



FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Interuniversitario en Investigación en filosofía

Especialidad Filosofía y Ciencia Contemporáneas

Trabajo Fin de Máster

**HERBERT MARCUSE Y EL CONCEPTO DE NEGACION:
UNA APROXIMACIÓN DIALÉCTICA A SU UTOPIA ESTÉTICA**

Autor: José Miguel Durante León

Tutora: Chaxiraxi Escuela Cruz

Tenerife, marzo de 2020

RESUMEN

Este trabajo analiza la función de lo negativo en la configuración de la utopía estética marcuseana como posibilidad del cambio social. La tesis de este trabajo sostiene que la negación que subyace a la dimensión estética y su proyección utópica como rechazo de lo existente y creación de otro mundo posible permite superar la contradicción entre lo real y lo posible. La argumentación se desarrolla a partir del análisis de tres cuestiones: la dialéctica como método de aproximación a la realidad, la articulación de lo negativo como substancia del arte y, por último, la superación de la dialéctica como reconciliación de los opuestos que supone la reflexión estético-social marcuseana. Desde esta perspectiva de transformación del orden existente, coincidimos en la convergencia entre estética, ética y política. Comparamos por otro lado, la reflexión marcusiana con otras de su época que hayan podido influir, discrepar o converger con ella. Finalmente, concluimos con los rasgos definitorios de su reflexión y su influencia en la tematización de desarrollos teórico-prácticos posteriores.

ABSTRACT

This work analyses the role of negativeness in the configuration of the Marcuse 'aesthetic utopia as a possibility of social change. The thesis of this work holds that the denial underlying the aesthetic dimension, and its utopian projection as a rejection of the existing and creation of another possible world, allows the contradiction between the real and the possible to be overcome. The argument is developed through the analysis of three questions: dialectics as a method of approaching reality, the articulation of the negative as the substance of art and, finally, the overcoming of dialectics as a reconciliation of the opposites that Marcuse's aesthetic-social reflection implies. From this perspective of transformation of the existing order, we agree on the convergence between aesthetics, ethics and politics. We compare, on the other hand, the Marcusian reflection with others of his time that could influence, disagree or converge with it. Finally, we conclude with the defining features of his reflection and its influence on the thematization of later theoretical-practical developments.

Índice de contenidos:

	pp
1. INTRODUCCIÓN	4
2. FENOMENOLOGÍA Y DIALÉCTICA	6
2.1 La recuperación del Marx filósofo	6
2.2 Hegel en Marx: la negación de la filosofía.....	11
2.3 Sobre el concepto de negación en la dialéctica	13
3. ARTE Y LIBERACIÓN: EL GRAN RECHAZO	21
3.1 Acerca de la cultura afirmativa.....	21
3.2 Negación de la represión instintiva en <i>Eros y civilización</i>	27
3.3 La desublimación represiva	31
3.4 La dialéctica del arte	34
4. SUPERACIÓN DE LA DIALÉCTICA: LA UTOPIA ESTÉTICA MARCUSEANA	
4.1 La nueva sensibilidad	36
4.2 Utopía y pensamiento negativo	40
4.3. Discusión	43
4.3.1. Aproximaciones a la estética del siglo XX: arte y realidad.....	43
4.3.2. Racionalidad formal vs racionalidad estética	45
5. CONCLUSIONES	46
6. BILIOGRAFÍA	48

1. Introducción

La primera motivación de este trabajo se inicia con una reflexión acerca de la situación de crisis actual. En un mundo globalizado como el de hoy la crisis o crisis del capitalismo especulativo como lo conocemos hoy sigue generando desigualdades, miseria, falta de libertad y pobreza. Desde esta perspectiva, la sociedad de consumo capitalista parece seguir administrando la conciencia individual. Sin embargo, la pretendida estabilidad y seguridad del sistema frente a las adversidades de la dura realidad tienen hoy cada vez más respuestas negativas como la tuvieron en un pasado en sus inicios como capitalismo liberal y en su progresión hacia el capitalismo tardío. Es verdad que la interiorización regresiva del dominio sobre la conciencia y su poder institucionalizado económico-político parece no tener fin en su objetivo de autoconservación del sistema. Pero, a pesar de ello, se oyen voces críticas que no ocultan su insatisfacción en contra de éste por sus repercusiones sobre todo en las relaciones entre hombre y naturaleza, entre individuo y sociedad cada vez más alejadas de lo humano.

En este contexto, y, a pesar del rechazo de algunos autores a trasladar el proyecto de la Teoría Crítica al momento presente, argumentando que no tiene cabida en la sociedad actual, puesto que las condiciones de hoy han cambiado, si hay otros, sin embargo, que ven en la teoría no ya un compendio de teorías de marcado carácter académico y cancelado, sino que apuestan por la dinamicidad de su propuesta de comprensión de los procesos sociales.

Desde este punto de vista, mi reflexión sobre la crisis actual en la búsqueda de respuestas motivó mi acercamiento a la Teoría Crítica y en concreto a la obra de Marcuse. Encontraba suficientes paralelismos entre la mayor “catástrofe de la humanidad” ocurrida en los primeros años del siglo XX con la situación actual, y pensaba que, a pesar de la diferencia de contexto histórico económico-político, sí que tenía la certeza de la actualidad de la teoría crítica.

Decidí, por lo tanto, investigar el elemento clave que a mi modo de ver subyace a su reflexión estético-social y este no es sino un motivo que recorre su obra: la solución, la respuesta a un mundo en crisis, la transformación de una sociedad opresiva en una sociedad libre debe partir del hombre mismo, del rechazo al orden existente y desde una transmutación de los valores. La acentuación marcuseana en el sujeto intelectual y libre le permite mirar hacia la dialéctica como negación de las relaciones sociales dadas. Desde aquí, cobra sentido la aproximación filosófica a la estética y la utopía como idea reguladora que tenga consecuencias en el ámbito político.

Esta debe partir del Gran Rechazo a la realidad existente para que se atisbe una transformación cualitativa de la sociedad. Por este motivo, he pensado en una aproximación dialéctica a su reflexión estético-utópica recibida de la recuperación de los aspectos hegelianos de la teoría de Marx. La noción de capitalismo en Marx como “totalidad negativa” es superada en Marcuse, no solo aludiendo a aspectos negativos de esa totalidad, sino que se configuran como condiciones que descubren la estructura y tendencias de esa realidad.

El pensamiento dialéctico negativo moderno subyace a las reflexiones de la Escuela de Frankfurt que se resuelve en una teoría crítica de la sociedad formada

fundamentalmente, en un primer momento, por M. Horkheimer, Th. Adorno, E. Fromm, W. Adorno, Benjamín v H. Marcuse. Si al principio de sus trabajos se observa cierta convergencia y unidad de su pensamiento, este parece diluirse dadas las circunstancias especiales (exilio forzoso) y la evolución propia que caracteriza a sus miembros.

Pese a sus diferencias recogidas por estudiosos de esta escuela como T. Perlini, M. Jay, Rusconi... puede apreciarse cierta unidad temática que caracteriza el pensamiento crítico negativo de otras corrientes filosóficas como pueden ser, el neopositivismo, existencialismo o el estructuralismo.

El injusto ostracismo académico al que había sido condenada la obra de H. Marcuse se ha visto revitalizada en la actualidad gracias al renovado interés suscitado por el estudio sobre su obra de juventud como Richard Wolin y John Abromeit en su *Heideggerian Marxism* o los publicados recientemente en España por José Manuel Romero: con el título de *Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* aparecen sus dos primeros artículos: *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928) y *Sobre filosofía concreta* (1929). Además, y con el título genérico de *Entre hermenéutica y teoría crítica* aparece una colección de cinco artículos publicados entre 1929 y 1931. A esto se añade la edición de D. Kellner de los *Collected Papers* editados en seis volúmenes.

Por otro lado, *Filosofía y teoría crítica* (Marcuse, 1937) nos acerca a la prehistoria de la teoría crítica (1830-1840) en el nacimiento de la teoría como filosofía. En el mismo año *Teoría tradicional y Teoría Crítica* (Horkheimer, 1937) expone claramente la sustancia de la teoría crítica como unión de teoría y praxis.

La metodología de trabajo ha consistido en la revisión documental de la temática de la negatividad inscrita ya en sus primeros escritos de juventud y entrevista en tres obras principalmente: *Razón y revolución*, *El hombre unidimensional* y *La dimensión estética*. Al mismo tiempo, reviso otras ideas que aportan una relación con esta temática como el concepto de historicidad, posteriormente abandonado, o del concepto de actualidad hegeliano que refuercen la idea de una dialéctica negativa entre realidad y posibilidad. De esta aproximación dialéctica subrayamos la negatividad que subyace al arte y que logra superarse imaginando una segunda realidad como reconciliación de la contradicción y, por lo tanto, de la dialéctica.

Destaco también el carácter antropológico de su filosofía subrayado por numerosos autores (Habermas) que se proyecta ya en sus primeros escritos. La inclusión de éstos se justifica, porque en ellos anticipa Marcuse temas posteriores de su obra influenciado por autores como Lukács o Korsch. La recuperación del Marx filósofo constituye una base para luego desarrollar estos aspectos humanos insertos en la teoría marxista que constituyen su teoría estética.

Comenzamos con estos primeros trabajos para luego acercarnos a la relación entre Hegel y Marx clave para entender la dialéctica que reciben los pensadores de la Escuela de Frankfurt y en concreto Marcuse que desarrolla en su obra *Razón y Revolución*.

La aproximación dialéctica a la reflexión estética que guía este trabajo comienza con *Acerca del carácter afirmativo de la cultura* y la relación antagónica que unifica la cultura afirmativa burguesa. Más adelante, exponemos como se articula esta concepción

negativa en el arte y, finalmente, cómo en éste se reconcilian los opuestos en la configuración de una nueva sensibilidad. Destaco también cómo imagina Marcuse una salida humana en su confrontación con Freud (*Eros y civilización*) y el carácter negativo de la utopía. En definitiva, trato de establecer una relación entre el concepto de lo negativo de la dialéctica y la dimensión estética y utópica del arte.

2. Fenomenología y dialéctica

2.1 La recuperación del Marx filósofo

Antes de adentrarme en el origen de la Teoría Crítica y el concepto de negatividad que subyace a ésta, pretendo esbozar unos apuntes sobre los primeros escritos de Marcuse, porque es aquí donde se encuentran anticipados algunos temas que luego formarán parte no solo de su teoría, sino también del origen de la teoría crítica. Indicaré, en primer lugar, el intento marcuseano de fundamentar una ontología del hombre basándose en la caracterización heideggeriana de la existencia inauténtica que posteriormente abandonará, aunque pueda ser objeto de discusión si este abandono es total o no, para más adelante, ya con los inicios de la Escuela de Frankfurt, señalar la influencia ejercida por la fenomenología con su rechazo a todo positivismo y su exigencia de una nueva racionalidad crítica en la que Horkheimer y Adorno realizan un juicio negativo de la sociedad.

El rechazo posterior de la teoría heideggeriana coincide al mismo tiempo con la recuperación del Marx filósofo, de aquellos aspectos más humanos de la teoría marxista imbricados a su vez en temas e ideas ya identificados por Hegel y la filosofía idealista, sobre todo en lo que se refiere a la dialéctica, pero con el signo materialista de la teoría marxista.

Un hecho significativo marcará la trayectoria del joven Marcuse: el fracaso de la revolución alemana. Antes los asesinatos de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht en 1919 dirigentes de la liga espartaquista de quienes el joven Marcuse, militante del SPD, había mostrado sus simpatías hacia su posición política.

Nacido en 1898, en Berlín, como alumno de Husserl y Heidegger, quien ejercería una notable influencia en Marcuse, se doctora en 1922 con la tesis, *La novela de artista alemana* influenciado por la *Teoría de la novela* de Lukács y la *Estética* de Hegel, así como por la filosofía del arte de Schelling y la tradición hermenéutica alemana de Dilthey (*Lebensphilosophie*). Se evidencia ya en la novela las tensiones que se podrían generar entre el arte y la vida, entre lo ideal y la realidad, configurando lo que sería en el futuro la apropiación de la dialéctica hegeliana y lo que conformara más adelante su propia teoría del arte.

Marcuse se aproxima a la filosofía marxista desde la corriente inaugurada por Korsch en *Marxismo y filosofía* y Lukács en *Historia y conciencia de clase* en las que se cuestiona el marxismo mecanicista de la 2ª Internacional y su deriva hacia un marxismo cientificista que desprecia el contenido filosófico de la teoría marxista y la pérdida del carácter práctico revolucionario. El materialismo dialéctico como filosofía revolucionaria que nos remite al primer Marx antes de su deriva hacia un socialismo científico en el que

se separan teoría y práctica (revolucionaria). Esta deriva tiene implicaciones problemáticas para la praxis política. Se pasa de una teoría social revolucionaria a una crítica científica que se mantiene en el ámbito inmanente del estado, es decir, que no transgrede ese ámbito de la sociedad burguesa tan solo un anhelo reformista.

Por otro lado, la asimilación del marxismo ortodoxo a la dialéctica de la naturaleza especulativa de Engels desarticula la verdadera dialéctica (transformadora) que tiene como mayor consecuencia la posposición de la acción revolucionaria a un futuro, llevada a sus últimas consecuencias teórica y prácticas por Hegel. Esta se basaba en dos presupuestos teóricos; la apropiación histórico-social de los problemas filosóficos y la creciente configuración científica de éstos. La caracterización de Engels de una transición de una fundamentación utópica del socialismo a una científica de la utopía a la ciencia no se atiene a la verdad ni en el propio Marx ni en desarrollos posteriores del marxismo. Desde esta postura, Marcuse refutará esta teoría: ni final de la filosofía clásica alemana ni abandono de la utopía (Marcuse, 1967, p.8). Es por este motivo que propugnará un camino contrario que vaya de la ciencia a la utopía y en que se postule un futuro presente.

En definitiva, Marcuse apoya las tesis de Korsch y Lukács en lo que atañe sobre todo a una desfundamentación cientifista del marxismo y de una reformulación de la cuestión de la filosofía del marxismo (Marcuse, 2010, p.20), pero sobre todo reivindican una la dialéctica materialista como sustancia filosófica del marxismo en clara continuidad con sus raíces hegelianas. La reconceptualización del marxismo devolvería su relevancia política a la subjetividad y a la decisión subjetiva. Sin embargo, existieron otras posiciones en torno a esta problemática (Austro marxismo) o la de Marcuse que lo conducirá a una aproximación hermenéutica fenomenológica.

De esta argumentación se deduce que la oposición de Marcuse al cientifismo de la teoría no solo afecta al descuido de los elementos filosóficos de la teoría de Marx, sino que también implica una separación entre teoría y praxis (relegando a esta a un segundo plano). Marcuse como los integrantes de la Escuela de Frankfurt desarrollarán esta unión de teoría y praxis como base fundamental de sus obras.

Por otro lado, la lectura de *Ser y tiempo* (1927) le proporcionara una base, un inicio para reinterpretar el materialismo histórico como filosofía capaz de fundar una praxis revolucionaria. Entiende la teoría marxista no como un sistema de verdades al modo tradicional, sino como una teoría de la revolución en la que la problemática de la "historicidad" heideggeriana se erige fundamental en su pensamiento.

Esta primera etapa de la obra de Marcuse se puede dividir en dos periodos: el primero de ellos comprende los primeros escritos (1928-1931) con dos artículos que me parece que condensan su apropiación de la teoría marxista y de la aportación heideggeriana como propuesta de síntesis entre Marx y Heidegger (fenomenología y materialismo histórico), publicaciones bajo la tutela de Heidegger, aunque mediadas por el marxismo: *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928) y *Sobre filosofía concreta* (1929). El segundo periodo (1932-1941) parte de la lectura de los Manuscritos, abarca la ruptura con Heidegger y coincide con su ingreso en el *Institut für Sozialforschung* en 1933.

Reparando en *Contribuciones* como base de su apropiación de la fenomenología heideggeriana se constata un rechazo a las formas teórico-contemplativas como modos de acceso a la realidad (existencia humana), a la condición humana y “no meramente de ideas o conceptos abstractos” (Romero, 2010, p.22). Frente a esto, Marcuse contraponen una interpretación abiertamente política y orientada a la praxis como teoría del actuar social, de la acción histórica. Un nuevo comienzo desde el que reinterpretar el materialismo histórico de forma que se restituya y sustente filosóficamente su capacidad de impulsar una práctica revolucionaria. Para ello, el modo adecuado de acceso a su objeto (acontecer histórico) será la praxis humana histórica, pero más allá de esta autorreflexión filosófica del marxismo desde parámetros hermenéutico-fenomenológico a lo que apunta Marcuse es hacia una síntesis entre fenomenología y materialismo histórico.

Marcuse discute cuál es el modo de acceso adecuado al marxismo y descubre en la historicidad del propio marxismo una posibilidad de transformación práctica de lo histórico, puesto que a la categoría de historicidad le es inherente “la transformabilidad” como constitutiva de ésta.

A lo largo de este artículo, Marcuse expone lo que puede significar la historicidad aplicada al marxismo. Sin embargo, se detiene en su análisis a la hora de determinar cómo se concreta, cuál es la constitución material de la historicidad. Marcuse señala la insuficiencia del método fenomenológico heideggeriano ¿cómo puede asumir el componente material de la realidad óntico-empírica? Plantea la necesidad de una corrección de la fenomenología heideggeriana. Al mismo tiempo, el marxismo demanda una clarificación de sus bases epistemológicas que solo la hermenéutica fenomenológica parece poder proporcionarle. Así, plantea una síntesis entre ambos una “fenomenología dialéctica”. Esto es, un método que se haga cargo de la historicidad y que incluya su componente material.

Aunque reconoce la radicalidad del planteamiento heideggeriano en cuanto a la historicidad, Marcuse aboga por una concreción de ésta y pretende que sea históricamente situada con el objeto de transformarla, de modo que pueda reflejar la esencia humana. Un aspecto que va a orientar su pensamiento a partir de ahora va tomando la forma de una “antropología filosófica”.

En *Sobre filosofía concreta*, avanza hacia una dirección más ambiciosa: una redefinición profunda del sentido de la propia filosofía. Pretende que la filosofía deje de ser mera teoría y devenga concreta, es decir, que se preocupe por la existencia humana (cuidado y preocupación heideggeriano). Como señala J.M. Romero (2010) esta existencia llevada a la verdad del *Dasein* en su situación histórica concreta es la del capitalismo desarrollado, es decir, crisis del capitalismo implica en esencia “una crisis de la existencia”.

Otros artículos de este periodo en los que Marcuse lleva a cabo una interpretación de la dialéctica hegeliana y que continúan y profundizan teóricamente con este proyecto ontológico son: *Sobre el problema de la dialéctica I* (1929) y *Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel* (1931). Estos artículos significantes desde la perspectiva de este trabajo y que enlazan con su frustrada tesis de habilitación, *Ontología de Hegel y la teoría de la*

historicidad (1932) presentan una problemática que oscila en un dualismo interpretativo del sentido de la dialéctica en Marx, es decir, ¿debe el marxismo despojarse de todo idealismo filosófico en relación con la dialéctica o por el contrario recuperar el sentido revolucionario hegeliano? Marcuse procura determinar en estos escritos el origen ontológico de la «negatividad» o «motilidad» constitutiva de la dialéctica, a la luz del planteo del problema del sentido del ser en general.

En *Sobre el problema de la dialéctica I* plantea Marcuse recuperar el sentido originario de la dialéctica, puesto que este había caído en el olvido en las interpretaciones dominantes de Marx. Marcuse encuentra en Platón un concepto ontológico de dialéctica (impronta heideggeriana) como señala J M Romero (2010):

...que remite al modo de ser del ente como constitutiva disonancia de identidad y diferencia, ente y no-ente, ser y no-ser tal negatividad inherente al ente funda la dialéctica como el modo de acceso adecuado al mismo. Esta concepción ontológica de la dialéctica, no como mero método a priori, sino como remitiendo al modo de ser del ente que exige un acceso específico (dialéctico) a él, constituye el significado originario de la dialéctica que es puesto de manifiesto de nuevo en Hegel.

El segundo de los artículos entronca con su tesis de habilitación *Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad* (1932) en la que expone su afinidad con el concepto de vida hegeliano (Dilthey) desde la perspectiva de la historicidad, defiende un acceso dialéctico a la realidad a través de la historicidad. La dialéctica entre lo real y posible recibe una historización ontológica. Esto consiste en una movilidad propia de la vida del modo de ser de la vida humana, en cuanto “ser sí mismo en otro”, en mantenerse idéntica y así en y a través de sus objetivaciones diferenciando el modo de acceso a la realidad. Como señala J. Magnet (2013) “la realidad histórico-social se concibe siguiendo a Hegel en un movimiento de la “potencialidad” (deber-ser, esencia) hacia la “realidad” (ser, existencia)”. Vemos como Marcuse se va apartando de la impronta hermenéutica. Si para Dilthey y Heidegger el concepto de vida señala a la historicidad: la vida como fundamento de la historicidad apunta al modo de ser de lo humano, para Hegel, sin embargo, el mismo concepto de la historicidad aquello que posee historicidad es el “ser”: el “ser” concreto.

La estela heideggeriana va perdiéndose conforme Marcuse comienza sus trabajos en el *Institut*. De la abstracción filosófica pasamos a la preocupación por temas históricos y sociales más concretos. Así, afirma Jay Martin (1973): “Dejó de usar el marxismo como una filosofía positiva que respondiera a la interrogación de Heidegger sobre el «ser auténtico» y comenzó a emplearlo más como una metodología dialéctica, crítica, útil para explicar la historia, no la historicidad”. Aquí es pertinente la discusión entorno a si Marcuse abandona del todo la estela heideggeriana¹. En el “concepto de esencia” (1936) se percibe su afinidad con Horkheimer. La función del concepto de esencia en los diversos sistemas filosóficos enmarca cada doctrina en su contexto histórico. Para la teoría crítica como teoría materialista el concepto de esencia es dialéctico (Hegel) debe relacionarse con la praxis humana, dinámica como lo hiciera Marx. Sin duda la abstracción heideggeriana se desvanecía. El resultado era que la Teoría Crítica marcaba su diferencia con la filosofía tradicional en relación a su aproximación a la realidad “ la obra filosófica

¹ Véase para esta discusión en torno al abandono total de la impronta Heideggeriana en Marcuse, el artículo: de Jordi Magnet Colomer, *Entre la ontología heideggeriana y la marxiana. H. Marcuse y su interpretación de los manuscritos parisinos de Marx*, Revista de Humanidades y Ciencias sociales, nº8, II época, (El Salvador) (julio-diciembre, 2016).

en el pasado y el presente está enraizado en las condiciones sociales de la existencia” y sin embargo, la teoría materialista “se propone sólo mostrar las condiciones sociales específicas en la raíz de la incapacidad de la filosofía para plantear el problema en una forma más amplia, e indicar que no hay otra solución más allá de las fronteras de la filosofía..” (Marcuse, 1936, p 44).

El cambio de perspectiva con respecto a la ontología heideggeriana en su intento de apresar la realidad social influenciado por Horkheimer se observa en el tratamiento del concepto de esencia como proveniente de la tradición de la metafísica occidental; en autores como Platón el ser como idea (*agathon*) que llega hasta Hegel o la *dynamis* aristotélica (esencia sería potencialidad) que configuran su propósito de establecer una dialéctica materialista entre “posibilidad” y “realidad”. De raíces hegeliano-marxistas, su concepción de la potencialidad como movimiento hacia la realidad, como universo cerrado positivo sin alternativas, en que la esencia se realiza en la facticidad que contrasta con el rechazo adornoiano a toda lógica identitaria suprimiendo todo momento afirmativo de trascendencia. Lo negativo todavía actúa en este sentido como positividad que, sin embargo, Marcuse también criticará en *El hombre Unidimensional*. Será con *Filosofía y teoría crítica* (1937) cuando se consuma su pretensión de caracterizar la realidad (historicidad) desde parámetros ontológicos y su acercamiento a *Horkheimer Teoría tradicional y teoría crítica* (1937).

Considero que la evolución en el pensamiento y la filosofía de Marcuse es rastreable a partir de su “historia conceptual”, de una filosofía abstracta, existencial, en la que se percibe una indiferencia hacia los elementos críticos de la filosofía hegeliana, a una filosofía materialista más preocupada por los aspectos político-morales. De la historicidad a la historia, de la *Sorge* heideggeriana (preocupación de la filosofía por la existencia humana y su verdad) a la preocupación por el ser humano, por su felicidad. Si en *Ontología de Hegel y la historicidad*, la identidad sujeto-objeto de Hegel es aceptada a través de su influencia hermenéutica (Heidegger-Dilthey), el tratamiento, por ejemplo, del concepto de negación no conciliado con el marxismo, en el Marcuse de *Razón y Revolución* se configura como un elemento fundamental tanto en la posterior obra marcusiana como en las bases de la teoría crítica. Así, como apunta Jay Martin:

El concepto de negación, que iba a jugar un papel tan fundamental en el segundo libro sobre Hegel, estaba tratado en el primero como sólo un momento en la diferenciación histórica del ser. Más aún, como se entendía que la unidad subyacente del ser persistía a través del tiempo, la negación aparecía casi como una ilusión (Martin, 1973 p.133).

Otro concepto interesante en el que rastrear su progresivo alejamiento de la ontología existencial heideggeriana y acercamiento a los trabajos del Instituto se encuentra en el concepto hegeliano de actualidad (*Wicjlikhet*) como elemento de mediación entre las categorías de posibilidad y realidad que transita hacia la teoría de marxista, pero que es obviada por el existencialismo.

El abandono de Heidegger coincide con su incorporación al Instituto de Investigación Sociológica y la publicación de los *Manuscritos económico- filosóficos* de Marx publicados en 1932. A partir de aquí, el problema Heidegger vs Marx deja de ser un problema optando por el segundo como apunta Habermas en “Diálogo con Herbert

Marcuse” en (Habermas, 1975, p. 239) A pesar de esto, en “Nuevas fuentes para una fundamentación del materialismo histórico”(1932) y “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo” (1933) Marcuse persiste en su idea de una antropología filosófica focalizada en la dimensión ontológica, esto es, “sigue pensando siempre en cómo apropiarse en términos marxistas de las perspectivas de la ontología fundamental”.

2.2 Hegel en Marx: la negación de la filosofía

Intentaré explicar a partir de aquí como una de las claves del pensamiento negativo marcuseano y del origen de la Teoría Crítica se encuentra en la relación que se establece entre la dialéctica hegeliana y su posterior madurez en el materialismo crítico de Marx. Para ello, es preciso remontarnos a esos orígenes de la teoría crítica en el que se recuperan los postulados básicos de los hegelianos de izquierda de mediados del siglo XIX. Este acercamiento a los diferentes contextos político-sociales nos guiará para una mejor comprensión de la incidencia de lo negativo como fuerza transformadora y su reflejo en la reflexión político-estética marcuseana, pues parece difícil separar estos dos ámbitos del conjunto de su obra.

Si los hegelianos de izquierda como sucesores de Hegel aplicaron sus enfoques filosóficos a los fenómenos políticos y sociales de una Alemania que estaba entrando en un proceso de rápida modernización, la Escuela de Fráncfort, ya en el siglo XX, retornaría a las preocupaciones de los hegelianos de izquierda de 1840. Ya hemos explicado como al inicio del siglo xx se recuperaron las raíces hegelianas del pensamiento de Marx en Korsch y otros marxistas que rechazaban la deriva cientifista del marxismo ortodoxo.

En este contexto y como bien afirma Jay Martin “a semejanza de aquella primera generación de teóricos críticos, sus miembros estaban interesados en la integración de filosofía y análisis social” (Martin, 1973, p.83). Se preocuparon igualmente por el método dialéctico instrumentado por Hegel y trataron, como sus predecesores, de orientarlo en una dirección materialista. Y finalmente, como muchos de los hegelianos de izquierda, estaban particularmente interesados en explorar las posibilidades de transformar el orden social por medio de una praxis humana revitalizando aquellos aspectos más humanos de la teoría marxista.

Sin embargo, en una Alemania que ya sufría los efectos de la modernización capitalista y con el consiguiente desarrollo de la sociedad industrial las diferencias entre una teoría crítica y otra se perfilan como fundamentales. La crítica del siglo XIX tenía unas bases muy definidas y claras entre necesidades y metas, pero sobre todo en la dilucidación de la mediación histórica entre teoría y praxis. Esto se reflejaba en la contraposición entre dos clases sociales: el proletariado y la burguesía (Marcuse, 1981, p.23).

Por lo tanto, entre las diferencias entre los dos periodos cabe destacar el hecho de la existencia de un sujeto revolucionario que propiciara el cambio social exigido. Esa fuerza revolucionaria deja de existir en la época de la Escuela de Frankfurt. Así de una crítica inmanente del siglo XIX, perfilado claramente el sujeto histórico real, pasamos a otra crítica frankfurtiana que se ve abocada a retrotraerse a otros niveles de abstracción,

de trascendencia, dado el debilitamiento de la clase obrera. En la Teoría Crítica frankfurtiana, por lo tanto, los elementos antagónicos han sido fuertemente debilitados. Esto es significativo de resaltar tanto en la escuela como en la posterior crítica marcuseana a la unidimensionalidad, pues el hecho de que no haya una fuerza negativa, de oposición a lo existente le servirá como denuncia de la integración del individuo en el sistema, lo que propiciará la absoluta identificación con la sociedad administrada y sus posibles transformaciones de la sociedad en la forma de una reflexión estética. Esta imposibilidad aparente de rechazo a una sociedad opresora condiciona las posibilidades de un cambio social. No se puede exigir una sociedad libre sin un sujeto consciente de su falta de libertad, Adorno lo expresará “No hay libertad sin conciencia de la falta de libertad”, por lo que esta crítica necesitará de un nivel de trascendencia.

Por otro lado, en la revitalización del marxismo tanto la escuela como otros autores (Luckas, Gramsci, Kosic...) se acercaron a filosofías subjetivistas (incluso idealistas en una etapa inicial), es de notar, por ejemplo, la influencia de Cornelius en Horkheimer en su estudio de Kant (Martin, 1973, p. 88). En *La crítica de la Razón pura* llegó al convencimiento de que la praxis podía superar las contradicciones del orden social al mismo tiempo que conduciría a una revolución cultural.

La recepción de Kant entre los teóricos críticos atiende sobre todo a la superación de los dualismos como posibilidad de reconciliación. Esto se asemeja a la crítica de Hegel sobre Kant el “es “y el “deber-ser” como reconciliables. Sin embargo, como afirma Jay Martin esto podría pensarse como un marxismo hegelianizado (Martin, 1973, p.89) ².

En la apropiación de Hegel por parte de los frankfurtianos hay dos aspectos contrapuestos a considerar: por una parte, el rechazo a toda interpretación estática del dualismo sujeto-objeto kantiano (herencia hegeliana) y en la que se plantea como necesaria una filosofía que captara la dinamicidad de lo real, la historicidad y, por otro, los postulados a los que llega el sistema hegeliano en cuanto a la positividad de la razón y el progreso no convencen a los frankfurtianos. Una filosofía negativa (base de la dialéctica) y del pensamiento negativo de la escuela pierde su poder transformador en cuanto se convierte en positiva. Pero como veremos, se puede afirmar que se adapta el método de análisis de la dialéctica negativa como la enuncia Hegel, pero desde el materialismo de Marx. Así, se perfila en el horizonte de la Teoría Crítica un compromiso con instancias críticas como la razón y la liberación de la sociedad.

En los trabajos efectuados a partir de la incorporación de Marcuse al Instituto se refleja ya la apropiación de estos elementos críticos de la tradición idealista de la filosofía en clara continuidad con sus trabajos anteriores como “el concepto de esencia” y “Filosofía y Teoría Crítica”. Estos elementos que van desde Platón a Hegel se instauran en el marco de la teoría social puesto que el sistema hegeliano constituye el vínculo, el puente entre la filosofía y la teoría social:

² La crítica de Horkheimer a la metafísica de Hegel proviene sobre todo del rechazo a la identidad sujeto-objeto véase Martin, J, *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*. Taurus. Madrid, 1973.

“El sistema de Hegel condujo a la filosofía al umbral de su propia negación, constituyendo así el único vínculo entre la vieja y la nueva forma de la teoría crítica, entre la filosofía y la teoría social” (Marcuse, 1983, p. 249).

Es importante constatar como señala José Manuel Romero (2010) “que en realidad no existe una ruptura total entre idealismo y materialismo defendida posteriormente por Althusser”, sino que los elementos críticos de la teoría hegeliana (dialéctica como método, la razón como aquello capaz de explicitar la negatividad de lo dado, el «interés por la libertad» ...) son rescatados por Marx. Esto conlleva una transformación filosófica, una nueva dirección hacia una teoría social materialista en la cual la totalidad racional hegeliana (contemplativa) se transforma en la “totalidad negativa” frankfurtiana haciendo hincapié en la interpretación de la realidad social. Por lo tanto, es esta negatividad la que se configura como posibilidad de cambio social, de mejora de las condiciones de vida, de felicidad irrealizables en el contexto del capitalismo tardío (relaciones históricas de producción).

En nuestra comprensión de la dialéctica negativa marcuseana damos un paso más y nos acercaremos al tránsito de Hegel a Marx en la que como señala Marcuse en *Razón y Revolución* ya no se interpreta en términos filosóficos, es decir, se pasa a un orden de verdad diferente. Ni en sus primeros escritos encuentra Marcuse conceptos filosóficos. Ellos expresan “la negación de la filosofía”, aunque utilicen un lenguaje filosófico. Marcuse resalta que para la elaboración de la teