglas bajo las cuales jugaban todos los miembros de Brandeis. No es obvio por qué Marcuse insistió en una extensión de tres años en lugar de aceptar dos años. Ciertamente hubiera preferido permanecer en la única institución que alguna vez le había otorgado una cátedra y que también había protegido su propia libertad académica. De hecho, cuando una estudiante de tercer año de historia revisó los números atrasados del periódico estudiantil a finales de 1960, en busca de protestas denunciadas contra las violaciones de la libertad académica en Brandeis, no pudo encontrar ninguna. La estudiante era Joan Wallach<sup>52</sup>; más tarde, como

---

<sup>51</sup> HOROWITZ, Michael. *Op. Cit.*, p. 176; SACHAR, Abram L. *Op. Cit.*, pp. 197-201; REISMAN, Arnie., entrevista con el autor en Vineyard Haven, 3 de junio de 2014.

<sup>52</sup> Carta de Herbert Marcuse a Abram L. Sachar y carta de Marcuse a Leonard W. Levy, 21 de septiembre de 1964 (1059.17/1059.18). Carta de Levy a Marcuse, 24 de septiembre de 1964 (1059.19) en: *Korrespondenz*,

Joan Wallach Scott, se convertiría en una afiliada permanente del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. Tampoco la monografía estándar sobre el impacto del macartismo en el campus de la posguerra, *No Ivory Tower* (1986) de Ellen W. Schrecker, menciona a Brandeis, donde Marcuse tuvo la suerte de instalarse en la misma década en que se limitaba la *Lehrfreiheit* de los profesores de izquierda en la universidad.

Mientras se le presentaba la oferta de mudarse a San Diego, a Marcuse también se le advirtió que “el sur de California era pésimo políticamente”. Esta nota de advertencia procedía de su antiguo colega del *Institut für Sozialforschung*, Leo Löwenthal, que enseñaba en la Universidad de Berkeley. Le aseguró a Marcuse que, al fin y al cabo, “uno siempre está en minoría” y que no se le olvidará que él “estaba en el vecindario”. Habiendo fracasado en las negociaciones con la administración de Brandeis, Marcuse aceptó la oferta de Universidad de San Diego. Contrariamente a los persistentes rumores estudiantiles en Brandeis, no fue despedido. Pero Marcuse ciertamente no quería, y probablemente no esperaba, que se le mostrara la salida con tanta decisión<sup>53</sup>.

La reacción de los estudiantes de Brandeis ante la partida de Herbert Marcuse parece haber oscilado entre la tristeza y la indignación. Incluso los grandes maestros parecían prescindibles, lamentaba un editorial de *Justice*, y “Herbert Marcuse [fue] quizás el hombre más brillante que jamás haya

---

Herbert Marcuse-Archiv, Frankfurt am Main; WALLACH, Joan. “Student Protest at Brandeis: A History” en: *Justice*, 4 de diciembre de 1960, p. 4.

<sup>53</sup> Cfr. GENNARO, Stephen & KELLNER, Douglas. *Op. Cit.*, p. 300; “Herbert Marcuse Resigns; to Join La Jolla Faculty” en: *Justice*, 20 de octubre de 1964, p. 1; SACHAR, Abram L. *Op. Cit.*, p. 197.

honrado el campus de Brandeis”, donde se había convertido en un “héroe cultural”. Su sucesor resultó haber ejemplificado una tradición filosófica muy diferente. De hecho, Henry David Aiken estaba inmerso en el pragmatismo, más que en el pensamiento continental. En las ceremonias de graduación de Brandeis, por ejemplo, vestía la túnica académica que había pertenecido a William James, quien se la había pasado a su biógrafo intelectual, Ralph Barton Perry, quien a su vez se la había dado a Aiken<sup>54</sup>. También era una autoridad en el “pragmaticismo” de Charles S. Peirce. Aiken personificó el compromiso filosófico con el método científico y la moderación política que un libro como *El hombre unidimensional* desdeñó.

En su último año en Brandeis, Marcuse se pronunció en contra de la intervención militar y la escalada en Vietnam. En febrero de 1965, cuando la administración Johnson instigó su intensa campaña de bombardeos contra objetivos en Vietnam del Norte, Marcuse no pudo ocultar su emoción al pronunciar un discurso en el campus: “Cuando llegué a este país en los años treinta, había un espíritu de esperanza en el aire”. Pero, tres décadas después, olfateó “un militarismo y una represión que recuerda el terror de la Alemania nazi”<sup>55</sup>. Aquí Marcuse bien puede haber sido mal citado; tal vez lo habían hecho fuera de contexto. Si el flagelo del militarismo hubiera estado rampante en los Estados Unidos durante los años treinta, Hitler bien podría haber sido detenido antes de sumergir al mundo en una guerra catastrófica. Entre las democracias occidentales, fue la *ausencia* de militarismo, el

---

<sup>54</sup> “Herbert Marcuse” en: *Justice*, 20 de octubre de 1964, p. 2; RABKIN, Nick. “The Politics of Posture” en: *Justice*, 3 de junio de 1969, p. 2; “Henry Aiken Joins Faculty Next Semester” en: *Justice*, 9 de marzo de 1965, p. 1.

<sup>55</sup> Cfr. HOROWITZ, Michael. *Op. Cit.*, p. 176.

anhelo de dar una oportunidad a la paz, incluso cuando el Tercer Reich se estaba rearmando enérgicamente, lo que ayuda a explicar el incalculable horror de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto.

A mediados de febrero de 1965, aproximadamente la mitad del cuerpo estudiantil se presentó en un mitin en Nathan Seifer Hall, donde Marcuse denunció la campaña de bombardeos que marcó una escalada portentosa en la guerra de Vietnam. Ahora se estaba convirtiendo en un asunto de preocupación política e incluso de urgencia. El conflicto en Indochina ya no parecía, para citar a Neville Chamberlain, “una disputa en un país lejano entre personas de las que no sabemos nada”. El capítulo de Brandeis de Estudiantes por una Sociedad Democrática (SDS) ayudó a patrocinar la manifestación. Los tres profesores que hablaron habían nacido, por casualidad, en Alemania: Coser, el historiador Heinz Lubasz y Marcuse. De manera que ningún crítico académico nacido en los Estados Unidos de la creciente participación militar podría sugerir que estos tres oradores esbozaron en sus propios acentos el alto costo de la pasividad política y la indiferencia moral. Como recordó Landau, Coser en particular “habló poderosamente, ridiculizando la defensa pública de su posición por parte del gobierno y terminando con las palabras memorables: ‘Esta guerra apesta. Salgamos’”. Marcuse lanzó el ataque más duro: “no solo la política de Estados Unidos” apestaba a corrupción “sino también su civilización”, supuestamente proclamó. El comunismo podría ser derrotado mediante una “competencia pacífica”, no mediante la guerra. Y esta guerra en particular, agregó, es “suicida” y “loca”, una expresión del imperialismo. “Marcuse había dado voz al resentimiento y la impotencia que sentían los estudiantes tanto a nivel político como

personal. La suya fue una crítica total de la civilización contemporánea”, comentó Landau, y el “discurso fue memorable”, en gran parte porque su “tono” fue muy “siniestro”. Poco más de un mes después, Marcuse trazó analogías con la República de Weimar condenada al fracaso, una forma de gobierno que se había paralizado cuando se enfrentó al fascismo. Expresó tales presagios al unirse al historiador Howard Zinn de la Universidad de Boston en el Boston Common para dirigirse a otro mitin contra la guerra<sup>56</sup>.

Las opiniones radicales de Marcuse lo convirtieron en algo atípico aun en Brandeis; pero incluso aquellos colegas que no compartían su política lo querían y parecían haber valorado su presencia. Aproximadamente en la primera década de la historia de la universidad, Max Lerner dominó las ciencias sociales. También se desempeñó como buscador de talentos que había traído a sociólogos como Coser y Rieff a la nueva institución. Lerner admiraba *Eros y civilización* y lo publicó en su columna ampliamente difundida en el New York Post. Preguntó: “¿Podemos imaginar un mundo mejor, en el que la vida pulsional haya sido liberada, fluyendo libremente hacia los canales de la realización de la vida, permitiéndonos ser capaces de amar verdaderamente y recibir amor, de juego, de trabajo en el sentido creativo, de ver y modelar la belleza?” La columna del periódico se ocupó de la respuesta de Marcuse a esta pregunta. Una vez que se ha construido la civilización, explicó Lerner, siguiendo el argumento de Marcuse, “las represiones ya no

---

<sup>56</sup> LANDAU, Jon. *Op. Cit.*, pp. 193-195; ACKER, Robert. “Vietnam Rally at Seifer” en: *Justice*, 16 de febrero de 1965, p. 3; HIRSHFIELD, Peter. “Dr. Herbert Marcuse Warns against U. S. Surrender of Freedom to LBJ” en: *Justice*, 30 de marzo de 1965, p. 3; GENNARO, Stephen & KELLNER, Douglas. *Op. Cit.*, p. 296.

son necesarias para cumplir su función. Han asumido un ser propio y cabalgan sobre la personalidad humana como una pesadilla". Es cierto que Lerner tenía una visión más favorable "de nuestra civilización actual". Después de todo, Marcuse había

alcanzado su madurez bajo la sombra de Hitler en Berlín y Friburgo, mientras que yo alcancé la mía bajo Franklin Delano Roosevelt aquí. Sin embargo, hay una gran medida de verdad en su énfasis en la alienación del hombre moderno de sus semejantes y de las raíces de la creatividad y la pesada carga de culpa que soporta. [¿Cómo llegaremos allí?] Aquí, es donde Marcuse es más débil, precisamente porque es un territorio inexplorado en el pensamiento social... ¿Pero la utopía del amor y el juego y la libertad sexual? Ha parecido tan imposible que la mayoría de los pensadores se han asustado... ¿Sueño? Sí. ¿Locura? No me parece.

Lerner concluyó con una nota de gracia: "Porque la verdadera locura de nuestro tiempo es el cinismo y el cansancio que nos han hecho olvidar cómo soñar y actuar nuestros propios sueños"<sup>57</sup>.

Otros compañeros han dejado constancia de su cariño personal. Tomemos, por ejemplo, incluso a los coeditores de *Dissent*. Coser elogió la "personalidad ganadora" de Marcuse y Howe lo encontró "enormemente encantador, uno tenía que decidir que *no* le agradaba"<sup>58</sup>. Aunque Marcuse no estaba capacitado en sociología, varios de sus practicantes

---

<sup>57</sup> LERNER, Max. "Eros: Expression and Repression". *The Unfinished Country: A Book of American Symbols*. New York: Simon and Schuster, 1959, pp. 256-258.

<sup>58</sup> COSER, Lewis A., *Op. Cit.*, p. 98; HOWE, Irving. *A Margin of Hope: An Intellectual Autobiography*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982, p. 188.



en Brandeis afirmaron no solo “amistad personal” sino también un “parentesco intelectual” especial. También tuvo la suerte de agregar el Departamento de Filosofía a sus afiliaciones. Un amigo era Aron Gurwitsch, un fenomenólogo que contribuyó a la revista que había publicado la crítica de Marcuse a Sartre en 1948. Gurwitsch se unió a la facultad ese año y continuó enseñando matemáticas y luego filosofía en Brandeis hasta 1959<sup>59</sup>. Marcuse también formó una amistad con Nahum Glatzer, quien fundó el programa de estudios judíos en Brandeis. Un colaborador cercano de Franz Rosenzweig y Martin Buber en la *Lehrhaus* judía de Frankfurt durante la época de Weimar, Glatzer contó a Marcuse entre sus amigos más cercanos en la facultad. En la primavera de 1964, la pareja entabló un diálogo público con uno de los antiguos maestros de Glatzer en la Universidad de Frankfurt, el teólogo Paul Tillich, cuando habló en Brandeis sobre los temas de la angustia y el coraje. La historiadora del arte y cineasta Judith Glatzer Wechsler (clase de 1962) recordó que sus padres a menudo socializaban con Herbert e Inge Marcuse y los visitaban en San Diego<sup>60</sup>.

Una ventaja del empleo en Brandeis fue la oportunidad que tuvo Marcuse de mantener y desarrollar amistades en el área de Boston. De especial importancia fue su conexión continua con H. Stuart Hughes, el historiador de Harvard que había sido el jefe de Marcuse en la Rama de Europa

---

<sup>59</sup> SCHWARTZ, Morris R. “A Tribute: ‘The Critical Spirit’” en: *Justice*, 8 de junio de 1965, p. 4; ROBINSON, Paul. *The Freudian Left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 192; COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: A Life*. London: Heinemann, 1987, p. 277.

<sup>60</sup> Judith Glatzer Wechsler, entrevista con el autor en Waltham, 28 de febrero de 2011; “Tillich Speaks on Courage” en: *Justice*, 6 de abril de 1964, p. 4.

Central del Departamento de Estado. Allí Hughes había dirigido la División de Investigación para Europa. También habían servido juntos anteriormente en la OSS, junto con exalumnos de la Escuela de Frankfurt como Franz Neumann, el primer esposo de la segunda esposa de Marcuse, y Otto Kirchheimer. Cartas estratégicas como Moe Berg y Julia Child también trabajaron en la OSS. En 1964, cuando Hughes se volvió a casar en Harvard, la novia con la que se casó era judía; y para servir como testigos en la ceremonia reclutó a Marcuse y a Martin Peretz<sup>61</sup>. Hughes escribió más tarde que, “con una sonrisa traviesa, pareciendo mucho más joven que su edad”, Marcuse exudaba un “amor abundante por la vida”. Hughes observó que “incluso los amigos que no pudieron seguirlo en su última fase de activismo apreciaban su forma mordaz de expresarse”, así como “su indomable independencia”. Marcuse “no obtuvo el menor de sus triunfos al permanecer auténticamente él mismo en los escenarios más inauténticos”<sup>62</sup>. Desde Frankfurt, Adorno estuvo de acuerdo y le dijo al presidente del Departamento de Filosofía de la Universidad de San Diego que tenía “la opinión más alta” de las “cualidades intelectuales de Marcuse, así como su integridad humana y moral... Durante el curso de una vida y una larga amistad, sus sobresalientes habilidades productivas se han probado sin ningún signo de disminución de sus poderes intelectuales”. Pero tiene un “profundo sentido del humor”, incluso cuando se “opone a

---

<sup>61</sup> HUGHES, H. Stuart. *Gentleman Rebel: The Memoirs of H. Stuart Hughes*. New York: Ticknor and Fields, 1990, pp. 273-274.

<sup>62</sup> HUGHES, H. Stuart. *Op. Cit.*, 1975, p. 183; HUGHES, H. Stuart. *Op. Cit.*, 1990, pp. 184, 191-192.

la violencia que se manifiesta como una forma de represión universal”<sup>63</sup>.

Coincidiendo con la partida de Marcuse hacia California, llegó el anuncio, a fines de la primavera de 1965, de que se publicaría un *Festschrift* en su honor. Un coeditor de “The Critical Spirit” (1967) fue Kurt Wolff, quien reclutó a dos colegas, Heinz Lubasz y el sociólogo Maurice R. Stein, para ayudar en la publicación del *Festschrift*. En Brandeis, el antropólogo Stanley Diamond, los historiadores políticos Arno J. Mayer y E. V. Walter, y los sociólogos Morris R. Schwartz y Maurice R. Stein también acordaron contribuir a “The Critical Spirit”. De la Escuela de Frankfurt también se apuntaron Adorno, Horkheimer, Kirchheimer y Löwenthal. La creciente estatura internacional de Marcuse se puede medir a partir de la lista de otros contribuyentes anunciados: Lucien Goldmann de la Sorbona; el especialista en Asia oriental Owen Lattimore (a quien el espectro del macarismo había expulsado desde la Universidad Johns Hopkins a la Universidad de Leeds); Barrington Moore de Harvard; y luminarias británicas como Isaiah Berlin, Edward Hallett Carr y M. I. Finley<sup>64</sup>.

No todos entregaron los ensayos a tiempo para su publicación (lo que sin duda habría sido la primera vez en este tipo de proyectos), pero “The Critical Spirit” no fue por mucho tiempo la única antología que rindió homenaje al trabajo de Marcuse. Tres años más tarde apareció un producto

---

<sup>63</sup> Carta de Theodor W. Adorno a Jason L. Saunders, 18 de septiembre de 1968 en: MARCUSE, Herbert. *The New Left and the 1960s*. New York: Routledge, 2005, pp. 120-121.

<sup>64</sup> Brandeis University folder (1059.30) en: Korrespondenz, Herbert Marcuse-Archiv, Frankfurt am Main; WOLFF, Kurt H. “A Tribute: ‘The Critical Spirit’” en: *Justice*, 8 de junio de 1965, p. 5.

de la Nueva Izquierda titulado *Critical Interruptions*, editado por Paul Breines, un historiador del Boston College. De la media docena de colaboradores, William Leiss y John David Ober habían obtenido sus títulos de posgrado con Marcuse en el programa de historia de las ideas en Brandeis. Registraron su “impacto personal” y agregaron: “Quienes lo han visto y escuchado recuerdan el abundante humor, el dominio del método socrático, la equidad y generosidad en el debate, el dominio seguro de un vasto saber y la ilimitada curiosidad intelectual”. El sabor especial de 1970 puede aducirse de la dedicación de *Critical Interruptions* a dos figuras bastante dispares recientemente fallecidas. Una de ellas era Adorno. Había roto con Marcuse al negarse a ofrecer apoyo público a la Nueva Izquierda y al descartar la “pseudoactividad” que asociaba con la teatralización de las protestas estudiantiles. La otra figura a la que se dedicó *Critical Interruptions* jugó un papel más decisivo en “los movimientos de liberación de la vida cotidiana en el imperio americano”. Era Ho Chi Minh<sup>65</sup>.

Lo que aún no era evidente, en medio de los ramos académicos arrojados a Marcuse, era el eclipse de su carrera académica. *El hombre unidimensional* resultaría ser su último libro a gran escala y no lo consideró el mejor. Esa distinción la otorgó a *Eros y civilización*, que “proporciona la descripción más detallada de su visión de la liberación”, observó Douglas Kellner, el editor de los artículos de Marcuse. Por el contrario, “*El hombre unidimensional* proporciona el análisis más sistemático de Marcuse de las fuerzas de

---

<sup>65</sup> CLAUSSEN, Detlev. *Op. Cit.*, p. 337; LEISS, William & OBER, David. “Marcuse the Teacher” en: *Justice*, 8 de junio de 1965, p. 6; BREINES, Paul. “Editor’s Notes” en: *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse*. New York: Herder and Herder, 1970, p. xiii.

dominación”<sup>66</sup>. Esta es una paradoja que necesita elaboración. En las generalizaciones abreviadas que los historiadores aplican a las dos décadas, el diseño del autor debería haberse invertido. En una época de conformidad notoriamente marcada por el macartismo, *El hombre unidimensional* debería haber constituido el contraataque. En la década siguiente, cuando se expresaron las posibilidades emancipatorias enunciadas en la Declaración de Port Huron (1962), *Eros y civilización* debería haber reflejado fielmente el *Zeitgeist*. Los dos libros principales de Marcuse eran, por lo tanto, un contrapunto. Al contemplar la posibilidad de jugar después de que se haya abolido la escasez, *Eros y civilización* no menciona en absoluto a Marx. Al describir con qué eficacia el control burocrático ha permeado la textura misma de la sociedad moderna, *El hombre unidimensional* está mucho menos justificado al no hacer ninguna referencia a Weber.

Después de renunciar a Brandeis, Marcuse publicó solo ensayos, en su mayoría de carácter polémico en lugar de conceptual o analítico y libros breves. Entre estos últimos se encontraba *Un ensayo sobre la liberación* (1969), que logró unirse a *El hombre unidimensional* en la prohibición de importación a la Unión Sudafricana (la prohibición se levantaría en 1993). Tal atención lo honró. Pero “el único elemento genuinamente novedoso” en su pensamiento posterior, según el historiador Peter Clecak, fue la promesa de la contracultura, moviendo la historia en la dirección de la creatividad en oposición a la administración, la libertad en oposición al totalitarismo. Ya en 1973, Clecak predijo que la

---

<sup>66</sup> KELLNER, Douglas. “Introduction: Radical Politics, Marcuse, and the New Left” en: MARCUSE, Herbert. *The New Left and the 1960s*. New York: Routledge, 2005, p. 5.

reacción política de los años sesenta reduciría la influencia de Marcuse. “Su momento público ha pasado para siempre... Su trabajo consiste en un tejido de pronunciamientos y afirmaciones desnudas que trascienden los cánones habituales de argumento y evidencia”, concluyó Clecak. Pero ese momento público resultó ser inesperadamente enorme. Dentro de los cinco años posteriores a la publicación de *El hombre unidimensional*, se venderían alrededor de 200.000 copias y se traduciría a 16 idiomas. Por supuesto, no se puede saber con qué frecuencia se leyeron las copias que se compraron y cuántas se entendieron. El escepticismo ciertamente está justificado. Sin embargo, incluso Irving Kristol, que estaba a punto de formular la persuasión neoconservadora, admitió: “Es imposible no tomar a Marcuse en serio”<sup>67</sup>.

Hacia la segunda mitad de los años sesenta, el sorprendente surgimiento de una Nueva Izquierda internacional registraría la expansión de la influencia de Marcuse con una fuerza exponencial. Por ejemplo, se transformó inesperadamente en un epónimo en una carta que Samuel Beckett le escribió a Adorno, en la que el dramaturgo se refería a toda una generación de estudiantes manifestantes como “*Marcusejugend*” (Juventudes marcuseanas)<sup>68</sup>. Estaba en lo cierto, ya que el impacto de sus ideas fue más pronunciado entre los nuevos izquierdistas de su país natal que entre los estadounidenses. Pero entre los estudiantes universitarios

---

<sup>67</sup> CLECAK, Peter. *Op. Cit.*, pp. 213, 225-226; ARONOWITZ, Stanley. *Taking It Big: C. Wright Mills and the Making of Political Intellectuals*. New York: Columbia University Press, 2012, p. 237; KATZ, Barry. *Op. Cit.*, p. 168; KRISTOL, Irving. “The Improbable Guru of Surrealistic Politics” en: *Fortune* 80, 1969, p. 194.

<sup>68</sup> CLAUSSEN, Detlev. *Op. Cit.*, p. 338.

Europeos, su estatus icónico no se limitaba a Alemania. En 1968, en la cima del movimiento radical, los estudiantes que protestaban en la Universidad de Roma, por ejemplo, blandían carteles con los nombres aliterados de Marx, Mao y Marcuse<sup>69</sup>. También esa primavera, después de que el Generalísimo Francisco Franco cerrara tres universidades españolas en un esfuerzo por sofocar las protestas allí, los radicales le dijeron a un corresponsal de *Le Monde* en Madrid que buscaban inspiración en Sartre, en el intelectual del Partido Comunista francés Louis Althusser, en Ernesto ‘Che’ Guevara, y sobre todo [en] Herbert Marcuse<sup>70</sup>.

Nadie más podría igualar sus credenciales como catalizador teórico de la contracultura o, en palabras de Jürgen Habermas, como “el filósofo de la revuelta juvenil” (el tipo de apodo que Marcuse afirmaba despreciar). De hecho, negó haber servido como mentor de la Nueva Izquierda, que no necesitaba que nadie les dijera a sus cuadros “que protestaran contra una sociedad que diariamente revelaba su desigualdad, injusticia, crueldad y destructividad general”. Todo lo que hizo, afirmó, “fue [formular] y articular algunas ideas y objetivos que estaban en el aire en ese momento<sup>71</sup>. No le pareció del todo así al Vaticano, que lo acusó de ser un profesor del deseo y, por lo tanto, un peligro para la moral católica. Marcuse se había convertido en un

---

<sup>69</sup> ROTHMAN, Stanley & LICHTER, S. Robert. *Roots of Radicalism: Jews, Christians, and the New Left*. New York: Oxford University Press, 1982, p. 354; “One-Dimensional Philosopher” en: *Time* 91, 1968, p. 38.

<sup>70</sup> Cfr. CAUTE, David. *The Year of the Barricades: A Journey through 1968*. New York: Harper and Row, 1988, p. 81.

<sup>71</sup> Cfr. SPECTER, Matthew G. *Habermas: An Intellectual Biography*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 119; BRIGGS, Kenneth A. “Marcuse, Radical Philosopher, Dies” en: *New York Times*, 31 de julio de 1979; MAGEE, Brian. *Op. Cit.*, p. 45.

*cynosure* tal que el papa se sintió obligado a denunciarlo por su nombre, convirtiéndolo en el único miembro actual o pasado empleado en la Universidad de Brandeis a quien el papado alguna vez condenó explícitamente. En 1969, Pablo VI destacó a Freud y Marcuse, porque tenían una responsabilidad especial en la promoción de las manifestaciones “repugnantes y desenfrenadas” del erotismo, las “degradaciones animales, bárbaras e infrahumanas” que se “disfrazaban de libertad” y se envasaban como emancipación “de escrúpulos convencionales”<sup>72</sup>.

Tampoco parecía plausible el descargo de responsabilidad de Marcuse de que simplemente había puesto en circulación algunas ideas ampliamente difundidas en mayo de 1968, como descubrió Stephen Spender cuando visitó París. Buscando observar de cerca los hechos, Spender quedó algo sorprendido por el respeto con el que lo recibieron los estudiantes. El anciano poeta inglés, elegante y canoso, luchó por responder preguntas sobre las rebeliones en los campus de los Estados Unidos, como si fuera un emisario creíble de sus turbulentas universidades. Solo después, Spender, que había sido coeditor de *Encounter*, una revista subvencionada en secreto por la CIA, descubrió por qué lo trataban con tanta cortesía. Un estudiante le preguntó: “*Monsieur, Monsieur. Est-ce que c’est vrai que vous êtes Monsieur Marcuse?*”<sup>73</sup>

Incluso se esperaba que Sartre formara una opinión sobre *El hombre unidimensional*, que se publicó en una traducción francesa ese mismo mes. Hablando en el anfiteatro de la

---

<sup>72</sup> Cfr. “Pontiff Assails Eroticism Again” en: *New York Times*, 2 de octubre de 1969, p. 23.

<sup>73</sup> SPENDER, Stephen. *The Year of the Young Rebels*. New York: Random House, 1969, pp. 52-53; COSER, Lewis A., *Op. Cit.*, p. 100.



Sorbona el 20 de mayo de 1968, a Sartre se le preguntó inevitablemente sobre las opiniones de Marcuse (cuya reseña de *El ser y la nada* había aparecido exactamente dos décadas antes).

Marcuse cree que los únicos elementos que pueden cambiar una sociedad son los marginales —respondió Sartre—. ‘Nuestra esperanza solo puede provenir de los desesperanzados’, escribe en su último libro, *El hombre unidimensional*. No solo estoy de acuerdo con él —añadió el pensador francés—, sino que creo que ese es uno de los significados detrás de las revueltas estudiantiles.

Sartre debe haber leído *El hombre unidimensional* con bastante prisa. La declaración que citó es una que Marcuse atribuye a Walter Benjamin y Sartre de alguna manera logró tergiversarla. “Solo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”<sup>74</sup>, que era el credo de Benjamin, significa lo contrario de lo que afirmaba Sartre. El final del libro expresa la fe en que el cambio político surgiría de fuentes de compromiso (una vanguardia, por así decirlo) actuando contra viento y marea en nombre de electorados afligidos por el pesimismo y la pasividad.

Pero las probabilidades aumentaron aún más en la década de 1970, cuando Termidor se dispuso a neutralizar, si no deslegitimar, el tenor utópico de finales de la década de 1960. El 23 de agosto de 1971, un abogado corporativo llamado Lewis F. Powell Jr. presentó a la Cámara de Comercio un memorando (filtrado al columnista Jack Anderson) en el que proponía montar una defensa política e ideológica del capitalismo mucho más vigorosa. “El campus es la fuente

---

<sup>74</sup> Cfr. COHEN-SOLAL, Annie. *Op. Cit.*, p. 463; MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 1993, p. 286; KATZ, Barry. *Op. Cit.*, p. 185.

individual más dinámica” del “ataque al sistema empresarial”, afirmó Powell. Solo proporcionó un nombre al asignar la responsabilidad de los ataques académicos al mercado: el “marxista” Herbert Marcuse<sup>75</sup>. Puede haber sido una coincidencia que dos meses más tarde, tras la muerte del juez Hugo L. Black, el presidente Nixon nominara a Powell a la Corte Suprema, para suceder al ex New Dealer. El memorando de Powell representó un episodio final en la estela de sospechas que perseguía a Marcuse. Cuando se unió a la Escuela de Frankfurt tras su traslado a Ginebra, suscitó dudas debido a su aprendizaje con Heidegger, un miembro del Partido Nazi. Debido a la pertenencia de Marcuse a la Escuela de Frankfurt, su neomarxismo generó el interés del FBI en su trabajo en Washington. Debido a que había servido en una agencia de inteligencia en tiempos de guerra que buscaba derrotar a los nazis, elementos de la Nueva Izquierda lo acusaron de ser un agente de la CIA.

Sin embargo, el legado de sospechas que lo ensombrecía aparentemente tuvo poco efecto en su objetivo. La disposición afable y serena que exudaba Marcuse tampoco se alteró en el centro de atención. Se había vuelto casi tan famoso como Eleanor Roosevelt y Leonard Bernstein. Sin embargo, Marcuse “no ha cambiado en absoluto. Carece por completo de presunción y de pretensiones”, escribió Adorno en 1968. Stuart Hughes estuvo de acuerdo y comentó que:

Para un pensador que había vivido la mayor parte de su vida madura en una oscuridad casi total —y que había sido

---

<sup>75</sup> POWELL JR., Lewis F. “Confidential Memorandum: Attack of American Free Enterprise System” to Eugene B. Sydnor Jr., Chairman, Educational Committee, U.S. Chamber of Commerce, 23 de Agosto de 1971, [www.reclaimdemocracy.org/powell\\_memo\\_lewis](http://www.reclaimdemocracy.org/powell_memo_lewis) (consultado el 31 de julio de 2013).

conocido en los círculos intelectuales durante poco más de diez años —, la repentina transición a la fama internacional bien podría haber sido desorientadora [...] Marcuse lo llevó con gracia; su éxito no lo cambió.

El historiador Jeffrey Herf, que obtuvo su doctorado en sociología en Brandeis, escuchó a Marcuse pronunciar su último discurso público en Frankfurt en 1979. Pertenecía, se dio cuenta Herf, a la “gran generación de filósofos marxistas occidentales”, fiel a la vocación del “intelectual políticamente comprometido y profundamente culto”<sup>76</sup>. Su muerte más tarde ese año se convirtió en noticia de primera plana en el *New York Times*.

Tal vez una explicación de la seguridad imperturbable, del aplomo que exhibió Marcuse en la oscilación de las sombras a la luz de los focos procedía, bastante sorprendentemente, de una disposición grotesca. Su personalidad desarmó a quienes no les gustaba su política y le otorgó el equilibrio que lo ayudó a adaptarse a diversas circunstancias, incluida la academia. “Era un humor reconociblemente judío compuesto de aceptar lo peor mientras se reía de su incongruencia”, señaló Hughes. “‘*Unglaublich!*’ — increíble — exclamaba, sacudiendo su despeinada melena aún dorada con fingido asombro”. Ese adjetivo a menudo se aplica a lo que el narrador en una novela de Philip Roth considera adecuado etiquetar como “el enloquecido indígena

---

<sup>76</sup> Carta de Theodor W. Adorno a Jason L. Saunders, 18 de septiembre de 1968 en: MARCUSE, Herbert. *The New Left and the 1960s*. New York: Routledge, 2005, pp. 120-121; HUGHES, H. Stuart. *Op. Cit.*, 1975, pp. 181-182; HERF, Jeffrey. “The Critical Spirit of Herbert Marcuse” en: *New German Critique* 18, 1979, pp. 24-27.

americano"<sup>77</sup>. En una nación donde la dislocación y la desorientación parecen tan arraigadas y donde se puede esperar lo inesperado, lo *unglaublich* también caracterizó la carrera de Herbert Marcuse.

---

<sup>77</sup> HUGHES, H. Stuart. *Op. Cit.*, 1990, pp. 184, 191-192; ROTH, Philip. *American Pastoral*. Boston: Houghton Mifflin, 1997, p. 86.



## ¿Qué tan utópico es Marcuse?\*

El ascenso de Herbert Marcuse de la relativa oscuridad de sus primeros sesenta y cinco años a una posición como uno de los seductores de jóvenes favorito de los medios no ha estado exento de costos. La difusión de sus ideas ha traído consigo su inevitable dilución. A través de lo que los franceses, en una frase deliciosa, llaman “la *drugtorisation* de Marcuse”, él mismo se ha convertido en una especie de mercancía. Ningún artículo sobre la Nueva Izquierda está completo sin una mención ritual de su nombre: ninguna discusión sobre la “contracultura” se atreve a ignorar su mensaje de liberación. Sin embargo, lo que se ignora en general son las raíces de sus argumentos, que están demasiado arraigados en una tradición ajena al pensamiento de la mayoría de los estadounidenses como para que sea probable una comprensión indolora. Después de todo, es mucho más fácil leer el desafortunado ensayo “La tolerancia represiva” que luchar con las sutilezas conceptuales y la impenetrabilidad estilística de *Razón y revolución*. Como resultado, Marcuse sigue siendo en gran medida *Cet Incon-*

---

\* “How Utopian Is Marcuse?” se publicó por primera vez en FISCHER, George. (Ed.). *The Revival of American Socialism: Selected Papers of the Socialist Scholars Conference*. New York: Oxford University Press, 1971, pp. 244-256. Posteriormente, apareció una traducción al castellano bajo el título “Metapolítica de la utopía” en: JAY, Martin. *Exilios permanentes. Ensayos sobre la migración intelectual alemana en Estados Unidos*. Buenos Aires: El Cuenco de plata, 2017 (N. de los T.)

*nu*, como subtítulo la revista francesa *La Nef*<sup>1</sup> en uno de sus números dedicado a él. Por supuesto, una exploración completa de los fundamentos de su pensamiento está más allá del alcance de este ensayo. Sin embargo, tal vez se pueda comenzar investigando un aspecto de su pensamiento que ha cobrado cada vez más importancia en los últimos años: su dimensión utópica.

Como se ha observado a menudo, la teoría marxista se ha negado rotundamente a engrasar un modelo para la sociedad poscapitalista. La tensión historicista en el propio pensamiento de Marx estuvo siempre en tensión con su antropología filosófica implícita. Los intentos ocasionales de describir al “hombre socialista” por parte de sus sucesores generalmente se han visto frustrados por el reconocimiento de que tendrá que definirse a sí mismo en un proceso de autocreación que no puede describirse de antemano. Pocos pensadores marxistas o neomarxistas han sido tan sensibles a esta prohibición historicista de postular una naturaleza humana normativa como los de la llamada “Escuela de Frankfurt” del *Institut für Sozialforschung*, con la que Marcuse estuvo asociado durante la década de 1930.

La renuencia del Instituto a sugerir cualquier cosa que pudiera tomarse como una visión universal de la esencia del hombre incluso le impidió aceptar sin reservas las implicaciones antropológicas de los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx cuando fueron recuperados a principios de los años treinta. No es insignificante que Theodor W. Adorno, quien hasta su muerte fue el director del Instituto, eligió la música, el menos figurativo de los modos estéti-

---

<sup>1</sup> *Marcuse: Cet Inconnu. La Nef* 36, 1969.

cos, como el medio a través del cual examinó la cultura burguesa y buscó allí rastros de su negación trascendente. En años recientes, Max Horkheimer, más que nadie responsable de la génesis de la “teoría crítica” del Instituto, ha llegado a creer que esta negativa a imaginar la “otra” sociedad más allá del capitalismo no está ajena a la prohibición judía de nombrar o describir a Dios.

Cualquiera que sea la fuente del tabú, de las principales figuras relacionadas con la Escuela de Frankfurt, solo Marcuse se ha atrevido en los últimos años a romperlo. Solo Marcuse ha tratado de decir lo indecible en un esfuerzo cada vez más urgente por reintroducir un molde utópico a la teoría socialista. *Eros y civilización* fue su primer intento de delinear los contornos de la sociedad más allá de la dominación represiva. *Un ensayo sobre la liberación* va aún más lejos al afirmar explícitamente la necesidad de una nueva antropología filosófica, un “fundamento biológico” para el socialismo. La transición deseada, argumenta, es de Marx a Fourier, del realismo al surrealismo<sup>2</sup>. El fracaso del socialismo, parece estar diciendo, ha sido el fracaso de la imaginación.

Al ponerse conscientemente el manto utópico, Marcuse ha provocado el desdén de los “realistas” tanto en el campo socialista como en el capitalista. Sin embargo, al hacerlo, ha ayudado a dar sustancia y dirección a los anhelos incipientes de aquellos insatisfechos con lo que ven como la elección de Hobson entre el socialismo autoritario y el capitalismo avanzado represivo. Si bien sus críticas a estas dos sociedades son bien conocidas, la alternativa utópica

---

<sup>2</sup> MARCUSE, Herbert. *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz, 1969, p. 29.



que ha proyectado ha sido comparativamente ignorada. Solo sus elementos psicoanalíticos, el objetivo de una sociedad libre de “represión excedente” históricamente fundamentada y el “principio de actuación” —una especie de ética protestante generalizada— han sido discutidos con algún rigor. Se ha prestado mucha menos atención a sus fuentes filosóficas. Solo al examinarlas se pueden comprender adecuadamente las implicaciones políticas de la visión de Marcuse.

Aquellos familiarizados únicamente con los escritos de Marcuse en inglés a menudo se sorprenden al saber que antes de unirse al Instituto en Frankfurt en 1932 pasó varios años con Martin Heidegger en Friburgo. Durante este período, intentó reconciliar la fenomenología existencial de Heidegger con el materialismo histórico<sup>3</sup>, anticipándose en cierto sentido a lo que intentarían hacer Merleau-Ponty y Sartre después de la guerra. Los detalles de su intento no deben preocuparnos ahora<sup>4</sup>. Lo que es importante señalar para nuestros propósitos es que, como ha sugerido Alfred Schmidt, el marxismo le sirvió como una “filosofía positiva” que respondía a la pregunta de Heidegger: “¿Qué es la existencia auténtica y cómo es posible la existencia auténtica?” Para Marcuse, el hombre puede existir auténticamente solo mediante la realización de actos radicales, solo mediante la participación en la *praxis* de la propia creación. El

---

<sup>3</sup> Cfr. MARCUSE, Herbert. “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” en: *Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2010.

<sup>4</sup> Para una discusión de este problema Cfr. SCHMIDT, Alfred. “Existential-Ontologie und Historischer Materialismus bei Herbert Marcuse” en: HABERMAS, Jürgen. (Ed.). *Antworten auf Herbert Marcuse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

hombre solo es hombre como sujeto autónomo, nunca como predicado contingente. La “situación fundamental” marxista, argumentó, es aquella en la que el hombre históricamente consciente realiza actos radicales para vivir auténticamente.

Aunque abandonó gran parte de la terminología de Heidegger y se alejó de su enfoque ontológico de la historia durante su permanencia en el Instituto, Marcuse nunca abandonó por completo su convicción de que el hombre libre es el hombre que puede crearse a sí mismo a través de la praxis radical. Podría agregarse entre paréntesis que la influencia de Heidegger también ha persistido de otra manera. La actitud tan debatida de Marcuse hacia la tecnología (se le ha acusado de ser todo, desde un ludita romántico hasta un determinista tecnológico) debe mucho a la hostilidad de Heidegger hacia el *logos* tecnológico, que interpretó como un alejamiento de las ideas básicas de los presocráticos, un proceso que comenzó siglos antes de que la tecnología misma lograra su dominio sobre la naturaleza y el hombre. En *El hombre unidimensional*, Marcuse se apropia abiertamente de un pasaje del *Holzwege* de Heidegger para atacar el “*a priori* tecnológico”<sup>5</sup>.

Aun así, sería un grave error descartar a Marcuse como un existencialista ataviado con vestiduras marxistas, como lo han hecho algunos de sus críticos de izquierda. Cualquiera que sea su deuda con Heidegger, nunca abandonó su creencia en la necesidad de una teoría racional o su convicción en la validez de los valores más allá de la experiencia. De hecho, entre sus críticas más devastadoras se

---

<sup>5</sup> MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Editorial Ariel, 2005, p. 181.

encuentra un ataque al existencialismo político antinormativo del filósofo político pronazi Carl Schmitt<sup>6</sup> (por supuesto, no existe una conexión necesaria entre las posiciones filosóficas conocidas colectivamente como existencialistas y su contraparte política, aunque en el triste caso de Heidegger, sus simpatías nazis no pueden desvincularse totalmente de su filosofía).

Si existe un paralelo izquierdista con Schmitt y su decisionismo, se puede encontrar en aquellos que colapsarían la teoría en una *praxis* sin mediación. La manifestación más reciente de esta posición básicamente anarquista es la facción “Weatherman” de los Estudiantes por una Sociedad Democrática. Aunque Marcuse siempre ha advertido contra la separación total de la teoría y la *praxis*, en ningún momento ha abogado por la acción como suficiente en sí misma. La meta puede ser la unidad de pensamiento y acción, pero en este momento histórico su relación es necesariamente problemática. Declarar su unidad como ya existente es caer presa de la ideología. Es solo como una esperanza utópica que la coordinación de la acción autocreadora y la teoría racional debe entenderse en el trabajo de Marcuse.

Si un elemento de su visión utópica es un énfasis en la *praxis* radical como comportamiento auténtico, hay otra tensión más importante. Aquí es evidente su distanciamiento del existencialismo de todo tipo. Esto es especialmente claro si se compara con la posición adoptada por Sartre en uno de los textos existencialistas clásicos, *El ser y*

---

<sup>6</sup> MARCUSE, Herbert. “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado” en: *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1969.

*la nada*. El tema relevante aquí es la posibilidad de la reconciliación de los opuestos que debe enfrentar cualquiera que trabaje dentro de un marco hegeliano. En *El ser y la nada* la dialéctica de fuerzas opuestas queda inevitablemente truncada; el poder redentor de la síntesis es finalmente negado como posible final del proceso histórico. En y para sí, la variación de Sartre sobre el tema del sujeto y el objeto, no se puede reconciliar. “El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro”<sup>7</sup>. Aquí podría agregarse que el aforismo familiar de Sartre en *A puerta cerrada* insiste en el mismo punto: “el infierno son los otros”<sup>8</sup>. Los antiguos colegas de Marcuse en el *Institut für Sozialforschung*, Horkheimer y Adorno, llegan a conclusiones similares a regañadientes en su trabajo tardío. *Dialéctica negativa*, la última gran obra de Adorno, subraya la no identidad y la importancia de la negación como último refugio de la libertad. “El todo es lo no verdadero”<sup>9</sup>, escribió en otro lugar. Y en la década de 1960, Horkheimer volvió a interesarse por Schopenhauer y su negación pesimista de que el mundo pueda hacerse racional.

Marcuse, por su parte, no está de acuerdo tanto con la lúgubre reducción del hombre a una “pasión inútil” en *El ser y la nada* como con el énfasis en la no identidad de sujeto y objeto en la obra de las otras figuras destacadas de la Escuela de Frankfurt. Tan a menudo criticado por su “pesimismo”, Marcuse mantiene la creencia en todo su trabajo

---

<sup>7</sup> SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1993, p. 389.

<sup>8</sup> SARTRE, Jean-Paul. *La puta respetuosa. A puerta cerrada*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 135.

<sup>9</sup> ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. Madrid: Ediciones Akal, 2006, p. 55.

de que la verdadera reconciliación, aunque frustrada en la falsa armonía de la sociedad contemporánea, es de hecho una posibilidad. Esto no quiere decir, por supuesto, que crea que la síntesis ya se ha logrado, como siempre han supuesto los hegelianos de derecha. Firmemente arraigado en la tradición marxista como está, Marcuse se apresura a señalar que las condiciones sociales, detrás de la fachada de la unidimensionalidad, siguen siendo fundamentalmente contradictorias y antagónicas. Puede que el conflicto de clases no sea la forma en que se manifiesta ahora la contradicción, pero no ha surgido una clase universal en la que todos los antagonismos se hayan resuelto dialécticamente. La integración, como él la ha usado, no significa verdadera armonía. Por otro lado, sí cree que por primera vez existen condiciones previas, creadas paradójicamente por la tecnología cuyos otros efectos tanto le desagradan, que hacen que las perspectivas de reconciliación sean favorables. Con el fin de la escasez, así reza el conocido argumento de *Eros y civilización*, la necesidad del hombre de reprimirse a sí mismo en aras del trabajo productivo ya no es vinculante. Las posibilidades utópicas ya no son quiméricas.

Entonces, ¿qué entiende Marcuse por reconciliación? ¿Qué es esta verdadera armonía que él busca con tanto fervor? Aquí, más que en ningún otro lugar, revela sus raíces en la tradición idealista alemana. Incluso se podría aventurar la observación de que ha sucumbido al atractivo de Grecia y su supuesta serenidad cultural que tuvo una enorme influencia en la filosofía alemana durante su período clásico, como ha demostrado E. M. Butler en su magistral obra *La tiranía de Grecia sobre Alemania*. La imagen de los griegos que era tan poderosa no era la de una nación

de dramas, sino la de un pueblo en un estado de plenitud pre-alienado que Winckelmann introdujo en la mente alemana en el siglo XVIII. En su ensayo “Filosofía y teoría crítica”, que apareció por primera vez en la revista del Instituto en 1937, Marcuse escribió:

Bajo el título de razón [la filosofía] concibió la idea de un ser genuino en el que estuvieran reunidas todas las oposiciones fundamentales (entre sujeto y objeto, esencia y fenómeno, pensamiento y ser). A esta idea estaba vinculado el convencimiento de que el ente no es inmediatamente racional, sino que ha de ser racionalizado [...] en su estadio supremo: en tanto verdadera realidad, el mundo no se opone al pensamiento del hombre como mera objetividad, sino que el ser concebido por este último se convierte en concepto. Se considera que el mundo posee una estructura que es accesible a la razón, que está referida a esta última y que es dominable por ella<sup>10</sup>.

He aquí, pues, la creencia de que la identidad entre el pensamiento y el ser —Marcuse claramente entiende por ello ser-en-el-mundo y relaciones sociales—, pueden establecerse sobre la base de una racionalidad compartida. En ningún momento, sin embargo, implica que el individuo deba ser sacrificado al todo en nombre de una realidad objetiva hipostasiada. En su artículo “A propósito de la crítica del hedonismo”, escrito para el Instituto en 1938, enfatiza la función de las filosofías hedonistas en la preservación de la afirmación de la felicidad humana personal contra las demandas de totalidades dominantes como el Estado. Aquí existe en embrión el énfasis en la gratificación

---

<sup>10</sup> MARCUSE, Herbert. “Filosofía y teoría crítica” en: *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1969, p. 80.

sensual que se desarrolló en su trabajo de posguerra sobre Freud.

Sin embargo, Marcuse siempre ha tenido cuidado de evitar abogar por la simple libertad sexual como respuesta a la represión social, como hizo en ocasiones Wilhelm Reich.

En la imagen terrible del hombre que se dedica desenfrenadamente al placer —escribió—, que se entrega solo a sus necesidades sensuales, se oculta la separación entre las fuerzas espirituales de la producción y las materiales, entre el proceso de trabajo y el proceso de consumo. Uno de los presupuestos de la libertad es la superación de esta separación<sup>11</sup>.

El fin de la dicotomía entre la cultura internalizada y espiritualizada y la actividad material y sensual en el mundo “real” es, por lo tanto, parte de su visión utópica. El énfasis aquí en reconciliar producción y consumo presagia su uso posterior del “impulso de juego” de Schiller en *Eros y civilización*. El arte y la tecnología deben finalmente converger; el logos de la gratificación debe ir unido a una tecnología liberada de su proyecto de dominación.

En el pensamiento de Marcuse, el impulso hacia la armonía se demuestra aún más en su tratamiento del tiempo. En *Eros y civilización* destaca la función de la memoria, de “recordar” lo que está escindido, como vehículo de liberación. Olvidar es perdonar las injusticias del pasado.

Desde el mito de Orfeo hasta la novela de Proust, la felicidad y la libertad han sido ligadas con la idea de la recuperación

---

<sup>11</sup> MARCUSE, Herbert. “A propósito de la crítica del hedonismo” en: *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1969, pp. 124-125.

del tiempo [...] el recuerdo solo nos da el goce sin la angustia por su brevedad, y así nos da una duración imposible de otra manera. El tiempo pierde su poder cuando el recuerdo redime al pasado<sup>12</sup>.

Y en su ensayo “La idea del progreso a la luz del psicoanálisis” esboza más explícitamente una idea utópica de la temporalidad. “El tiempo ya no aparecería lineal, como una línea eterna o como una curva eternamente creciente, sino como un curso circular, como retorno, tal como en definitiva todavía fue imaginado por Nietzsche, como ‘eternidad del placer’”<sup>13</sup>.

Hay más que un poco de la tiranía de Grecia, o al menos la idea griega del tiempo cíclico, en todo esto, sin mencionar la influencia de uno de los colegas de Marcuse en el *Institut für Sozialforschung*, Walter Benjamin. En sus “Tesis sobre el concepto de historia”, Benjamin desarrolló el ideal de “*Jetztzeit*” (tiempo del ahora)<sup>14</sup> como una explosión mística en el continuo de la historia, una especie de tiempo mesiánico cualitativamente diferente de la experiencia temporal vacía, lineal e incumplida de los hombres ordinarios. A Marcuse siempre le ha gustado citar la observación de Benjamin de que en 1830 los revolucionarios de París dispararon contra los relojes públicos para detener el tiempo. Las implicaciones de esta forma de pensar parecerían descaradamente escatológicas. Pero Marcuse, al ser interrogado sobre este punto, ha negado cualquier intención

---

<sup>12</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Barcelona: Editorial Ariel, 2002, p. 215.

<sup>13</sup> MARCUSE, Herbert. “La idea del progreso a la luz del psicoanálisis” en: *Psicoanálisis y política*. Barcelona: Ediciones Península, 1973, p. 109.

<sup>14</sup> BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, p. 28.



escatológica. La historia continuará, ha dicho, salvo un desastre nuclear. Y, sin embargo, seguiría de una forma muy distinta a como se ha vivido hasta ahora. Lo que estará particularmente ausente es el conflicto, la lucha, la disputa, en resumen, todas las cosas que han caracterizado la historia occidental durante milenios. En sus propias palabras, Marcuse desea la “pacificación de la existencia”. La gratificación y la receptividad sensual son los rasgos de su nuevo esteticismo. A diferencia de Marx, o al menos del Marx maduro, Marcuse cree que el trabajo puede ser abolido. Como Marx era más pesimista en este punto, nunca creyó que pudiera lograrse la identidad completa de los procesos de producción y consumo. De hecho, Marx ni siquiera aceptó completamente la noción hegeliana de identidad de sujeto y objeto a la que parece haber regresado Marcuse<sup>15</sup>.

El único lugar de sus escritos donde Marcuse muestra una cautela similar es en su crítica de Norman O. Brown, cuyo misticismo exige la negación total del *principium individuationis*.

Eros vive en la división y en la frontera entre sujeto y objeto, entre hombre y naturaleza [...] La unidad del sujeto y del objeto es el distintivo del idealismo absoluto; no obstante, incluso Hegel conserva la tensión entre ambos, la distinción<sup>16</sup>.

En otro lugar, Marcuse apoya una teoría de la identidad que, aunque exige la preservación del individuo, es apenas

---

<sup>15</sup> Cfr. SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI Editores, 2011.

<sup>16</sup> MARCUSE, Herbert. “El amor mistificado: Una crítica de Norman O. Brown” en: *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 1971, pp. 88-89.

menos utópica que la de Brown. No es insignificante que Ernst Bloch, cuya creencia animista en la resurrección de un nuevo sujeto natural lo señala como un destacado teórico de la identidad, abrazó a Marcuse en una conferencia en Yugoslavia en 1968 y lo recibió nuevamente en las filas de los optimistas utópicos de la década de 1920. De hecho, sería tentador decir que Marcuse se ha rendido a lo que Freud llamó el “Principio de Nirvana”, el anhelo por el fin de la tensión que es la vida, si Marcuse no estuviera tan seguro de que la vida con un mínimo de tensión es una posibilidad<sup>17</sup>.

Estas son entonces las dos tensiones en la visión de Marcuse de la sociedad liberada: primero, el énfasis en la acción radical, en el hecho, en la autocreación como el único modo de ser auténtico; y segundo, la unidad de los opuestos, la verdadera armonía de la existencia pacificada, el fin del conflicto y la contradicción. El único tema es básicamente activo, incluso podría decirse prometeico, para usar la metáfora favorita del propio Marx; el otro bastante más pasivo, órfico en el sentido en que Marcuse interpreta a Orfeo en *Eros y civilización*: como el cantor de la alegría y la plenitud. Y ambos, ha argumentado convincentemente,

---

<sup>17</sup> En *Eros y civilización*, escribe Marcuse: “El instinto de la muerte opera bajo el principio del Nirvana: tiende hacia ese estado de ‘constante gratificación’ donde no se siente ninguna tensión [...] Si el objetivo básico del instinto no es la terminación de la vida sino del dolor —la ausencia de la tensión— paradójicamente, el conflicto entre la vida y la muerte se reduce más conforme la vida se aproxima más al estado de gratificación [...] Conforme el sufrimiento y la necesidad retroceden, el principio del Nirvana puede llegar a estar reconciliado con el principio de la realidad. La atracción inconsciente que lleva al instinto hacia un ‘estado anterior’ sería contraatacada efectivamente por el gusto obtenido en el estado de vida alcanzado” MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2002, pp. 216-217.

son negados y frustrados en el mundo contemporáneo del capitalismo represivo y el socialismo autoritario.

Si las dos cepas son o no compatibles es un problema que Marcuse no parece haber resuelto en detalle. Podría decirse que la *praxis* radical es simplemente el medio para lograr el avance revolucionario que conduce a la pacificación de la existencia. Sin embargo, esto no funciona debido a la insistencia de Marcuse en que la acción de autocreación es el único modo auténtico de ser. Otra solución posible sería dividirlo en un Marcuse “temprano” y uno “tardío”, como se hace a veces con Marx, con el resultado de que un Marcuse heideggeriano es de alguna manera suplantado por uno hegelianizado bajo la influencia de Horkheimer y el *Institut*. Además de ser demasiado esquemática, esta solución no hace justicia a la mezcla de ambas cepas en su obra. Quizá parece mejor dejar este problema diciendo que Marcuse, como tantos otros pensadores de talla, tiene tensiones no resueltas en su pensamiento. Como era de esperar, las implicaciones políticas que se pueden extraer de estas tendencias en conflicto no son más simples. Es a estas a las que nos dirigimos ahora.

En su tratamiento del concepto de existencia auténtica de Heidegger, Marcuse criticó la cualidad abstracta y no dialéctica de la idea de la historia de su maestro. No todo el mundo, argumentó, estaba en condiciones de realizar los actos radicales que constituyen un comportamiento auténtico. En esta etapa del desarrollo del hombre, afirmó Marcuse, solo el proletariado es el verdadero actor en el escenario histórico debido a su papel crucial en el proceso de producción. Ignorar la importancia de las diferencias de clase sería retirarse al idealismo. La indiferencia de Hei-

degger por el curso real de la historia no estaba ajena a la ideología *völkische* de la *Gemeinschaft* nacional que trasciende las contradicciones sociales.

Desde 1928, por supuesto, muchas cosas han sucedido para castrar el potencial revolucionario de la clase obrera, especialmente en los Estados Unidos a los que Marcuse huyó en 1934. Para consternación de aquellos que aún romantizan al proletariado, él fue uno de los primeros en enfrentar las implicaciones de su integración. Aunque recientemente ha visto evidencia de grietas en la unidimensionalidad del sistema en la protesta estudiantil y los rumores de lo que Marx habría descartado como *lumpenproletariat*, en ningún momento ha confundido estas fuerzas con un nuevo proletariado o un nuevo sujeto histórico. Como resultado, ha sido el objetivo frecuente de otros teóricos de la izquierda que ven la agitación de nuevas fuerzas “negativas” en la sociedad, como la alienada “nueva clase trabajadora” de obreros de cuello blanco y técnicos. Quienquiera que tenga razón, es importante señalar que Marcuse siempre ha identificado a los autores de la acción auténtica con un grupo histórico específico. Ignorar el elemento histórico en su énfasis “existencialista” sobre la *praxis* es, por lo tanto, falsificar su análisis. Aunque a menudo se ha acusado a Marcuse de anarquismo —pensadores tan dispares como Hans Heinz Holz y George Lichtheim lo han acusado de esto<sup>18</sup> y, de hecho, hay un elemento anarquista en su obra en el sano sentido de desconfiar de las organizaciones rígidas—, esta sería una grave acusación y sería un error

---

<sup>18</sup> Cfr. HEINZ HOLZ, Hans. *Utopia und Anarchismus*. Cologne: Pahl Rugenstein, 1968; LICHTHEIM, George. “From Marx to Hegel: Reflections on Georg Lukács, T. W. Adorno, and Herbert Marcuse” en: *Tri-Quarterly* 12, 1968.

interpretarlo como un defensor del activismo indiscriminado o del decisionismo político. Esa ala del movimiento estudiantil que toma su nombre como justificación de tal actividad está aplicando mal sus enseñanzas, al menos en la medida en que descuida su énfasis en las posibilidades históricas presentes.

Sin embargo, existe una interpretación plausible de Marcuse en este nivel. Si el llamado elemento existencialista de su visión utópica no debe interpretarse como una justificación de la negación indeterminada del sistema, ¿qué pasa con el otro tema central de su obra, el anhelo de armonía y reconciliación de las contradicciones dialécticas? Aquí las implicaciones son mucho más problemáticas. En su análisis de la estética de Marcuse, Herbert Read ha argumentado que el logro de una sociedad racional no terminaría con la necesidad del arte, como ha insinuado Marcuse<sup>19</sup>. Si en nuestra propia sociedad irracional el arte proporciona *une promesse de bonheur*, una promesa de felicidad incumplida, como argumentó Marcuse, no hay razón necesaria para suponer que una nueva sociedad, por más racional que sea, podría satisfacer todas las necesidades de los hombres o acabaría con todos sus miedos. Sobre todo, el misterio de la muerte y la arbitrariedad del sufrimiento harían de la existencia humana un tema permanente de la imaginación estética. El eterno retorno es atravesado para siempre por el tiempo lineal de los hombres mortales que nacen y finalmente deben morir.

---

<sup>19</sup> Cfr. READ, Herbert. "Rational Society and Irrational Art" en: WOLFF, Kurt & MOORE, Barrington. (Eds.). *The Critical Spirit*. Boston: Beacon Press, 1967.

Si Marcuse va demasiado rápido para suponer que el arte sería superado en una sociedad racional, también, y este es un punto de vital importancia, es demasiado apresurado para suponer que la política sería superada en una gran síntesis de diferencias. El cacareado sistema estadounidense de la política pluralista puede ser una máscara para la manipulación y los intereses particulares, como siempre ha argumentado, pero el pluralismo como tal es la esencia misma de la política. La creencia de que el conflicto político es un fenómeno epidémico de las contradicciones económicas y sociales es una falacia que finalmente debe ser desterrada. Lo que los checos intentaban decir en parte, antes de perder la oportunidad de decir algo, era que la política, en el sentido de reajustar las prioridades y superar la competencia por el poder, no termina cuando se socializa una economía. Además, la expectativa de que la tensión internacional terminará cuando el mundo entero se vuelva socialista es una esperanza que se ahogó en las aguas del río Ussuri con el choque chino-soviético.

Así, al plantear una utopía de la identidad en la que se superen todas las contradicciones, Marcuse muestra esa hostilidad básica hacia la política que ha sido la maldición de demasiados pensadores alemanes durante demasiados años. Sus efectos se derraman en el único tipo de acción política que sanciona hoy: el Gran Rechazo, un rechazo total a la mecánica del cambio político que presenta el sistema. Aunque en gran medida es una respuesta a la tristemente cierta observación de que el sistema con demasiada frecuencia no cumple lo que promete, también es un reflejo de su rechazo más básico a la política como tal. El resultado inevitable de esta actitud, si se quiere evitar el quietismo apolítico, es lo que los franceses llaman la políti-

ca de empeorar las cosas: la esperanza apocalíptica de que del caos total surgirá un cambio total. La metapolítica, más que la verdadera actividad política, se convierte en el único modo auténtico de comportamiento revolucionario. Al final, tal vez todo sea reducible a esa “estetización” de la política contra la que Walter Benjamin tan seriamente advirtió<sup>20</sup>. Paradójicamente, el optimismo radical de la visión utópica de Marcuse es la contrapartida dialéctica de la resignación sobre las posibilidades de cambio dentro o fuera del sistema que le ha valido tantos insultos por parte de los liberales y la izquierda ortodoxa.

Por lo tanto, es irónico que la corriente existencialista en el pensamiento de Marcuse, que a veces se cita como la fuente de sus impulsos anarquistas, sea menos influyente en la promoción de la política antipolítica que la corriente idealista. Es casi como si Marcuse hubiera olvidado su moderación del elemento ahistórico en el pensamiento de Heidegger en su creencia de que la utopía metapolítica está a la vuelta de la esquina. Cosificar el *statu quo* y rechazar cualquier medio de cambio real excepto el colapso repentino y total del sistema, es saltar fuera de la historia. No es casualidad que Marcuse se haya dedicado cada vez más en sus obras posteriores a citar a otro gran desertor del curso mundano de la historia, Friedrich Nietzsche.

Quizás el elemento menos histórico de su obra es la noción de que la abolición del trabajo y su reemplazo por el juego, en el sentido de Schiller de la sensualidad no reprimida reconciliada con el “orden de la libertad”, sería el sello distintivo de la nueva era de la escasez, una tarea que

---

<sup>20</sup> BENJAMIN, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Editorial Ítaca, 2003, p. 96.

no es tan fácil de lograr como él cree, es una caña delgada sobre la cual basar el fin de las contradicciones sociales, políticas y psicológicas. Aquí, curiosamente, Marcuse se muestra más allá de Marx y en deuda con él. Trasciende la postura relativamente cautelosa de Marx, como se mencionó antes, al argumentar que el trabajo puede ser abolido, sin embargo, al darle tanto peso a esa abolición, revela su deuda con la convicción de Marx de que el trabajo es la actividad básica de la vida humana y podría argumentarse que está realmente en el mismo eje conceptual que el trabajo, aunque en el otro extremo<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Cuando Marcuse enfatizó por primera vez la centralidad ontológica del trabajo en uno de sus primeros ensayos heideggerianos, su actitud hacia el juego fue menos favorable que en *Eros y civilización*. En el juego, argumentaba, se suspende el dominio del mundo objetivo sobre el sujeto libre. Así, a diferencia del trabajo, el juego no produce objetivaciones permanentes. No tiene duración esencial, existiendo en el “entre” que separa la verdadera *praxis*. Tampoco expresa la naturaleza esencialmente histórica del hombre. “El hombre llega a ser históricamente real y consigue su posición determinada en el acontecer histórico solo y primeramente en el trabajo” MARCUSE, Herbert. “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo” en: *Sobre Marx y Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, p. 154. Usando su propio razonamiento en su contra, por lo tanto, podría argumentarse que su posterior elogio del juego como una alternativa superior al trabajo indica una tensión ahistórica en su pensamiento. Creo que es más importante señalar que el descubrimiento de Marcuse del *homo ludens* en su trabajo posterior se produjo en el contexto de su convicción de toda la vida de la importancia ontológica del trabajo. Esto le permite ver el juego como una solución a las contradicciones, como una vez argumentó que hacía el trabajo, en lugar de crear otras nuevas, como es el caso cuando el juego se entiende relacionado con lo que Habermas llama “interacción mediada lingüísticamente” HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid. Editorial Tecnos, 2007, p. 91.



La interpretación de Marcuse de Hegel está matizada por su aceptación de la centralidad marxista del trabajo. En *Razón y revolución* escribió: “El concepto de trabajo no es periférico en el sistema de Hegel; es la noción central a través de la cual concibe el desarrollo de la sociedad”<sup>22</sup>. Lo que quizás Marcuse estaba olvidando en su afán por demostrar la cercanía entre Marx y Hegel lo ha demostrado el estudiante más talentoso de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas. El trabajo, ha argumentado Habermas en su artículo “Trabajo e interacción”, no era la única categoría de autocreación en el pensamiento de Hegel<sup>23</sup>. Existía un modo alternativo en la interacción mediada simbólicamente, es decir, el lenguaje y los gestos expresivos, que al menos en sus primeros trabajos Hegel no veía como idéntico a la dialéctica del trabajo. Para Marcuse, sin embargo, Hegel estaba diciendo que:

El lenguaje [...] hace posible que el individuo tome una posición consciente en contra de sus semejantes y mantenga sus necesidades y deseos en contra de los de los otros individuos. Los antagonismos que resultan de ello son integrados mediante el proceso del trabajo, que se convierte también en la fuerza decisiva del desarrollo cultural<sup>24</sup>.

Así, en el pensamiento de Marcuse, los problemas de la interacción simbólica están contenidos dentro del marco más amplio de la dialéctica del trabajo y el proceso de producción. Esto le permite dar tanto énfasis a las posibilida-

---

<sup>22</sup> MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 82.

<sup>23</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen. “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena” en: *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid. Editorial Tecnos, 2007.

<sup>24</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 1984, p. 79.

des utópicas liberadas por la abolición del trabajo humano. Lo que, por lo tanto, se olvida de notar es, como ha dicho Habermas, que:

La *emancipación con respecto al hambre y la miseria* no converge de forma necesaria con la *emancipación con respecto a la servidumbre y la humillación*, ya que no se da una conexión evolutiva automática entre el trabajo y la interacción<sup>25</sup>.

No debe pasarse por alto el vínculo entre la hostilidad de Marcuse hacia la política y su descuido del problema de la interacción simbólica. Como Hannah Arendt, entre otras, ha señalado tantas veces, el discurso y la *praxis* política son inseparables<sup>26</sup>. La abolición del trabajo, incluso si se lograra tan fácilmente como piensa Marcuse, no pondría fin a todas las contradicciones. La interacción simbólica y la política con la que está tan íntimamente ligada continuarían expresando los antagonismos sedimentados del pasado.

El nacionalismo, por ejemplo, probablemente frustré las esperanzas de una reconciliación de los intereses particulares y universales en el futuro, como se frustraron en el pasado las expectativas de un proletariado internacionalista. Y, por supuesto, en el centro de la cuestión nacional está el hecho irreductible de las diferencias lingüísticas. Esta es una realidad que el utopismo de Marcuse no reconoce, lo que le permite mantener una fe implícita en la posibilidad de una explosión en el "*continuum* de la historia" al estilo de Benjamin<sup>27</sup>. El imperativo político que se deriva de todo

---

<sup>25</sup> HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, 2007, p. 51.

<sup>26</sup> *Cfr.* ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003, pp. 200-205.

<sup>27</sup> BENJAMIN, Walter. *Op. Cit.*, 2010, p. 29.

*¿Qué tan utópico es Marcuse?*

esto es el callejón sin salida de la metapolítica apocalíptica  
que en realidad no es política en absoluto.

## Totalización anamnésica. Reflexiones sobre la teoría del recuerdo de Marcuse\*

En un momento en que la memoria de Herbert Marcuse está fresca en la mente de muchos en la izquierda, tal vez sea particularmente adecuado centrar nuestra atención en el lugar especial que ocupa el concepto de memoria en el pensamiento del mismo Marcuse. Muchos de sus comentaristas anteriores, de hecho, ya han notado su importancia<sup>1</sup>. Uno de los más astutos de este grupo, Fredric Jameson,

---

\* "Anamnestic Totalization: Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance" se publicó por primera vez en: *Theory and Society* 11, 1982, pp. 1-15 (N. de los T.)

<sup>1</sup> Cfr. JAMESON, Fredric. *Marxismo y forma*. Madrid: Ediciones Akal, 2016; SHROYER, Trent. *The Critique of Domination: The Origins and Development of Critical Theory*. New York: George Braziller, 1973; O'NEILL, John. "Critique and Remembrance" en: *On Critical Theory*. New York: Continuum, 1976; POGREBIN BROWN, Alison. *Marcuse: The Path of his Thought*. (Tesis Doctoral), Cornell University, 1978. Para una discusión muy sugerente sobre el papel de la memoria en la Escuela de Frankfurt en su conjunto, que curiosamente ignora la contribución de Marcuse a favor de la de Horkheimer y Benjamin, Cfr. LENHARDT, Christian. "Anamnestic Solidarity: The Proletariat and its Manes" en: *Telos*, 1975. Para un intento de aplicar la teoría del recuerdo de la Escuela de Frankfurt a la historia de la psicología en el siglo XX: JACOBY, Russell. *Social Amnesia; A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*. Boston: Beacon Press, 1975.

incluso llegó a afirmar que el fundamento teórico de la filosofía de Marcuse,

adopta la forma de valoración profunda y casi platónica del recuerdo, la anamnesis, en la existencia humana. De hecho, no es exagerado decir que Mnemósine ocupa en parte la misma posición emblemática y mitopoyética en el pensamiento de Marcuse que las deidades de Eros y Tánatos en la metapsicología tardía de Freud<sup>2</sup>.

Pero precisamente cuál fue esa posición y cómo se defendió aún no ha sido objeto de un análisis crítico sostenido. Por lo tanto, las siguientes observaciones pretenden ser un primer paso en esa dirección. Desde sus primeros escritos, comenzando con *Ontología de Hegel* en 1932, hasta su última obra, *La dimensión estética* en 1977, Marcuse volvió una y otra vez a lo que vio como el poder liberador del recuerdo. En casi todas sus obras principales, sobre todo en *Eros y civilización*, *El hombre unidimensional* y *Contrarrevolución y revuelta*, introdujo una defensa prácticamente idéntica de esa capacidad y expresó su alarma por su debilitado estado actual. Igualado entre los marxistas del siglo XX quizás solo por Walter Benjamin<sup>3</sup>, Marcuse intentó aprove-

---

<sup>2</sup> JAMESON, Fredric. *Op. Cit.*, p. 103.

<sup>3</sup> La teoría de la memoria de Benjamin ha sido ampliamente discutida en el contexto de su filosofía de la historia. Cfr. BULTHAUP, Peter (Ed.). *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1975; GAGNEBIN, Jeanne M. *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins. Die Unabgeschlossenheit des Sinnes*. Erlangen: Palm und Enke, 1978. También hay tratamientos sugerentes de la teoría de la memoria de Benjamin en JAMESON, Fredric. *Op. Cit.*; HABERMAS, Jürgen. "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin" en: *New German Critique*, 1979; WOHLFAHRT, Irving. "Walter Benjamin's Image of Interpretation" en: *New German Critique*, 1979. Otra figura cuyas meditaciones

char las energías de la memoria para propósitos revolucionarios.

Las fuentes de su persistente fascinación por la memoria se pueden rastrear con fines analíticos en cuatro estímulos separados: su temprana formación filosófica, su adhesión al marxismo crítico, su especial preocupación por la estética y su radical apropiación de la psicología. Aunque a menudo se combinan en sus discusiones sobre la anamnesis, estas diferentes fuentes aportaron elementos distintivos a su argumento, elementos que pueden aislarse y analizarse críticamente. Al hacerlo, las fortalezas y debilidades de la teoría del recuerdo de Marcuse pueden evaluarse con mayor precisión. Desde sus comienzos más remotos, la filosofía occidental se ha sentido atraída por las cuestiones planteadas por el conocimiento actual de los hechos pasados<sup>4</sup>. Desde el *Menón* y el *Teeteto* de Platón pasando por *De la memoria y de la reminiscencia* de Aristóteles, las *Confesiones* de Agustín, el *Tratado sobre la naturaleza humana* de Hume, *Materia y la memoria* de Bergson, y hasta *El análisis de la mente* de Russell y *El concepto de lo mental* de Ryle, los más grandes filósofos del occidente han luchado con los enig-

---

sobre la memoria merecen mención es Siegfried Kracauer, íntimo amigo de Adorno y Benjamin. Cfr. JAY, Martin. "The Extraterritorial Life of Siegfried Kracauer" en: *Salmagundi*, 1975-1976.

<sup>4</sup> Para un breve estudio de la filosofía occidental hasta Bergson que trata este tema, Cfr. WYSCHOGRAD, Michael. "Memory in the History of Philosophy" en: STRAUS, Erwin W. & GRIFFITH, Richard M. (Eds.). *Phenomenology of Memory*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1970. Para una brillante discusión sobre los incentivos artificiales a la memoria o la mnemotecnica, desde el período clásico hasta Leibniz, Cfr. YATES, Frances A. *The Art of Memory*. Chicago: Routledge, 1966. Sobre la memoria y la filosofía analítica del siglo XX, Cfr. VON LEYDEN, W. *Remembering: A Philosophical Problem*. New York: Gerald Duckworth, 1961, que trata de Russell y Ryle.

mas epistemológicos presentados por la memoria. Filósofos contemporáneos como E. J. Furlong, W. von Leyden, Brian Smith y Norman Malcolm continúan dedicando extensos y eruditos estudios a los mismos problemas aún no resueltos<sup>5</sup>. Marcuse, sin embargo, parece haber prestado poca atención a este *corpus* de lo que podría llamarse especulación dominante sobre la memoria. Aparte de una vaga referencia ocasional a “la antigua teoría del conocimiento como *recuerdo*”<sup>6</sup>, ignoró los argumentos de estos pensadores. En cambio, como era de esperar, se basó mucho más en los tratamientos menos técnicos del problema en las tradiciones idealista y fenomenológica alemanas.

Aunque no aparece ninguna evidencia firme en sus escritos, es probable que la corriente fenomenológica primero le inculcara la importancia del recuerdo. En particular, su aprendizaje filosófico con Martin Heidegger a fines de la década de 1920 probablemente debería considerarse decisivo a este respecto. Porque en *Ser y Tiempo* de Heidegger de 1927, una obra cuya influencia en su desarrollo temprano Marcuse reconoció libremente, la memoria jugó un papel central. Para caracterizar el curso díscolo de la filosofía occidental desde los presocráticos, Heidegger introdujo la noción de *Seinsvergessenheit*, el olvido del ser<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. FURLONG, E. J. *A Study in Memory*. London: T. Nelson, 1951; VON LEYDEN, W. *Op. Cit.*; SMITH, Brian. *Memory*. London: Routledge, 1966; MALCOLM, Norman. *Memory and Mind*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

<sup>6</sup> MARCUSE, Herbert. *Contrarrevolución y revuelta*. México: Joaquín Mortiz, 1973, p. 81. En sus lecciones en Brandeis, según el testimonio de Jeremy Shapiro, discutió las doctrinas clásicas de la memoria con cierta extensión.

<sup>7</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.

Este olvido, sostenía, era tan generalizado que el lenguaje mismo había perdido la capacidad de tratar al ser como una realidad significativa. Su propia filosofía, afirmó Heidegger, fue un esfuerzo por revertir esta amnesia colectiva y restaurar la conciencia del ser en el lugar que le corresponde. Aunque Marcuse pronto llegó a reconocer la naturaleza vacía de la noción de ser de Heidegger, mantuvo la insistencia de sus maestros en que algo extraordinariamente importante se había olvidado en el mundo moderno. Debido a que el recuerdo era una ventana a esta realidad fundamental, tenía implicaciones tanto ontológicas como epistemológicas. Cuáles eran estas implicaciones quedaron más claras para Marcuse en su primer estudio prolongado de Hegel, dirigido por Heidegger, que apareció como *Ontología de Hegel* en 1932. Al examinar la *Lógica* de Hegel con su categoría central de negatividad, Marcuse argumentó:

Ese “no”, esa negatividad que es el ser, no es nunca presente en la esfera de la inmediatez, no es nunca *presente*. Ese “no” es precisamente y siempre lo *otro* que no es inmediatez ni presencialidad, aquello que el ente no es nunca como presente y que, sin embargo, constituye su *ser*. Este “no”, esta negatividad ha *sido* ya siempre en cada momento lo inmediatamente presente. El ser del ente presente se encuentra ya siempre en un *pasado*, pero en un pasado en cierto modo “atemporal” (*Lógica*, II, 3), en un pasado que siempre es presente a pesar de ello, y *a partir del cual es el ente*. El ente es en cada caso lo que inmediata y presentemente es sólo por el *re-cuerdo* [...] Con el fenómeno del re-cuerdo Hegel abre la nueva dimensión del ser que constituye el ser como presencia: la dimensión de la *esencia*<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> MARCUSE, Herbert. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1976, pp. 74-75. Estoy en deuda con el



La memoria, *Errinerung*, en otras palabras, permite acceder a un nivel esencial, “negativo” de la realidad, ese “pasado intemporal” conservado en un segundo plano ontológico más básico que el de la apariencia “positiva” e inmediata. El propio idioma alemán, como había señalado Hegel, capturó esta relación: “el lenguaje ha conservado en el verbo ser [*sein*] la esencia [*Wesen*] en tiempo pasado, ‘sido’ [*gewesen*]”<sup>9</sup>. Como ha señalado perspicazmente Alison Progrebin Brown, el posterior énfasis de Marcuse en la bidimensionalidad fue presagiado aquí en su discusión sobre el aspecto temporal de la doctrina de la esencia de Hegel<sup>10</sup>. Pero mientras que en *Ontología de Hegel* Marcuse identificó la esencia por completo con el “pasado intemporal”, en su obra posterior también se relacionó ambiguamente con el futuro. En su ensayo de 1936, “El concepto de esencia”, escrito después de su ruptura con Heidegger y su ingreso al Instituto de Investigación Social, Marcuse vinculó la esencia con la noción aristotélica de potencialidad. “Todos los esfuerzos históricos”, argumentó,

para una organización mejor de las miserables condiciones de la existencia, así como de las concepciones ideales, éticas y religiosas de un orden más justo de cosas, que se ha formado la humanidad doliente, se conservan en el concepto dialéctico de la esencia del hombre, donde han llegado a ser elementos de la práctica histórica ligada a la teoría dialéctica. Pueden también existir potencialidades que no han sido realizadas nunca [...] En la filosofía idealista el pasado intemporal domina el concepto de esencia. Pero cuando esta teoría se asocia con las fuerzas progresivas de la historia, el recuerdo de lo

---

manuscrito de Alison Pogrebin Brown por llamar mi atención sobre este pasaje.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>10</sup> POGREBIN BROWN, Alison. *Op. Cit.*, p. 153.

que puede auténticamente ser se convierte en un poder que configura al futuro<sup>11</sup>.

Sin embargo, para Marcuse la identificación de la esencia con el pasado y el futuro siguió siendo una poderosa premisa de su pensamiento. Volviendo a Hegel en *Eros y civilización*, respaldó con entusiasmo su visión cíclica del tiempo:

El hecho de que la memoria aparezca aquí como categoría existencial, decisiva para la más alta forma del ser indica la tendencia interior de la filosofía de Hegel. Hegel reemplaza la idea del progreso por la del desarrollo cíclico que se mueve, autosuficiente, en la reproducción y consumación de lo que es. Este desarrollo presupone la historia completa del hombre (su mundo subjetivo y objetivo) y la comprensión de su historia —la memoria de su pasado. El pasado permanece como presente; es la vida misma del espíritu; lo que ha sido decidido sobre lo que es. La libertad implica reconciliación— redención del pasado<sup>12</sup>.

Y en *Contrarrevolución y revuelta* sostuvo, ahora con especial referencia a la visión de la ciencia de Goethe: “la visión marxista rescata la antigua teoría del conocimiento como *recuerdo*: la ‘ciencia’ como *redescubrimiento* de las verdaderas *formas* de las cosas, distorsionadas y denegadas por la realidad establecida, la perpetua *médula materialista del idealismo*”<sup>13</sup>. Lo que, por supuesto, hizo imperativo para Marcuse vincular la esencia tanto con el pasado como con

---

<sup>11</sup> MARCUSE, Herbert. “El concepto de esencia” en: *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 1971, pp. 53-54.

<sup>12</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Barcelona: Editorial Ariel, 2002, p. 115.

<sup>13</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 1973, p. 81.

el futuro fue su adhesión al marxismo. A primera vista, el marxismo parece un estímulo improbable para la noción de que recuperar el pasado, ya sea que se entienda como el depósito de la esencia o no, sería un proyecto revolucionario. A pesar de todo su énfasis en captar la realidad históricamente, el propio Marx parece haber tenido poco uso de la memoria como una herramienta radical. En *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, se burló de aquellas revoluciones anteriores, como la inglesa y la francesa, que habían buscado la legitimidad revistiéndose con los mantos de sus predecesores históricos. “La revolución social del siglo XIX”, argumentó,

no puede extraer su poesía del pasado, sino solo del futuro. No puede ella misma dar comienzo antes de desprenderse de toda la superstición del pasado. Las primeras revoluciones precisaban evocar la historia universal para distraerse de su propio contenido. La revolución del siglo XIX tiene que dejar que los muertos sepulten a sus muertos<sup>14</sup>.

Aunque uno podría, como ha sugerido Christian Lenhardt<sup>15</sup>, leer la teoría del valor trabajo de Marx como un recordatorio para ver el capital del presente como la fuerza de trabajo coagulada de las generaciones anteriores, el propio Marx nunca parece haber sacado explícitamente la conclusión de que recordar a los trabajadores del pasado fuese un estímulo clave para la conciencia revolucionaria. En cambio, sostuvo que “la tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos”<sup>16</sup>. No fue realmente hasta que Georg Lukács

---

<sup>14</sup> MARX, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 37.

<sup>15</sup> LENHARDT, Christian. *Op. Cit.*, p. 149.

<sup>16</sup> MARX, Karl. *Op. Cit.*, p. 33.

introdujo la idea de reificación en *Historia y conciencia de clase* que un destacado pensador marxista aprovechó el potencial emancipatorio de la memoria. De hecho, Lukács había señalado el poder del recuerdo en su obra premarxista *Teoría de la novela* mientras discutía el tiempo en *La educación sentimental* de Flaubert:

Solo en la novela, y en ciertas formas épicas similares, la memoria funciona como fuerza creativa que afecta al objeto y lo transforma. La cualidad auténticamente épica de esa memoria es la experiencia afirmativa del desarrollo de la existencia. La dicotomía interior-exterior puede ser abolida si el sujeto ve la unidad orgánica de la totalidad de su vida a través del proceso por el cual su presente empírico es producto de su vida pasada plasmada en el recuerdo<sup>17</sup>.

Después de la conversión de Lukács al marxismo en 1918, ya no hizo hincapié en la naturaleza retrospectiva de la totalización, como lo había hecho en *Teoría de la novela*. Una verdadera totalidad se logrará solo cuando el proletariado, la clase universal, desreifique las estructuras objetivas del mundo social y las reconozca como sus propias creaciones. La totalización era así una actividad práctica

---

<sup>17</sup> LUKÁCS, Georg. *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2010, p. 127. Cabe señalar aquí que la teoría épica de la memoria de Lukács, con su suposición de que el pasado podía recuperarse como una narrativa significativa que conduce al presente, fue implícitamente atacada por Benjamin: “el materialista histórico tiene que abandonar el elemento épico de la historia. Esta será para él objeto de una construcción cuyo lugar está constituido no por el tiempo vacío, sino por una determinada época, una vida determinada, una determinada obra. Hace que la época salte fuera de la *continuidad histórica* cosificada, que la vida salte fuera de la época, la obra de la obra de una vida” en su “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs” BENJAMIN, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Ediciones Taurus, 1989, p. 91. La actitud de Marcuse hacia la memoria parece haber vacilado entre estas dos alternativas.

del futuro, no contemplativa, dirigida hacia el pasado. Y, sin embargo, el concepto de desreificación implicaba cierto tipo de recuerdo, pues lo que había que recuperar eran los orígenes humanos de un mundo social que había sido mistificado bajo el capitalismo como una especie de “segunda naturaleza”. Marcuse reconoció el vínculo entre la memoria y la desreificación, al menos implícitamente, en su ensayo de 1932 “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico”, donde revisó los manuscritos de París de Marx recién publicados por aquel entonces. “En cuanto depende de las condiciones que le son fijadas por la historia”, argumentó,

la praxis de la superación debe alumbrar y apropiarse tales condiciones para poder ser superación real efectiva. El conocimiento de la objetivación, como conocimiento de la situación histórico-social del hombre, al alumbrar las condiciones históricas de esa situación, recibe la  *fuerza y concreción prácticas*  mediante las que puede convertirse en palanca de la revolución. Ahora comprendemos también en qué medida la cuestión del  *origen*  de la alienación, el conocimiento del  *origen*  de la propiedad privada, tiene que ser un componente de la teoría positiva de la revolución<sup>18</sup>.

El vínculo explícito de la desreificación con el recuerdo se produjo algo más tarde en el trabajo de los colegas de Marcuse en el Instituto de Investigación Social. En una importante carta del 29 de febrero de 1940 a Walter Benjamin, Adorno respondió con considerable entusiasmo a la teoría del olvido propuesta en el ensayo de Benjamin “So-

---

<sup>18</sup> MARCUSE, Herbert. “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” en: *Sobre Marx y Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, p. 106.

bre algunos motivos en Baudelaire”<sup>19</sup>. En ese ensayo, Benjamin había introducido su ahora celebrado contraste entre la experiencia integrada y significativa que llamó “*Erfahrung*” y la alternativa atomizadora e incoherente que llamó “*Erlebnis*”. Benjamin relacionó la primera con la idea de Proust de “memoria involuntaria”, que según él solo era posible cuando los hombres estaban inmersos en una tradición comunitaria continua. En el mundo moderno faltaba tal tradición; la única experiencia así posible fue la desorientación empobrecida de la *Erlebnis*. En su carta a Benjamin, Adorno preguntó:

¿no sería la tarea conectar la oposición entera de vivencia [*Erlebnis*] y experiencia [*Erfahrung*] a una teoría dialéctica del olvido? Se podría decir también: a una teoría de la cosificación. Porque toda cosificación es un olvido. Los objetos se vuelven cosas en el instante en que están determinados sin estar presentes en todos sus fragmentos, en que algo de ellos se ha olvidado<sup>20</sup>.

Aunque no hay razón para suponer que Marcuse conocía esta carta, uno de los aforismos incluidos en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, titulado “*Le prix du progrès*”, repetía la frase clave “toda reificación es un olvido”<sup>21</sup>. Significativamente, estaba vinculado al tema

---

<sup>19</sup> ADORNO, Theodor. “Sobre *El París del Second Empire en Baudelaire y Sobre algunos motivos en Baudelaire*” en: *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>21</sup> HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p. 275. La traducción al inglés de John Cumming (Nueva York, 1972) lamentablemente traduce “*Verdinglichung*” como “*objectification*” [“objetivación”], lo que destruye el significado del aforismo. Debe enfatizarse que la Escuela de Frankfurt no creía que la reificación fuera solo un olvido, que solo la memoria podía

de la dominación de la naturaleza, una de las preocupaciones centrales de la Escuela de Frankfurt. Las líneas que lo preceden dicen: “el dominio permanente sobre la naturaleza, la técnica médica y la no médica, recibe su fuerza de esta ceguera; más aún, ella se ha hecho posible solo merced al olvido. Pérdida del recuerdo como condición transcendental de la ciencia”<sup>22</sup>.

En el trabajo tardío de Marcuse, aparecen los mismos vínculos entre el olvido, la cosificación y la dominación de la naturaleza. El pasaje citado anteriormente de *Contrarrevolución y revuelta*, con su velada referencia a la teoría de la ciencia de Goethe como la recuperación de formas primarias, sigue directamente una discusión sobre la redención de la naturaleza como un “sujeto-objeto” con valor intrínseco por derecho propio. La implicación es que olvidar el sufrimiento de los hombres es como olvidar el dolor causado a la naturaleza por su dominación humana; el recuerdo de alguna manera nos permite ver las conexiones y honrar el lado subjetivo tanto de la naturaleza como del hombre. “Toda reificación es un olvido” también cumplió otra función en la teoría del recuerdo de Marcuse, como un recordatorio del potencial negativo en el arte. El párrafo final de *La dimensión estética* comienza citando la frase de *Dialéctica de la Ilustración* y continúa:

El arte combate la cosificación haciendo hablar al mundo petrificado, cantar y acaso danzar. Olvidar el sufrimiento y la alegría pasados alivia la vida bajo un principio de realidad represivo. En contraposición, el recuerdo espolea el ataque

---

deshacer. Claramente, la desreificación, en la medida de lo posible, fue una tarea práctica.

<sup>22</sup> *Ibid.*

contra el dolor hacia la conquista del sufrimiento y la permanencia de la alegría<sup>23</sup>.

La tercera fuente de la celebración de la memoria de Marcuse fue, de hecho, el papel que jugó en su visión de la estética. Para gran parte del arte occidental, como para la filosofía occidental, la memoria ha resultado ser un objeto de singular fascinación. Para los griegos, Mnemósine fue la madre de Zeus de entre las nueve Musas. La figura más reciente de Proust, a quien el propio Marcuse se refirió con aprobación<sup>24</sup>, viene inmediatamente a la mente en este sentido, pero no fue el único en asociar el arte con el recuerdo. Los románticos, hacia los que siempre se sintió atraído Marcuse, estaban intensamente interesados en los vínculos entre la memoria, la identidad personal y la imaginación<sup>25</sup>. En Alemania, Schlegel estaba particularmente fascinado con la memoria como vehículo para superar la fragmentación, mientras que en Inglaterra Wordsworth buscaba formas de recuperar y hacer inteligible su pasado personal en obras como *El preludio*. Su amigo Coleridge definió “la imaginación primaria” como “una repetición en la mente

---

<sup>23</sup> MARCUSE, Herbert. *La dimensión estética*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 110.

<sup>24</sup> Cfr. MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2002, p. 215.

<sup>25</sup> Para discusiones sobre estos vínculos, Cfr. ABRAMS, M. H. *Natural Supernaturalism*. New York: W. W. Norton & Company, 1973, pp. 80-83; LANGBAUM, Robert. *The Mysteries of Identity: A Theme in Modern Literature*. New York: Oxford University Press, 1977, capítulo I; BROWN, Marshall. *The Shape of German Romanticism*. Ithaca: Cornell University Press, 1979, pp. 186-187; DAWSON, Carl. *Victorian Noon: English Literature in 1850*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979, pp. 123ss. Para un tratamiento de la deuda general de Marcuse con el romanticismo, Cfr. LÖWY, Michael. “Marcuse and Benjamin: The Romantic Dimension” en: *Telos*, 1980.



finita del eterno acto de creación”<sup>26</sup>, y escritores victorianos posteriores, como Ruskin en *Las siete lámparas de la arquitectura*, abogaron por encender la que llamó “la lámpara de la memoria” para escapar del triste presente y renovar el contacto con un pasado más hermoso. Aunque después de su disertación de 1922 sobre la *Künstlerroman* (novela sobre artistas)<sup>27</sup>, Marcuse nunca reconoció directamente la influencia de la tradición romántica en su pensamiento, estaba claramente en deuda con ella, como demuestra el siguiente pasaje de *Contrarrevolución y revuelta*:

A un nivel primario, el arte es recuerdo: apela a una experiencia y una comprensión preconceptuales que resurgen en, y en contra de, el contexto del funcionamiento social de la experiencia y la comprensión, en contra de la razón y la sensibilidad instrumentalistas<sup>28</sup>.

No menos romántico fue su privilegio de la música entre todas las artes como el depósito más esencial de la verdad recogida:

Estas cualidades extremas, las “puntas” supremas del arte, parecen ser prerrogativa de la música [...] y, dentro de la música, prerrogativa de la melodía. En este sentido, la melodía dominante, *cantabile*, es la unidad básica del recuerdo: recorriendo todas las variaciones, permaneciendo cuando se le corta y ya no lleva el peso de la composición, sigue sirviendo como punto de apoyo supremo: en la riqueza y complejidad

---

<sup>26</sup> COLERIDGE, Samuel Taylor. *Biographia Literaria*. Oxford: The Clarendon Press, 1965, p. 202.

<sup>27</sup> Cfr. MARCUSE, Herbert. *Der deutsche Künstlerroman*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.

<sup>28</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 1973, p. 112.

de la obra, y contra ellas. Es la voz, la belleza, la calma de otro mundo aquí en la tierra<sup>29</sup>.

En *La dimensión estética*, Marcuse introdujo la memoria en el corazón mismo de la forma artística:

El *medium* de la sensibilidad constituye también la relación paradójica del arte con el tiempo, paradójica puesto que aquello que se experimenta a través del *medium* de la sensibilidad es el presente, mientras que el arte no puede mostrar el presente si no es como pasado. Lo que se convirtió en forma en la obra de arte ya sucedió: es recordado y representado. La mimesis traduce la realidad a la memoria<sup>30</sup>.

En resumen, para Marcuse la promesa de felicidad futura encarnada en el arte estaba dialécticamente relacionada con su retención de instancias pasadas de alegría y realización. Al combatir el “carácter afirmativo de la cultura”<sup>31</sup> como un ámbito de valores trascendentes, Marcuse insistió en la naturaleza sensual, material e incluso erótica del placer artístico. Su vínculo entre el arte y Eros fue instigado por su radical apropiación de la psicología en su versión de la teoría crítica, una apropiación que también fortaleció su interés en el poder liberador del recuerdo. La psicología se unió así a la filosofía, el marxismo crítico y la estética como una fuente especialmente potente de su teoría del recuerdo. En *Ontología de Hegel*, había advertido contra la reducción de la memoria a una categoría psicológica<sup>32</sup>, pero después de su ingreso al Instituto de Investigación

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>30</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2007, p. 107.

<sup>31</sup> *Cfr.* MARCUSE, Herbert. *El carácter afirmativo de la cultura*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011. La frase fue invención de Horkheimer.

<sup>32</sup> *Cfr.* MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 1976.

Social, donde la psicología era un tema de considerable interés, se abrió cada vez más a la dimensión psicológica de la anamnesis. La psicología de la memoria que atraía a Marcuse no era, sin duda, la de los experimentalistas, como Hermann Ebbinghaus<sup>33</sup>, cuyos datos científicos sobre el funcionamiento de la memoria optó por ignorar. En cambio, fue el psicoanálisis de Freud el que le proporcionó una teoría psicológica de la memoria para complementar las que había derivado de la filosofía, el marxismo y la estética. Comenzando con su artículo de 1898, "Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria"<sup>34</sup>, y profundizando en trabajos posteriores como *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud presentó el argumento ahora familiar de que la pérdida de la memoria se debía a la represión de experiencias traumáticas o pensamientos desagradables que habían generado dolor o ansiedad en el pasado, la mayoría de los cuales eran de naturaleza sexual o agresiva. Uno de los objetivos fundamentales de la psicoterapia era, pues, la recuperación anamnésica de experiencias, pensamientos, deseos o impulsos olvidados y reprimidos. Una vez recordados, podían tratarse de manera consciente y responsable, en lugar de permitir que se enconaran como fuente de síntomas neuróticos generados inconscientemente.

Marcuse adoptó el vínculo de olvido y represión de Freud, pero se basó en un ensayo sobre la amnesia infantil escrito por su antiguo colega del Instituto, Ernst Schachtel,

---

<sup>33</sup> Cfr. EBBINGHAUS, Hermann. *Über das Gedächtnis*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1885. Ebbinghaus fue el pionero de la psicología experimental de la memoria.

<sup>34</sup> FREUD, Sigmund. "Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria" en: *Obras completas III*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991, p. 277.

para darle un giro sutil<sup>35</sup>. En lugar de enfatizar el olvido de episodios dolorosos o traumáticos del pasado, Marcuse enfatizó la represión de las actividades placenteras que la sociedad no podía tolerar voluntariamente. Así pues, la fuente del olvido no eran tanto las necesidades intrapsíquicas de la represión como las demandas externas de una sociedad represiva. Citando el vínculo de Nietzsche entre el entrenamiento de la memoria y los orígenes de la moralidad en *La genealogía de la moral*<sup>36</sup>, Marcuse condenó

la parcialidad del entrenamiento de la memoria en la civilización: la facultad fue dirigida principalmente hacia el recuerdo

---

<sup>35</sup> Cfr. SCHACHTEL, Ernest. "Memory and Childhood Amnesia" en: MULLAHY, Patrick (Ed.). *A Study of Interpersonal Relations*. New York: Hermitage Press, 1950; SCHACHTEL, Ernst. *Metamorphosis: On the Development of Affect, Perception, Attention and Memory*. New York: Basic Books, 1959. Marcuse destacó con especial elogio la discusión de Schachtel sobre la "convencionalización" de la memoria por parte de la sociedad. También podría haber mencionado el vínculo de la memoria con la creación artística de Schachtel y su descripción de la infancia dominada por el principio del placer y la "perversidad polimorfa". Marcuse fue más allá de Schachtel al vincular la amnesia infantil con la represión de la "infancia" de la especie, que Freud había discutido en sus especulaciones sobre la "herencia arcaica". Marcuse sintió que ambos asuntos fueron olvidados por razones sociales y argumentó, a diferencia de Schachtel, que un orden social diferente permitiría que los reprimidos regresaran de manera saludable.

<sup>36</sup> Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, pp. 75-81. Sin embargo, Marcuse no reconoció la defensa de Nietzsche de cierto tipo de olvido en *La genealogía* como una marca del hombre noble "más allá del bien y del mal". Para una discusión sobre el papel positivo del olvido en Nietzsche, Cfr. LINGIS, Alphonso. "The Will to Power", BLONDEL, Eric. "Nietzsche: Life as Metaphor" y KLOSSOWSKI, Pierre. "Nietzsche's Experience of the Eternal Return", todos estos textos se encuentran en: ALLISON, David B. (Ed.). *The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation*. New York: Dell Publishing, 1977.

de los deberes antes que de los placeres; la memoria fue unida a la mala conciencia, a la culpa y al pecado. La infelicidad y la amenaza del castigo, no la felicidad y la promesa de libertad, están ligadas a la memoria<sup>37</sup>.

En cambio, lo que debería ser recordado por el hombre, sostuvo Marcuse, son aquellas promesas y potencialidades “que han sido satisfechas alguna vez en su tenue pasado”<sup>38</sup>. Hubo un tiempo, afirmó, en la prehistoria “arcaica” de la especie antes de la represión excedente socialmente inducida, un tiempo controlado en gran medida por el principio del placer, cuyo recuerdo debería esforzarse por rescatar. Como lo expresó en su ensayo, “Teoría de los instintos y libertad”:

Originariamente el organismo, en su totalidad y en todas sus acciones y relaciones, es campo potencial de la sexualidad, dominado por el principio del placer [...] El concepto “originario” tiene, en el sentido en que Freud lo usa, una significación a la vez estructural —funcional— y temporal, ontogenética y filogenética. La estructura de los instintos “originaria” era la predominante en la Prehistoria de la especie. Se modifica con la Historia del individuo y de la especie, de la manera más visible en la primera infancia. La idea de que la Humanidad, en sus individuos y en generalidad, está dominada todavía por fuerzas “arcaicas”, es una de las intuiciones más profundas de Freud<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> MARCUSE, Marcuse. *Op. Cit.*, 2002, pp. 214-215.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>39</sup> MARCUSE, Herbert. “Teoría de los instintos y libertad” en: *Psicoanálisis y política*. Barcelona: Ediciones Península, 1973a, p. 54.

Aunque en este ensayo<sup>40</sup> Marcuse reconoció que la liberación de algunas de estas fuerzas arcaicas, sobre todo las asociadas con la pulsión de muerte, sería en sí misma una liberación, el peso de su argumento era que recordar a los demás era una condición previa para el logro de un futuro utópico. Con el componente psicológico introducido en *Eros y civilización*, la teoría del recuerdo de Marcuse estaba esencialmente completa. Le proporcionó un arma potente en su intento de encontrar un punto de Arquímedes para una teoría crítica que ya no podía confiar en la *praxis* de un proletariado revolucionario como base. Porque en la medida en que recordar un pasado diferente impide a los hombres eternizar el *statu quo*, la memoria subvierte la conciencia unidimensional y abre la posibilidad de un futuro alternativo. Además, lo hace de una manera que evita la tradicional ideología burguesa y socialdemócrata de la historia como progreso evolutivo. Como Benjamin había señalado a menudo, la creencia en un flujo de tiempo suave y unilineal ayuda a preservar las tendencias de dominación existentes en el presente<sup>41</sup>. En *Eros y civilización*, Marcuse citó con aprobación la observación de Benjamin de que se dispararon contra los relojes durante la Revolución de Julio en Francia como evidencia del vínculo entre detener la temporalidad en curso y lograr un cambio revolucionario<sup>42</sup>. Y en *El hombre unidimensional*, citó la idea similar de Adorno de que “el espectro de una humanidad sin memoria... no es un mero producto de decadencia, sino que está ligado necesariamente con el carácter progresivo

---

<sup>40</sup> MARCUSE, Herbert. “La idea del progreso a la luz del psicoanálisis” en: *Psicoanálisis y política*. Barcelona: Ediciones Península, 1973a, pp. 89-90.

<sup>41</sup> BENJAMIN, Walter. *Op. Cit.*, 1989.

<sup>42</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2002, p. 215.

del principio burgués”<sup>43</sup>. Al negar el pasado como mera preparación para el futuro y ver ese futuro como una extrapolación de tendencias en el presente, la ideología del progreso justificó el sufrimiento de las generaciones pasadas como necesario. También hizo imposible esa recuperación de momentos pasados de felicidad y plenitud que la memoria conservaba como faros para el futuro. De hecho, argumentaba Marcuse, la noción misma de progreso con su interminable insatisfacción con el presente y el anhelo impaciente por un mañana mejorado era una de las características de una sociedad represiva. En una verdadera utopía, “el tiempo ya no aparecería lineal, como una línea eterna o como una curva eternamente creciente, sino como un curso circular, como retorno, tal como en definitiva todavía fue imaginado por Nietzsche, como ‘eternidad del placer’”<sup>44</sup>. La memoria, al restaurar el pasado olvidado, era así un modelo de la temporalidad utópica del futuro. En otras palabras, no era solo el contenido de lo que se recuerda lo que constituye el poder liberador de la memoria, sino también el hecho mismo de la capacidad de la memoria para invertir el flujo del tiempo lo que la convierte en una facultad utópica. Si ha de haber una verdadera totalidad humana en el futuro, la totalización anamnésica en el presente es una de sus prefiguraciones.

Las afirmaciones que Marcuse hizo sobre el poder liberador del recuerdo fueron obviamente muy importantes. ¿Qué se puede decir ahora en conclusión acerca de su validez? Cualquier respuesta a esta pregunta debe comenzar

---

<sup>43</sup> MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Editorial Ariel, 2005, p. 129.

<sup>44</sup> MARCUSE, Herbert. “La idea del progreso a la luz del psicoanálisis” en: *Op. Cit.*, 1973a, p. 109.

con una consideración precisa de lo que Marcuse pensó que debería recordarse. Porque es claro que la remembranza emancipatoria era mucho más que esa preservación indiscriminada de todo lo pasado condenada por Nietzsche en su “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida” y por Benjamin en su “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”. Si la memoria ha sido entrenada por la civilización para preservar los deberes y la culpa, debe volver a entrenarse para recuperar algo más. Sin embargo, la noción de Marcuse de esa alternativa contenía cierta ambigüedad. A veces, el marxista que hay en él protesta contra la ontologización del contenido de la memoria; el concepto dialéctico de esencia, lo hemos visto argumentar en su ensayo de 1937, contiene solo las luchas históricas y los ideales éticos y religiosos de las generaciones pasadas. En *Contrarrevolución y revuelta*, protestó en una línea similar: ese recuerdo “no es una remembranza del Pasado Dorado (que nunca existió), de la inocencia de la infancia, del hombre primitivo, etc.”<sup>45</sup> Por el contrario, lo que debe recordarse son las experiencias históricas reales y los deseos de nuestros antepasados, no una era prehistórica imaginada de felicidad perfecta. De hecho, como señaló una vez Benjamin, la motivación revolucionaria bien puede provenir más de la indignación por las humillaciones sufridas por nuestros padres que de la esperanza por el consuelo de nuestros hijos<sup>46</sup>.

Pero a pesar de las intenciones históricas de estos pasajes, en otros momentos de su obra, Marcuse recurrió a lo que debe llamarse una teoría ontológica de la anamnesis.

---

<sup>45</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 1973, p. 82.

<sup>46</sup> Cfr. BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2010, p. 54.



Si bien abandonó la noción heideggeriana de un ser que debía recordarse y criticó la idea hegeliana de esencia como “pasado intemporal”, en su apropiación del psicoanálisis retuvo sus sesgos ontológicos. La herencia arcaica de Freud significaba que las promesas y potencialidades de un individuo “han sido satisfechas alguna vez en su tenue pasado”<sup>47</sup>, o como lo expresó en otra parte, la forma sensual de la belleza preservó “la memoria de la felicidad que fue”<sup>48</sup>. Jameson capta este aspecto de la teoría del recuerdo de Marcuse cuando escribe:

Debido a que hemos conocido, al comienzo de la vida, una plenitud de gratificación psíquica, a que hemos experimentado un tiempo anterior a toda represión, un tiempo en el que, como en la naturaleza de Schiller, las elaboradas especializaciones de la consciencia posterior, más compleja, no se habían producido aún, un tiempo que precede hasta a la separación del sujeto y su objeto; ese recuerdo, incluso el recuerdo oscurecido e inconsciente de ese paraíso prehistórico en la psique individual, puede cumplir su profunda función terapéutica, epistemológica e incluso política [...] La principal energía de la actividad revolucionaria deriva de este recuerdo de una felicidad prehistórica que el individuo sólo puede recuperar si la exterioriza, si la restablece para el conjunto de la sociedad<sup>49</sup>.

Aunque en la superficie este tipo de recuerdo parece ser histórico en el sentido de que recupera una realidad que supuestamente existió en el pasado, una mirada más cercana al uso que hace Marcuse de la herencia arcaica muestra que es otra cosa. Porque cuando se enfrentó a la evi-

---

<sup>47</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2002, p. 31.

<sup>48</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2007, p. 107

<sup>49</sup> JAMESON, Fredric. *Op. Cit.*, 2016, pp. 103-104.

dencia antropológica de que las teorías de Freud no pueden ser corroboradas, se retiró a la explicación de que

usamos la especulación antropológica de Freud solo en este sentido: por su valor *simbólico*. Los sucesos arcaicos que la hipótesis estipula pueden estar para siempre más allá del campo de la comprobación antropológica; las citadas consecuencias de estos sucesos son hechos históricos<sup>50</sup>.

Lo que implica esta admisión, como lo expresó en *Un ensayo sobre la liberación*, “no es la regresión a una etapa previa de la civilización, sino el retorno a un imaginario *temps perdu* en la vida real de la humanidad”<sup>51</sup>. Pero si la plenitud “recordada” es solo simbólica y el *temps perdu* simplemente “imaginario”, ¿se puede realmente hablar de memoria de la misma manera que se habla cuando se recuerdan las derrotas y luchas reales de nuestros antecesores históricos? ¿Cómo, de hecho, podemos distinguir un recuerdo verdadero de lo que Brian Smith llama una “alucinación mnémica”<sup>52</sup>, si la realidad recordada nunca ocurrió realmente? Marcuse obviamente estaba introduciendo aquí un mito de la totalidad original, de la presencia perfecta, del “recuerdo”<sup>53</sup> de lo que había sido desmembrado, cuyas raíces, si es que estaban en la memoria, estaban en el deseo recordado más que en la realización recordada. Muy

---

<sup>50</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2002, p. 67.

<sup>51</sup> MARCUSE, Herbert. *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz, 1969, p. 93.

<sup>52</sup> SMITH, Brian. *Op. Cit.*, 1966, p. 19.

<sup>53</sup> En la nota al pie de página de un traductor en *Negations*, Jeremy J. Shapiro señala: “*Sich errinen*”, la palabra para “recordar” o “recolectar”, significa literalmente “entrar en uno mismo”. Es decir, al recordar se es recordado o re-recolectado volviendo a uno mismo desde un estado de exterioridad, dispersión o alienación” MARCUSE, Herbert. *Negations. Essays in Critical Theory*. Boston: Beacon Press, 1968, p. 277.

en el espíritu de su problemático llamado a un “fundamento biológico para el socialismo”<sup>54</sup>, la exhortación de Marcuse a recordar un “*temps perdu* imaginario” le permitió introducir de contrabando una antropología filosófica *a priori* en la teoría crítica.

Su adopción simbólica de la herencia arcaica de Freud también le permitió eludir otro aspecto problemático de su teoría del recuerdo: su identificación indefensa de la memoria individual y colectiva. “La psicología individual”, escribió en *Eros y civilización*:

es así, *en sí misma*, psicología de grupo, en tanto que el individuo mismo todavía tiene una identidad arcaica con las especies. Esta herencia arcaica es un puente sobre el “abismo que separa a la psicología individual de la psicología de masas”<sup>55</sup>.

Pero Marcuse no dijo precisamente hasta qué punto el individuo estaba de hecho en una identidad arcaica con la especie. A pesar del desprecio de Marcuse por Jung, tal vez se pueda discernir aquí una cierta afinidad. Asumiendo demasiado rápido que la memoria individual y colectiva eran virtualmente lo mismo, Marcuse nunca realizó esos experimentos en el recuerdo personal que Benjamin intentó con tanto esfuerzo. El propio *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* (*Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*)<sup>56</sup> de Marcuse es un ensayo que permaneció sin escribir. Tampoco investigó rigurosamente las diferencias entre la memoria personal de un evento o pensamiento real en la vida de una persona y la memoria histórica colectiva de eventos

---

<sup>54</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 1969, p. 15.

<sup>55</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2002, p. 64.

<sup>56</sup> Cfr. BENJAMIN, Walter. *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*. Madrid: Abada Editores, 2011.

anteriores a todas las personas vivas. Debido a que este último se conserva en los registros de archivo de los hombres del pasado y en los procesos a menudo opacos de la conducta y las creencias colectivas más que en los recuerdos vivos de los presentes, el proceso hermenéutico de recuperación es diferente en cada caso. La dialéctica de la restitución entre el presente y el pasado es más que un mero recuerdo de las cosas pasadas. Como entendió Benjamin, se necesita un movimiento tanto destructivo como constructivo para explotar una época anterior fuera del continuo de la historia y hacerla activa en el presente<sup>57</sup>. A veces, cuando, por ejemplo, vinculó la memoria a la imaginación como una facultad epistemológica sintética que “recoge los pedazos y fragmentos que pueden encontrarse en la humanidad y en la naturaleza distorsionadas”<sup>58</sup>, Marcuse parecía sentir esto. Pero nunca desarrolló adecuadamente la dinámica de la *praxis* mnemotécnica.

Una última dificultad en la apropiación de la anamnesis por parte de Marcuse con fines revolucionarios fue el problema de dar cuenta de lo nuevo en la historia. Aunque Marcuse fue firme al insistir en que el recuerdo no significaba simplemente una regresión —un error por el que Jung fue reprendido en *Eros y civilización*<sup>59</sup>—, no escapó del todo al reproche de que el recuerdo está demasiado cerca de la repetición. Las deficiencias de la totalización anamnésica quizás no se percibieron tan claramente en ninguna parte como en el trabajo de Ernst Bloch, quien prefirió otro término griego, *anagnórisis*, o reconocimiento. En una entrevista concedida en la escuela de verano de Korcula de

---

<sup>57</sup> Cfr. BENJAMIN, Walter. *Op. Cit.*, 1989.

<sup>58</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 1973, p. 82.

<sup>59</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2002, pp. 135-136.

1968, a la que también asistió Marcuse, Bloch explicó sus razones:

La doctrina de la *anamnesis* afirma que tenemos conocimiento solo porque antes sabíamos. Pero entonces no podría haber un conocimiento fundamentalmente nuevo, ningún conocimiento futuro. El alma simplemente encuentra ahora en la realidad lo que siempre había conocido como idea. Eso es un círculo dentro de un círculo y tan inexacto como está revelando la otra teoría [*anagnórisis*]: que lo nuevo nunca es completamente nuevo para nosotros porque llevamos algo con nosotros para medirlo... La *anamnesis* proporciona la prueba tranquilizadora de una similitud completa; la *anagnórisis*, sin embargo, está unida a la realidad por un hilo delgado; por lo tanto, es alarmante. La *anamnesis* tiene un elemento de atenuación, hace que todo sea un *déja vu* gigantesco, como si todo ya hubiera sido, *nil novi subanamnesi*. Pero la *anagnórisis* es un *shock*<sup>60</sup>.

Basado en la ontología idiosincrásica del “todavía no” de Bloch, la *anagnórisis* significaba que uno podía reconocer huellas figurativas del futuro en el pasado, pero el pasado en sí mismo no contenía una herencia arcaica de plenitud. Que la alternativa de Bloch parezca o no superior a la de Marcuse depende de la confianza que se tenga en su filosofía de la esperanza altamente especulativa, que no puede evaluarse aquí. Sin embargo, su crítica a la *anamnesis* plantea un punto importante, que se aclara aún más si nos remitimos a la conocida dicotomía de Paul Ricoeur, que aplicó a la hermenéutica en su conjunto, entre la mnemotécnica como recuerdo del significado y la mnemo-

---

<sup>60</sup> LANDMANN, Michael. “Talking With Ernst Bloch: Korcula, 1968” en: *Telos*, 1975, p. 178.

técnica como ejercicio de sospecha<sup>61</sup>. Ricoeur colocó a Freud, Nietzsche y Marx como los grandes exponentes del arte interpretativo de la desmitificación sospechosa. Los recolectores de sentido eran principalmente hombres de religión, pues lo opuesto a la sospecha era la fe, la fe en una palabra primigenia que podía recuperarse. En términos de Bloch, la *anamnesis* es una doctrina que se deriva de la creencia en un significado original que puede ser recordado, mientras que la *anagnórisis*, en tanto mantiene la esperanza de una plenitud en el futuro, desconfía de las afirmaciones de que existió en el pasado.

Si se examinara la Escuela de Frankfurt en su conjunto, se concluiría que su actitud hacia estas alternativas fue mixta. En la búsqueda de Benjamin por un *Ursprache*, un lenguaje perfecto en el que las palabras y las cosas son una, hay un impulso elegíaco por el significado recogido. Pero en su énfasis en los aspectos constructivos y destructivos de la memoria correctamente aplicados, hubo una conciencia de que el simple recuerdo no es suficiente. De manera similar, en la advertencia de Adorno contra una filosofía de los orígenes, su obstinada insistencia en una dialéctica negativa de la no identidad y su aceptación de la inevitabilidad de alguna cosificación, la mnemotécnica de la sospecha fue primordial. Horkheimer también cuestionó la posibilidad de recuperar una totalidad primigenia, cuando él especuló sobre la religión y concluyó que, por utópico que fuera el futuro, el dolor de las generaciones pasadas nunca podría redimirse a través del recuerdo<sup>62</sup>. Especialmente

---

<sup>61</sup> Cfr. RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI Editores, 1999.

<sup>62</sup> Cfr. HORKHEIMER, Max. "Thoughts on Religion" en: *Critical Theory: Selected Essays*, trans. New York: Seabury Press, 1972, p. 130.

cuando en sus estados de ánimo más schopenhauerianos, desesperaba de que la humanidad despertara por completo de la “pesadilla” que pesaba sobre el cerebro de los vivos que Marx había visto como el legado del pasado.

Marcuse parece haberse sentido atraído por ambos tipos de mnemónicos. El legado filosófico que heredó de Heidegger y Hegel lo llevó a argumentar que se había olvidado algo esencial, cuyo contenido creía ver en la herencia arcaica de Freud. Pero su permanencia en el Instituto de Investigación Social, donde la crítica de la ideología era una práctica mucho más frecuente que la postulación de alternativas utópicas, parece haber moderado su búsqueda de un significado recordado con la sospecha de que tal vez nunca lo encontraría. Al final del argumento principal de *Eros y civilización*, su libro más utópico, tomó prestado el argumento de Horkheimer contra la memoria como redención:

Pero ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión<sup>63</sup>.

El recuerdo debe, en otras palabras, conservar siempre su impulso crítico desmitificador, dando un testimonio sobrio de los sufrimientos del pasado, incluso cuando ofrece imágenes de realización utópica como modelos para el futuro. Para quienes recuerdan al propio Herbert Marcuse

---

<sup>63</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2002, p. 218. Cabe señalar que este énfasis en recordar el sufrimiento de las generaciones pasadas está ausente en la revisión de la teoría crítica de Habermas. Para una crítica de Habermas sobre este tema, *Cfr.* O'NEILL, John. *Op. Cit.*, 1976, p. 4.

con afecto y respeto, también es valioso, argumentaría en conclusión, aplicar ambos tipos de mnemónicos a su legado intelectual. Porque una verdadera elegía a un maestro de la teoría crítica significaría promover el espíritu de crítica que tan brillantemente encarnó en lugar de simplemente recordar sus argumentos como objetos de respetuosa contemplación.





## Ironía y dialéctica. *El hombre unidimensional y 1968\**

La broma que le jugó la historia a *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse fue casi inmediata. Escrito a principios de la década de 1960, aunque podría decirse que fue una preparación para los treinta años anteriores, el libro expresaba un profundo pesimismo sobre las posibilidades de un descontento significativo en una cultura que había perdido su filo crítico, una sociedad que ya no tenía un sujeto revolucionario en la clase trabajadora. Cualquier promesa que pudiera haber en los avances tecnológicos de la sociedad industrial moderna para aliviar el sufrimiento y compartir la abundancia fue frustrada, argumentó Marcuse, por el fetiche de una razón puramente instrumentalizada que enmascaraba la irracionalidad del sistema capitalista en su conjunto. El paso de la teoría crítica a la práctica liberadora estaba bloqueado y el imperativo de Marx en la undécima tesis sobre Feuerbach de no interpretar más, sino de cambiar la sociedad, no podía cumplirse de manera significativa. “La teoría crítica de la sociedad”, concluyó sombríamente Marcuse, “no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo

---

\* “Irony and Dialectics: *One-dimensional Man* and 1968” se publicó por primera vez en inglés en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 234, 2018, pp. 67-83 (N. de los T.)

negativa”<sup>1</sup>. La única alternativa que podía vislumbrar era un vago gesto de solidaridad con los que seguían marginados por el sistema, los marginados que dedican quijotesca-mente su vida a lo que llamó, un tanto melodramáticamente con mayúsculas, “el Gran Rechazo”.

Aunque Marcuse ya había introducido la distinción entre unidimensionalidad y bidimensionalidad en la década de 1930, el libro también puso a disposición de la audiencia estadounidense por primera vez muchos de los argumentos de sus antiguos colegas del Instituto de Investigación Social, en particular los de *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor Adorno, una obra que aún no se había traducido y que, de hecho, ni siquiera estaba impresa en alemán y, por lo tanto, era prácticamente desconocida en el mundo de habla inglesa<sup>2</sup>. También se basó tácitamente en la afirmación de Friedrich Pollock de que el “capitalismo de Estado” —o lo que a veces se denominaba “capitalismo organizado”— había logrado de algún modo suspender las contradicciones respecto de las cuales Marx había insistido en que crearían una crisis terminal que culminaría, como dijo Luxemburgo, ya sea en “socialismo o barbarie”.

Pero mientras que los análisis de Horkheimer, Adorno y Pollock habían sido concebidos en los años desesperados de

---

<sup>1</sup> MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Editorial Ariel, 2005, p. 286.

<sup>2</sup> Las discusiones anteriores se mencionan en SHAPIRO, Jeremy. “One-dimensionality: The universal semiotic of technological experience” en: BREINES, Paul. (Ed.) *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse*. New York: Viking Press, 1970, p. 184. Allí se desafia la idea de que, de alguna manera, la “bidimensionalidad” es normal y la “unidimensionalidad” una aberración causada por la dominación tecnológica.

la Segunda Guerra Mundial, en lo que podría decirse que fue el punto más bajo de la civilización occidental moderna, *El hombre unidimensional* apareció en una coyuntura histórica muy diferente, un momento en el que la desesperación había dado paso a cierta complacencia sobre la superioridad del “estilo de vida americano” frente a los totalitarismos de derecha e izquierda. Gran parte de su poder procedía de la forma implacable e incondicional en que Marcuse desacreditó esa suposición, atreviéndose a cuestionar el valor del Estado de bienestar, denunciando la tesis del “fin de la ideología” como ideológica en sí misma y vinculando las tendencias de la filosofía académica con las de la filosofía de la sociedad en su conjunto. Si como dijo Adorno en *Mínima moralía*, “en el psicoanálisis nada es tan verdadero como sus exageraciones”<sup>3</sup>, *El hombre unidimensional* también parecía llegar a verdades hasta entonces ocultas porque su autor estaba dispuesto sin disculpas a empujar sus argumentos a extremos hiperbólicos. La suya ciertamente no era la visión de Estados Unidos que la mayoría de nuestros ciudadanos compartían en 1964; de hecho, el argumento del libro era precisamente que las artimañas desconcertantes de nuestra cultura les habían impedido ver a través de ello. Pero, en su desmesura muy intransigente, esperaba abrir un desgarró en el tejido del anodino consenso que aún prevalecía. Esta expresión de esperanza, sin duda, era aún más un “mensaje en una botella” (*Flaschenpost*) para una posteridad incierta que un llamado de atención a la acción inmediata, pero aun así pretendía ser un acto de desafío contra la resignación impotente<sup>4</sup>. La broma que la historia le tenía reservada a

---

<sup>3</sup> ADORNO, Theodor. *Mínima moralía*. Madrid: Ediciones Akal, 2006, p. 54.

<sup>4</sup> La disputa posterior entre Marcuse y sus antiguos colegas del Instituto de Investigación Social sobre cuándo se debía abrir la botella se trata en

Marcuse era, por supuesto, que casi inmediatamente después de haber declarado que la crítica estaba agotada y que la intervención práctica en el mundo era infructuosa, la agitación de la década de 1960 demostró, al menos para muchos observadores, que estaba totalmente equivocado. Se hizo posible que algunos dijeran, como Douglas Kellner pudo hacerlo aún en 1988, que:

Marcuse exageró la estabilidad del capitalismo y no analizó adecuadamente sus tendencias a la crisis y sus contradicciones. En consecuencia, su teoría de la sociedad “unidimensional” no puede dar cuenta ni del estallido de la revuelta social en un auge global en la década de 1960, ni de la crisis global del capitalismo en las décadas de 1970 y 1980<sup>5</sup>.

En los trabajos que siguieron a *El hombre unidimensional*, especialmente *Un ensayo sobre la liberación* de 1969, el propio

---

VOIGTS, Hanning. *Entkorkte Flaschenpost: Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno und die Streit um die Neue Linke*. Berlin: LIT, 2010, p. 21. Señala que la metáfora fue utilizada por primera vez por Horkheimer en una carta escrita a Adorno en 1940. Reapareció en varios lugares, ninguno quizás tan conocido como en *Minima moralia*, donde Adorno escribió: “Ya entonces, la esperanza de arrojar la botella con el mensaje en la pleamar de la súbita barbarie era una visión optimista: las letras desesperadas quedaron hundidas en el barro del manantial, y una banda de aristócratas y otros granujas las transformaron en artísticos pero baratos decorados” ADORNO, Theodor. *Op. Cit.*, p. 217. Curiosamente, el “ya entonces” se refiere a la recepción de Nietzsche a principios del siglo XX, no a su propia era, pero la frase parecía aún más adecuada para su propia situación como exiliado en Estados Unidos.

<sup>5</sup> KELLNER, Douglas. “Herbert Marcuse’s reconstruction of Marxism” en: PIPPIN, Robert, FEENBERG, Andrew & WEBEL, Charles. (Eds.) *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*. South Hadley: Macmillan, 1988, p. 180.

Marcuse reconoció con cautela que había sido sordo a los estruendos bajo sus pies.

Pero aunque tal vez sea menos que preciso a corto plazo, no era tan claro que *El hombre unidimensional* estuviera equivocado en sus observaciones generales sobre las formas en que el capitalismo había logrado embotar o contener las fuerzas que pretendían subvertirlo. Es difícil no preguntarse quién ha demostrado ser el mejor profeta, cuando Kellner continúa diciendo que:

[Marcuse] no percibía hasta qué punto su teoría articulaba una etapa del desarrollo histórico que pronto llegaba a su fin y que daría paso a una nueva era marcada por una crisis mundial del capitalismo y por la revuelta social y las luchas revolucionarias tanto dentro como fuera de las sociedades capitalistas avanzadas<sup>6</sup>.

No es, sin embargo, mi intención aquí hacer profecías o jugar el cansado juego de hacer pronunciamientos solemnes sobre dónde estamos en la historia interminable de la crisis terminal del capitalismo, señalando el vaso medio vacío o proclamándolo, en cambio, como medio lleno. Quizá sea mejor ensayar el ahora familiar lamento —¿que fue expresado por primera vez por Russell Jacoby?— de que el problema del capitalismo tardío es que nunca es lo suficientemente tardío y luego pasar a otras cuestiones. Lo que quiero abordar en particular no es cómo podemos explicar la inversión irónica del análisis de *El hombre unidimensional*, o reflexionar por qué la inversión en sí misma no iba a durar, sino más bien el papel de la ironía misma en esta misma obra.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

¿Cuál es, quiero preguntar, su relación con el concepto de bidimensionalidad, que Marcuse heredó de Hegel? ¿Hay alguna diferencia entre una distinción irónica sobre superficie y profundidad y la dialéctica postulada por Marcuse y otros marxistas hegelianos? ¿Debemos, además, diferenciar entre variedades de ironía para hacer justicia a su potencial dialéctico?

Pero antes de abordar estas preguntas, debemos hacer una pausa para considerar una posibilidad preocupante: que la ironía en cualquiera y todas sus formas se haya vuelto impotente en el mundo moderno, perdiendo cualquier potencial subversivo que alguna vez pudo haber tenido. Era precisamente esta amenaza la que Adorno había considerado en un aforismo de *Minima moralia* titulado “El error de Juvenal” compuesto en 1947. El título hace referencia a la afirmación del poeta romano de que era “difícil escribir una sátira”<sup>7</sup>, respecto de lo cual Adorno afirma que ya no es el caso en el mundo moderno, una negación que también extiende a la ironía. La ironía, dice Adorno:

[...] culpa a su objeto presentándolo como algo existente y midiéndolo sin juicio alguno, ahorrándose en cierto modo el sujeto que lo contempla, por su ser en sí. Lo negativo entra en ella en tanto que confronta lo positivo con la pretensión de positividad que hay en él<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> ADORNO, Theodor. *Op. Cit.*, p. 217.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 217-218. Es cuestionable si el propio Adorno honró esta prohibición de la ironía. En *Minima moralia*, después de todo, empleó una serie de inversiones irónicas —por ejemplo, “ciencia melancólica” para la “gaya ciencia” de Nietzsche, “el todo es lo falso” para el “todo es lo verdadero” de Hegel—, lo que sugería que esperaba que sus lectores pudiesen leer irónicamente. Para una discusión de este asunto sugiero revisar

Por lo tanto, no necesita mediación conceptual ni siquiera interpretación, sino que se basa en un consenso intersubjetivo sobre los valores, que luego puede emplear tácitamente como un estándar por el cual medir y encontrar fallas en el *statu quo*. Por lo tanto, es comparable a lo que a la Escuela de Frankfurt le gustaba llamar “crítica inmanente”, que extrajo su filo crítico de la invocación de los nobles ideales de una sociedad contra la sombría realidad que dudosamente pretendía encarnarlos. El fundamento crítico tanto de la ironía como de la crítica inmanente es, por lo tanto, la indignación ante la traición real de ideales loables, ideales compartidos por todos en una sociedad, que lamentablemente no se realizan, ya que la ironía, como la crítica inmanente, debe tomar en serio las ideologías que afirman falsamente que describen una realidad que no está a la altura de ellas, ideologías que, sin embargo, contienen valores y metas que vale la pena esforzarse por realizar. Pero escribiendo a la sombra de la Segunda Guerra Mundial, Adorno concluyó amargamente que tanto la sátira como la ironía ya no son posibles:

El medio de la ironía —la diferencia entre ideología y realidad— ha desaparecido. Ella se resigna a confirmar la realidad haciendo un simple duplicado de la misma. La ironía se expresaba de un modo característico: si esto afirma ser así, es que lo es; hoy, sin embargo, el mundo, hasta en el caso de la mentira radical, simplemente declara que lo es, y esta simple consignación para él coincide con el bien. No hay fisura en la roca de lo existente donde el irónico pueda agarrarse<sup>9</sup>.

---

ROSE, Gillian. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. New York: Radical Thinkers, 1978, p. 16.

<sup>9</sup> ADORNO, Theodor. *Op. Cit.*, p. 219.



Aquí obtenemos una anticipación de la afirmación de Marcuse de que la unidimensionalidad está ahora a la orden del día. Ni la ironía ni la crítica inmanente son posibles cuando no existe una enorme brecha entre la ideología y la realidad que produzca la indignación necesaria para motivarlas. En cambio, todo lo que queda es una afirmación aburrida de un *statu quo* por parte de observadores desilusionados y pasivos que han perdido por completo cualquier esperanza que alguna vez albergaron de que existe alguna alternativa significativa. La indignación que alimentó la sátira y la ironía desde Juvenal hasta los tiempos modernos es ahora un recuerdo que se desvanece. Hemos aprendido, parece decir Adorno, a amar la industria cultural de la misma manera que los ciudadanos de la Oceanía de Orwell amaban al Gran Hermano — ¿es casualidad que el aforismo “El error de Juvenal” fuera compuesto el mismo año de 1984? — y puede que ya no confíe en un consenso tácito de que algo mejor es a la vez deseable y posible.

¿Seguía operando la ironía en *El hombre unidimensional*? ¿Es algo que Marcuse validó en sí mismo o simplemente usó como una herramienta al servicio de una alternativa postirónica? ¿Tiene él, de hecho, una actitud coherente hacia su función en el mundo cuyas sombrías perspectivas lamenta en su libro? Lo primero que debe reconocerse es que la retórica de Marcuse a menudo deriva su poder de su indignada insistencia en que lo que pretende ser el caso es, de hecho, invertido por la realidad. En los primeros párrafos del prefacio del libro, se nos dice, entre otras cosas, que:

Nos sometemos a la producción pacífica de los medios de destrucción, al perfeccionamiento del despilfarro, al hecho de estar educados para una defensa que deforma a los defensores y

aquello que defienden [y] las necesidades políticas de la sociedad se convierten en necesidades y aspiraciones individuales, su satisfacción promueve los negocios y el bienestar general, y la totalidad parece tener el aspecto mismo de la Razón. Y sin embargo, esta sociedad es irracional como totalidad<sup>10</sup>.

Al leer pasajes como este en 1971, Ronald Aronson, uno de los alumnos más devotos de Marcuse, podría afirmar que son “ricos en ironía, uniendo términos y conceptos separados por los medios masivos: perfección *y* derroche; productividad *y* destrucción, crecimiento *y* represión, paz *y* guerra, capacidades *y* dominación”<sup>11</sup>. La ironía en este sentido sigue siendo una herramienta central del análisis de Marcuse a medida que se desarrolla el libro, siendo un ejemplo célebre su crítica de la desublimación represiva o controlada, en la que la energía libidinal sin restricciones sirve al funcionamiento más suave de un orden social y cultural aún sin libertad, en lugar de la liberación que promete (un argumento que aparece de otra forma casi al mismo tiempo en su crítica a la tolerancia represiva).

La confianza de Marcuse en la ironía en realidad fue la retórica superficial de su argumento. De hecho, en 1970, un crítico marxista ortodoxo, el filósofo del derecho Mitchell Franklin, pudo contribuir con un ensayo para la revista *Telos* titulado “La ironía del alma bella en Marcuse”, lamentando las formas en que las nociones románticas de la ironía subjetiva supuestamente habían infectado toda la filosofía de Marcuse con un idealismo impotente que era lo opuesto

---

<sup>10</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2005, p. 19.

<sup>11</sup> ARONSON, Ronald “Dear Herbert” en: FISCHER, George. (Ed.). *The Revival of American Socialism*. New York/London: Oxford University Press, 1971, p. 261.

a un robusto materialismo dialéctico<sup>12</sup>. El término “alma bella” fue, por supuesto, tomado de Hegel, cuya crítica de la ironía romántica como “negatividad absoluta”<sup>13</sup> que, según Franklin, sugería que Marcuse había caído presa del fetiche existencialista de la ambigüedad, la nihilización y el desplazamiento sin fin, que no reconoció el papel aún vibrante de la clase obrera como sujeto revolucionario de la historia. La confianza de Franklin en que el materialismo dialéctico ortodoxo aún podría servir como antídoto para las “almas bellas” desvinculadas de los ironistas románticos incapaces de unir su suerte con las fuerzas progresistas de la historia estaba fuera de lugar en 1970 — como incluso los mismos editores de *Telos* reconocieron<sup>14</sup>— y lo parece aún más hoy. Cabe destacar la ironía en la obra de Marcuse.

La pregunta, por supuesto, es qué tipo de ironía fue y si tuvo las nefastas implicaciones que los dialécticos ortodoxos como Franklin afirmaron que tenía. Para responder a esta pregunta, permítanme distinguir entre tres tipos de ironía que llamaré: 1) cínica, 2) paradójica o inestable, y 3) dramática o de la historia universal; y luego ofrezco algunas reflexiones sobre lo que podría verse como una cuarta alternativa. La ironía cínica, que expresa una pérdida de confianza en una brecha significativa entre lo ideal y la realidad, ya se

---

<sup>12</sup> Cfr. FRANKLIN, Mitchell. “The irony of the beautiful soul of Herbert Marcuse” *Telos* 6, 1970, pp. 3-35. Franklin enseñó en la Universidad de Nueva York, Buffalo, donde fue mentor de muchas de las figuras fundadoras de la revista *Telos* durante sus días de posgrado. Cuando murió en 1986, la revista tenía una sección especial de ensayos en su honor. Para saber más sobre este asunto, sugiero revisar a DELFINI, Alex & PICCONE, Paul. “Our Mitchell Franklin” en: *Telos* 70, 1986, pp. 53-57.

<sup>13</sup> HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Ediciones Akal, 2021, p. 120.

<sup>14</sup> Cfr. DELFINI, Alex & PICCONE, Paul. *Op. Cit.*, p. 54.

estaba acelerando en la era de entreguerras, especialmente durante el apogeo de la “nueva objetividad” en Alemania de la que había surgido la Escuela de Frankfurt. Se muestra en la “conducta fría”, tomando prestada la frase de Helmut Lethen, que derrumbó la distinción entre interioridad y exterioridad, produciendo un yo que es un caparazón blindado sin un núcleo blando de autenticidad debajo<sup>15</sup>. Incluso se ha discernido en las obras de teatro y la poesía de Bertolt Brecht, por ejemplo, por Peter Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica*. Al señalar que Brecht instó a su público a no vivir de los buenos “viejos valores”, sino a unirse “a lo nuevo malo”, escribe:

Obviamente, aquí se hace válida una nueva clase de ironía y una forma de aseveración no-afirmativa. En esta ironía no se manifiesta un sujeto que ha “permanecido limpio”, que, distanciando de los frentes, la *mêlée* y el tumulto, intenta salvar su integridad. Es más bien la ironía de un Yo golpeado, que ha caído bajo las ruedas (acordémonos de Charlie Chaplin en *Tiempos modernos*), que se ensucia las manos tanto como lo hace la situación y que en medio de los acontecimientos solo se preocupa de comprobar fríamente lo que encuentra<sup>16</sup>.

Con Brecht, sostiene Sloterdijk, “se manifiesta la ironía combatiente que corresponde a la modernidad: la cínica. No se opone a lo real mediante ‘fantasías’, sino que ejerce oposición en forma de acomodación sin oposición”<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Cfr. LETHEN, Helmut. *Cool Conduct: The Culture of Distance in Weimar Germany*. Berkeley: University of California Press, 2002.

<sup>16</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela, 2003, p. 626.

<sup>17</sup> *Ibid.*

Tal ironía cínica podría estar todavía cómoda en el mundo descrito por Adorno en *Minima moralia* en el que no hay grietas en el acantilado del orden establecido para permitir que la distancia irónica gane un punto de apoyo crítico. También reapareció en el apogeo de la posmodernidad en la década de 1990<sup>18</sup>, cuando imbuida de afecto melancólico, podía implicar una rendición impotente ante la incoherencia de un mundo que desafiaba tanto la comprensión como la transformación. Pero ciertamente es difícil de reconciliar con el impulso francamente utópico —esté o no desarrollado por “fantasías imaginadas” — que aún podría motivar a Marcuse a escribir *El hombre unidimensional*. A pesar de todo su respeto por Brecht, cuyo “efecto de distanciamiento”<sup>19</sup> alaba en ese libro y en otros lugares, Marcuse no abrazó este tipo de táctica, que arriesgaba la pérdida de cualquier distancia crítica de ese complicado mecanismo de relojería en el que está enredado.

Otra alternativa, que podríamos llamar “paradójica” o “inestable”, está más estrechamente relacionada con el “alma bella” a menudo identificada con los románticos alemanes, en particular con Friedrich Schlegel, quien la desarrolló en la década de 1790 en sus *Kritische Fragmente*<sup>20</sup> y *Athenäums-Fragmente*<sup>21</sup>. Opera en un nivel esencialmente

---

<sup>18</sup> Cfr. BEWES, Timothy. *Cynicism and Postmodernity*. London: Verso 1997, pp. 37-41.

<sup>19</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2005, p. 97 (N. de los T.)

<sup>20</sup> SCHLEGEL, Friedrich. “Fragmentos críticos (1797)”. *Fragmentos: seguido de Sobre la incomprendibilidad*. Barcelona: Marbot, 2009, pp. 25-55 (N. de los T.)

<sup>21</sup> SCHLEGEL, Friedrich. “Fragmentos del «Athenaeum» (1798)”. *Fragmentos: seguido de Sobre la incomprendibilidad*. Barcelona: Marbot, 2009, pp. 57-190 (N. de los T.)

filosófico. Desde su perspectiva, existen dos obstáculos obstinadamente constantes para alcanzar la verdad plena. El primero surge de la insuficiencia del lenguaje para comunicar el contenido del pensamiento o la intención del hablante, lo que en un vocabulario posterior sería la brecha en todo signo entre significante y significado. Todo lenguaje es, pues, solo un fragmento o una perspectiva limitada de una totalidad perpetuamente inaccesible. La ironía expresa esta condición trascendental del lenguaje, en la que los sujetos siempre están fracturados, a la vez empíricos e ideales, nunca unidos con sus auténticos yo. Como dijo Schlegel, “la ironía es una permanente parábasis”<sup>22</sup>, refiriéndose al tropo de la tragedia griega en el que la acción dramática es interrumpida por el coro que se coloca al frente del escenario y se dirige directamente a la audiencia. Lo que implica la parábasis, en otras palabras, es la negación de la narrativa sin fisuras, la inmediatez no reflexiva y la unidad de acción sin que suceda algo que la socave. La parábasis es permanente porque la aparente inmediatez del discurso del coro está abierta a la interrupción reflexiva y así sucesivamente. Todo significado pretendido se ve frustrado, o al menos distorsionado, por el medio imperfecto de su expresión, que excede lo que se quiere decir deliberadamente. Además de la parábasis, el tropo favorito de la ironía inestable es la catacreción, en la que, entre otras cosas, las palabras no significan o se refieren sin ambigüedades a una cosa en particular.

Además de las implicaciones irónicas de la autocontrovertida insuperable del lenguaje, la ironía inestable se basó en otra suposición más metafísica: la imposibilidad

---

<sup>22</sup> SCHLEGEL, Friedrich. *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe XVIII*. Lübeck: Schoeningh Verlag, 1963, p. 85 (N. de los T.)

paradójica y, sin embargo, la necesidad de buscar lo Absoluto. Cualquier intento de conocer lo Absoluto, de llegar al fundamento incondicionado del significado y expresarlo adecuadamente, está destinado a fracasar porque tal conocimiento necesariamente lo falsificaría en el acto mismo de condicionarlo — como lo demuestran los vanos intentos de definir las características de Dios de manera positiva —, pero no podemos dejar de buscarlo. Así, el cuestionamiento socrático es el modelo de la lucha infinita por un conocimiento que siempre está fuera del alcance del interrogador. Tanto la poesía como la filosofía, para el creyente romántico en la ironía paradójica, siempre se están convirtiendo y nunca terminan, siempre esforzándose y nunca alcanzando un estado de saciedad.

Por supuesto, fue esta versión de la ironía radical y destabilizadora la que atrajo la atención crítica de comentaristas posteriores como Kierkegaard en el siglo XIX y la admiración de los postestructuralistas en el XX. Para citar una formulación típica de la reciente *Irony on Occasion* de Kevin Newmark, escrita en la tradición de Derrida y de Man, la ironía es “esta verdad que se resiste a sí misma — es decir, infinitamente, aunque no reflexivamente repetitiva — sobre la estructura literaria de todos los posibles significados filosóficos”<sup>23</sup>. Aquí tenemos un argumento esencialmente trascendental sobre la condición humana, la refracción inevitablemente retórica y literaria incluso del razonamiento filosófico más estricto y la imposibilidad de escapar jamás de las ambigüedades que se derivan. Desprovisto de la angustia que infundió la cosmovisión romántica, podría

---

<sup>23</sup> NEWMARK, Kevin. *Irony on Occasion: From Schlegel and Kierkegaard to Derrida and de Man*. New York: Fordham University Press, 2012, p. 38.

convertirse en un elemento básico de la cultura popular. Como ha señalado un estudioso de “lo irónico” en la historia más reciente, mientras que los románticos todavía buscaban la autenticidad de una forma u otra, se ha vuelto “cómodo, con los artificios de la cultura de masas y la fantasmagoría de los símbolos y representaciones, acompañar un orden económico capitalista”<sup>24</sup>. Obviamente, no se puede encontrar mucho de esta versión de la ironía en la visión del mundo de Marcuse.

¿Hasta qué punto congeniaba, en cambio, con una tercera variante, que puede llamarse ironía dramática o de la historia universal? En la ironía dramática, la audiencia tiene acceso al conocimiento de los resultados predichos o al menos significados ocultos que se niegan a los personajes de la obra, lo que permite a sus miembros una distancia crítica de la acción a medida que se desarrolla. Tenemos un conocimiento temprano que se niega, digamos, a Edipo y Otelo, hasta el final de la obra. Asimismo, en lo que podría llamarse “ironía de la historia universal”, nos beneficiamos de una especie de retrospectiva proléptica, que nos otorga un conocimiento superior, más total, en comparación con el de los personajes de un drama cuyo desenlace no pueden predecir. Sus intenciones, como podemos apreciar en su impotencia, tienen consecuencias no deseadas. Es decir, adoptamos de antemano la posición del último historiador, un narrador omnisciente que puede ver la forma de la metanarrativa después de que se haya desarrollado por completo.

---

<sup>24</sup> SALER, Michael. “Modernity, disenchantment, and the ironic imagination” en: *Philosophy and Literature* 28(1), 2004, p. 140.



La crítica de Hegel a los románticos, que hemos señalado, fue invocada por materialistas dialécticos ortodoxos como Mitchell Franklin contra Marcuse. Buscaba historizar lo que Schlegel había trascendentalizado precisamente de esta manera. Como en el caso de la propia “conciencia desventurada”<sup>25</sup> melancólica, Hegel vio la ironía paradójica como un momento necesario, pero en última instancia superable, en un proceso dialéctico que creía que tendría un resultado cómico más que irónico, revelándose más como una buena totalidad que como un mal infinito. El pluralismo de puntos de vista parciales, que expresan un perspectivismo subjetivo irreconciliable y que alimentó la desconfianza romántica en lo Absoluto, se fusionó en un punto de vista metasubjetivo, que lo superó en lugar de abolirlo. El desapego irónico de los románticos, en última instancia frívolo para Hegel debido a su escape de la seria tarea de vivir una vida significativa, fue superado en una síntesis de sujeto y objeto, en la que el compromiso en lugar de la distancia definió la inversión humana en el mundo en el que estaban arrojados.

Kierkegaard compartía la insistencia de Hegel en que el desapego estético, flotando sobre el mundo como en el caso de las bellas almas románticas que se negaban a ensuciarse las manos, era una respuesta inadecuada a los desafíos de nuestra existencia, careciendo en última instancia de la seriedad que implicaba el verdadero compromiso. Sin embargo, en lo que difería era en su negativa a aceptar la superación positiva del punto de vista irónico, la sumersión, podríamos decir, de la figura de Sócrates, el cuestionador

---

<sup>25</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2022, p. 207 (*N. de los T.*)

crítico, en la verdad especulativa de la Razón platónica<sup>26</sup>. Como ha dicho un comentarista, en otras palabras, Kierkegaard honró “la contribución singularmente personal de Sócrates a los cimientos de la imaginación dialéctica”<sup>27</sup>. Pero era más una versión negativa que positiva de la dialéctica. A pesar de las consecuencias no deseadas de las acciones subjetivas, el yo para Kierkegaard no debe disolverse en un proceso objetivo regido por la “astucia de la razón”<sup>28</sup>. Para Kierkegaard, la flecha de la ironía se invierte. Todos los momentos de aparente positividad deben entenderse irónicamente como consuelos ilusorios para la distancia inherentemente insuperable entre sujeto y objeto, individuo y colectividad, humano y divino. Para Hegel, en cambio, los momentos individuales del proceso dialéctico, por negativos, contradictorios o parciales que sean, deben entenderse irónicamente como una etapa necesaria de una teodicea histórica.

Para volver a nuestra pregunta principal, ¿dónde se encuentra Marcuse en este terreno cambiante de actitudes hacia la ironía? En su forma más sombría, se hace eco de la amarga queja de Adorno en *Minima moralia* de que no hay lugar para la distancia irónica en el mundo unidimensional actual. Es, nos dice, un mundo “en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o

---

<sup>26</sup> Para una discusión útil de sus diferentes actitudes hacia la ironía, sugiero leer a TAYLOR, Mark. *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. Berkeley: Fordham University Press, 1980, pp. 94-95.

<sup>27</sup> FERGUSON, Harvie. *Melancholy and the Critique of Modernity: Soren Kierkegaard's Religions Psychology*. London: Routledge, 1995, p. 42.

<sup>28</sup> HEGEL, G.W.F. *Filosofía de la historia universal II*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2010, p. 92 (N. de los T.)

reducidos a los términos de este universo”<sup>29</sup>. La “movilización total” de todos los medios para defender el *statu quo* ha hecho que la comunicación de “contenidos trascendentes se hace técnicamente imposible [...] la imposibilidad de hablar un lenguaje no reificado, de comunicar lo negativo [...] se ha materializado”<sup>30</sup>. Incluso el descontento potencialmente productivo de la “conciencia desventurada” ha sido mitigado por el surgimiento de la pseudo-felicidad producida por la “desublimación represiva”. De hecho, el concepto mismo de Razón, que seguía siendo para Marcuse un estándar por el cual podían medirse la injusticia social y la opresión, corría el peligro de perder su filo crítico: “en esta sociedad, lo racional más que lo irracional llega a ser el más efectivo vehículo de mistificación”<sup>31</sup>.

Con pronunciamientos como estos, Marcuse demostró a principios de la década de 1960 cuánto todavía compartía con los Horkheimer y Adorno de finales de la década de 1940. Por lo tanto, puede parecer, como argumentaron críticos como Franklin, que esta actitud lo acercó al “alma bella” no comprometida que denunció Hegel, pero no es porque él o ellos vieran el mundo a través de la ironía subjetiva de la reflexividad insuperable, infinita, romántica. Tampoco, como ya hemos argumentado, adoptó el cinismo irónico brechtiano que se sumergió en lo “nuevo malo” y nunca encontró la manera de salir a tomar aire. En cambio, la movilización de Marcuse tanto de la retórica de la ironía como de la afirmación de que era evidente en el funcionamiento objetivo del mundo en el que vivía se basaba en una creencia

---

<sup>29</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2005, p. 42.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 217.

hegeliana — ahora más una esperanza desesperada que una certeza segura de sí mismo — de que, a pesar de todo, una segunda dimensión era todavía al menos una potencialidad en un mundo unidimensional. Con el debido respeto hacia Franklin, él también ancló su propia posición en una meta-narrativa redentora en la que la negatividad del Gran Rechazo se convertiría algún día, de algún modo, en la positividad utópica de un mundo en el que el arte y la tecnología, la Razón y la libido, la libertad y la democracia se reconciliarían sin contradicción.

Por tanto, si tenemos que identificar el tipo de ironía presente en *El hombre unidimensional*, no es ni la del alma bella que se cierne sobre el mundo para tener las manos limpias, ni la del cínico realista totalmente inmerso en él, sino la del escarmentado, pero que sigue siendo un materialista histórico esperanzado que cree que el futuro aún puede redimir las promesas del pasado, por mucho que se frustren ahora. Es la ironía de un narrador de una historia en desarrollo que, contra todo pronóstico, cree que todavía tiene posibilidades de terminar felizmente. Pero debido a que no tiene fe en ninguna fuerza inmanente, movimiento o agencia que pueda servir como protagonista heroico de la historia, también es la ironía de un espectador impaciente que tiene la honestidad de no identificarse con una pseudoacción prometeica capaz de hacer en lugar de sufrir su destino.

Al final del libro, Marcuse localiza el depósito débil de cualquier promesa de una futura alternativa que pueda haber en el ámbito del arte, que según él es el enclave de una racionalidad genuinamente emancipatoria que desafía la irracionalidad de la razón instrumental. Ya apela a lo que en

su último trabajo identificaría a la “dimensión estética”<sup>32</sup> como la única respuesta plausible, al menos por ahora, a la sociedad unidimensional, llegando incluso a afirmar que “cuanto más ostensiblemente irracional se hace la sociedad, mayor es la racionalidad del universo artístico”<sup>33</sup>. En lo que es un último gesto irónico, concluye que “la sociedad unidimensional que avanza altera la relación entre lo racional y lo irracional. En contraste con los aspectos fantásticos y dementes de su racionalidad, el reino de lo irracional se convierte en el hogar de lo realmente racional, de las ideas que pueden ‘promover el arte de la vida’”<sup>34</sup>. Pero debido a que, en última instancia, es la vida la que debe cambiarse, en lugar de que el arte sirva como un refugio permanente de ella, Marcuse rechazó el escape estético del compromiso con la transformación de la vida que tanto Kierkegaard como Hegel habían condenado en el romanticismo.

Marcuse, en definitiva, mantuvo una posición que no puede identificarse con la ironía elevada del alma bella que se cierne perpetuamente sobre el mundo, ni con la ironía cínica del sujeto acorazado que lucha por sobrevivir en medio de sus ruinas y mucho menos con la ironía radical del postescéptico modernista que nos sitúa eternamente en la casa-prisión o salón de espejos del lenguaje. Es más bien la ironía de un hegeliano de los últimos días, que se aferra obstinadamente a una perspectiva histórica universal, que cree que en última instancia podemos ir más allá de la etapa de la “negatividad absoluta infinita” hacia una reconciliación “cómica” más positiva más allá de la ironía de cualquier

---

<sup>32</sup> MARCUSE, Herbert. *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

<sup>33</sup> MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 2005, p. 267.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 276.

tipo. Su pesimismo acerca de hacerlo en el futuro inmediato, por lo tanto, nunca descendió a la interminable lasitud melancólica que Kierkegaard, por su parte, identificó con la actitud irónica en su forma más abnegada.

Otra forma de caracterizar el momento irónico en *El hombre unidimensional* es identificarlo con lo que a veces se llama “ironía estable”, que J.M. Bernstein describe en *La filosofía de la novela* como divisorio:

[Los] lectores en “nosotros” y “ellos”, alineando al lector conocedor con el autor en un espacio de verdad, un espacio libre de vanidad y autoengaño [...] el efecto epistémico de una ironía estable es establecer una comunidad entre autor y lector, una comunidad de desengañados, una comunidad de verdad cuya autoridad es la separación autoral de apariencia y realidad que solo el saber puede reconocer<sup>35</sup>.

Como en el caso de la ironía socrática, puede emplear el disimulo temporal al servicio de llevarnos en última instancia hacia la virtud. A pesar de toda su aparente desesperación, *El hombre unidimensional* fue escrito con la fe de que tal comunidad, por pequeña que fuera, podría existir y crecer. Y como muestra el éxito del libro a la hora de estimular su expansión, al menos durante un tiempo fue una suposición viable. De hecho, que todavía lo estemos leyendo hoy, muchos años después, sugiere que tal comunidad de lectores que se encuentran en gran medida de acuerdo con sus argumentos no se ha desvanecido por completo.

---

<sup>35</sup> BERNSTEIN, J. M. *The Philosophy of the Novel: Lukács, Marxism and the Dialectics of Form*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p. 161.

Pero también creo que nos estaríamos engañando a nosotros mismos si no tomáramos en serio los cambios intermedios, lo que al comienzo de este texto describí como las bromas irónicas que juega la historia sobre muchos de esos argumentos. Como resultado, es cada vez más difícil movilizar la confianza de que somos parte de una “comunidad de desengañados” significativa que realmente sabe en qué dirección va la historia o incluso debería ir y puede dar sentido a las fuerzas o agencias que nos ayudarán a movemos en la dirección correcta. Porque bien podemos estar más cerca de una situación ya caracterizada por Jürgen Habermas allá por 1985 como “la nueva insuperabilidad (*die neue Unübersichtlichkeit*)”<sup>36</sup> en la que plausiblemente no podemos adoptar la posición de un narrador histórico universal capaz de mantener la ironía estable basada en una comunidad imaginada de ilustrados adoptada por Marcuse en *El hombre unidimensional*. Quizás fue Richard Rorty quien expresó de manera más convincente las implicaciones aleccionadoras de esta pérdida en su defensa de los “ironistas” liberales en su colección de 1989 *Contingencia, ironía y solidaridad*. Según Rorty, ellos se dieron cuenta de que existe “la posibilidad de hacer que cualquier cosa pareciese buena o mala, importante o insignificante, útil o inútil, redescribiéndola”<sup>37</sup> y, por lo tanto, no tenían fe en su capacidad para elegir vocabularios finales y asumir compromisos serios en un mundo de contingencia e incertidumbre. No solo reconocieron la imposibilidad de compromisos de valor firmes e intachables, sino que también admitieron la calidad tentativa y revisable de todos los intentos de escribir narrativas definitivas

---

<sup>36</sup> HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

<sup>37</sup> RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. 1991, p. 27.

mediante las cuales podamos orientarnos en un mundo de cambios rápidos.

La pregunta que quiero abordar como conclusión es, pues, la siguiente: ¿existe, de hecho, una noción de ironía más prometedora, latente en *El hombre unidimensional*, que evita las limitaciones de la distancia desinteresada, el compromiso cínico y la vertiginosa *mise en abyme* de la posmodernidad o el relativismo del todo vale de la ironía liberal, y que, sin embargo, no confía en la dudosa seguridad de una desacreditada narrativa histórica universal que es más dura y difícil de respaldar? Quizás la respuesta esté en esa dimensión estética en la que Marcuse vertió tantas de sus aspiraciones utópicas. Un lugar para comenzar es la sugerente discusión sobre la ironía en el teatro desde Sófocles hasta Beckett sugerida por un teórico de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, Christoph Menke, en su libro *Actualidad de la tragedia*, publicado por primera vez en 2005<sup>38</sup>.

Al hablar de *Edipo Rey*, Menke toma prestada la distinción de Connop Thirwall entre la “ironía de la acción” y la “ironía del poeta”. Lo primero significa que el héroe trágico no es meramente la víctima pasiva de un destino ordenado externamente, sino que lo provoca sin querer. En el caso de Edipo, su destino se produce sin darse cuenta a través de la maldición que lanza sobre el desconocido asesino del difunto marido de su esposa, una maldición que espera acabe con la plaga de infertilidad que ha azotado a la ciudad de Tebas. Como resultado, su propio destino miserable es autoinfligido, porque sin darse cuenta se había maldecido a sí

---

<sup>38</sup> MENKE, Christoph. *Actualidad de la tragedia. Ensayo sobre juicio y representación*. Madrid: Visor, 2008.



mismo, sin saber que había sido ese mismo asesino. La “ironía del poeta”, que es otra forma de decir lo que hemos llamado “ironía dramática”, es la del dramaturgo, expresada por el coro y captada por el público, que sabe desde fuera lo que se desarrolla ante sus ojos. Es la ironía del espectador distante, no del protagonista del drama, un poco como el ironista de la historia universal que puede anticipar el desenlace de la historia y conoce la narración como un todo, un conocimiento aún no disponible para los personajes de la acción.

Ahora bien, lo que hace que esto sea sugerente para nuestros propósitos es el argumento de Menke de que las dos posiciones irónicas están de hecho integradas en el caso de Edipo, cuya maldición involuntariamente provoca su caída.

En su discurso irónico y con doble sentido [su maldición], Edipo conoce la inversión trágico-irónica de su felicidad en desgracia porque se encuentra respecto a sí mismo en la distancia irónica del espectador. Y Edipo produce mediante su discurso irónico y con doble sentido la inversión trágico-irónica de su felicidad en desgracia, porque se encuentra respecto a sí mismo en la distancia irónica del autor [en el sentido de ser el autor inconsciente de su propio destino]<sup>39</sup>.

En otras palabras, las posiciones de sujeto del autor involuntario de una inversión irónica, que es responsable de hacer el hecho, y la del espectador conocedor, que comprende su significado desde lejos, se fusionan al final. Se puede decir mucho sobre esta fusión, pero lo que es importante para nuestros propósitos es que excluye la “conducta fría” tanto del ironista cínico como del alma bella, pero desapegada,

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 84.

que se cierne sobre el mundo. En cambio, encarna al menos en parte ese compromiso con la existencia que tanto Kierkegaard como Hegel defendieron, cada uno a su manera, un compromiso que implica que la ironía no tiene por qué estar exenta de implicaciones prácticas en la forma en que enfrentamos los desafíos de la vida, incluso si no siempre puede lograr exactamente lo que pretendemos.

La implicación de todo esto, espero, se volverá más clara si volvemos a la conclusión de otro comentarista sobre el significado de la ironía, la del filósofo y psicoanalista Jonathan Lear, quien tituló las *Conferencias Tanner sobre valores humanos* que dio en Harvard en 2008 como *Un caso por la ironía*<sup>40</sup>. Basándose en el análisis de Kierkegaard de la ironía socrática, pero distanciándose de la interpretación negativa del danés —al menos en sus primeros escritos—, de sus peligros, Lear argumenta que una existencia irónica puede ser un camino productivo hacia lo que él llama la búsqueda de la excelencia humana. En la medida en que es una forma de desapego, es desapego de la pretensión social, de la alienación de roles sociales dados, pero también va acompañado de una especie de extraño anhelo por lo que se ha perdido. Por lo tanto, “desarrollar una capacidad para la ruptura irónica puede ser una manifestación de seriedad sobre la identidad práctica de uno. No es simplemente una interrupción de la propia identidad práctica; es una forma de lealtad hacia ella”<sup>41</sup>. Es decir, implica el reconocimiento de que, aunque la pretensión de estar ya a la altura de los ideales debe romperse, los ideales mismos aún pueden funcionar para

---

<sup>40</sup> LEAR, Jonathan. *A Case for Irony [with commentary by Cora Diamond, Christine M. Korsgaard, Richard Moran and Robert A. Paul]*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 22.

impulsarnos hacia adelante. ¿Hay alguna forma en que esta búsqueda personal tenga una implicación más allá del yo, una implicación que incluso podría entenderse como política? Lear sostiene que el punto de la ironía correctamente entendido no es

[...] simplemente destruir las pretensiones, sino inyectar una cierta forma de no-saber en la vida de la *polis*; muestra la dificultad de hacerse humano: no solo la ardua tarea de mantener una identidad práctica frente a la tentación, sino la dificultad de agarrarle el truco a un cierto tipo de existencia lúdica, disruptiva, para comprender — es decir, captar en la práctica — los límites de la comprensión humana de tal excelencia<sup>42</sup>.

En lugar de conducir al relativismo superficial del ironista liberal de Rorty que desconfía de todos los vocabularios finales y se niega a ver cualquier narrativa como definitiva, Lear afirma que este tipo de ironía puede conducir a un compromiso más serio e intenso con lo que resulta ser el propio vocabulario final.

Quitándose el sombrero de filósofo y poniéndose el de psicoanalista, Lear argumenta que las fantasías psíquicas inconscientes son una fuente del ideal que todavía anhelamos cuando nos damos cuenta de la inadecuación de la pretensión social y permitimos un misterioso retorno de lo reprimido, una negativa sospechosa (*unheimlich*) a estar “cómodos” en el mundo actual y en nuestras identidades presentes. En lugar de entender la unidad psíquica sobre la base de la fuerza del yo como el objetivo final de nuestras vidas, argumenta que experimentar la interrupción irónica producida por este regreso es un signo mucho más claro de una

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 36.

vida bien vivida. En lugar de tratar de domar nuestros deseos y renunciar a nuestras fantasías en nombre de la fuerza del yo o el dominio racional,

[...] parecería ser racional cuestionar la racionalidad última de la imagen de la racionalidad como algo que consiste simplemente en mi capacidad para dar un paso atrás y reflexionar sobre qué tan bien o mal los elementos de la conciencia se ajustan a mi identidad práctica consciente<sup>43</sup>.

La ironía, por lo tanto, nos permite permanecer dentro de la tensión no resuelta entre, lo que en los términos que Christoph Menke introduce en su discusión sobre la tragedia, la “ironía de la acción” y la “ironía del poeta”, en el sentido de que implica una cierta responsabilidad por nuestros destinos con una conciencia de que hay momentos en los que tenemos que rendirnos a fuerzas o deseos que están fuera de ese control. Pero a diferencia del trágico desenlace de un *Edipo Rey*, en el que ambas contradicciones irónicas conspiran para convertir nuestra prosperidad en adversidad, tiene el potencial opuesto: impulsarnos hacia vidas más significativas bien empleadas en la búsqueda de ideales que valgan la pena perseguir. En resumen, sabemos que no tenemos el control total, pero no renunciamos a la responsabilidad de actuar como si nuestras acciones fueran significativas para determinar los resultados.

Y así, llegamos a la conclusión de volver a *El hombre unidimensional* con una comprensión enriquecida del papel de la ironía en su composición subyacente. Porque si admitimos la insostenibilidad de la narrativa histórica universal

---

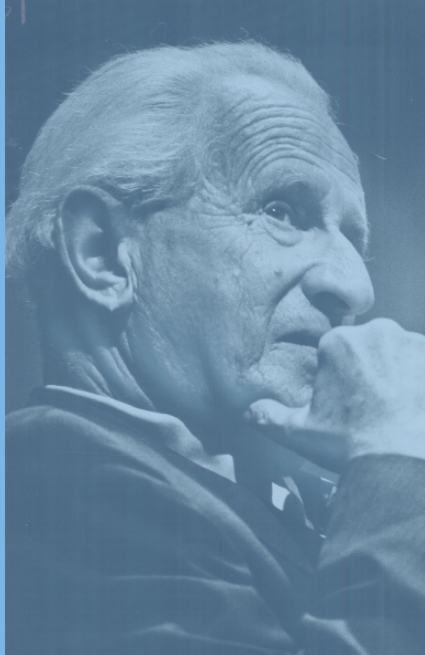
<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 67.

más amplia que el propio Marcuse no pudo abandonar por completo, todavía podemos encontrar en su insistencia en la superioridad de una comprensión bidimensional de la condición humana sobre su alternativa unidimensional algo similar a lo que Jonathan Lear llama la búsqueda comprometida de la excelencia personal, aunque con el potencial de trascender lo puramente personal. Es una actitud irónica que no es cínica ni desinteresada, sino que se resiste a acomodarse a las pretensiones sociales y se basa en las fantasías incumplidas de nuestro inconsciente para alimentar nuestro esfuerzo por superar el *statu quo*. Como la ironía que Menke percibe en la tragedia griega, reconoce la fuerza de las circunstancias externas y los caprichos de la fortuna, pero también nos ayuda a ver que somos responsables, al menos en parte, de nuestro destino. Puede que no brinde la tranquilidad de la ironía socrática o dramática en su máxima expresión de conocimiento, pero en un mundo que no nos otorgará tal conocimiento, mantiene vivo el poder negativo de la bidimensionalidad que Marcuse defendió con tanta elocuencia. Puede que no conduzca a un Gran Rechazo melodramático que rechace intransigentemente la totalidad de las circunstancias opresivas en nuestras vidas, pero puede darnos la resiliencia para seguir organizando todos los pequeños rechazos que pueden hacer que valga la pena vivir incluso vidas dañadas. Y al hacerlo, también puede inspirar un compromiso político significativo, uno que va más allá de la búsqueda de la excelencia personal hacia algo más grande. En esa búsqueda, bien puede haber un papel positivo para la ironía con toda su inherente bidimensionalidad y resistencia a los significados establecidos, en lugar de rechazarla como un mero marcador de cinismo impotente, escapismo estético o los ensueños de un alma bella que se cierne sobre un mundo caído que no puede esperar cambiar.





Medellín, 2023



La negativa a imaginar la “otra” sociedad más allá del capitalismo no está ajena a la prohibición judía de nombrar o describir a Dios. Cualquiera que sea la fuente del tabú, de las principales figuras relacionadas con la Escuela de Frankfurt, solo Marcuse se ha atrevido en los últimos años a romperlo. Solo Marcuse ha tratado de decir lo indecible en un esfuerzo cada vez más urgente por reintroducir un molde utópico a la teoría socialista.

Martin Jay.



en negativo  
ediciones



GRUPO DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA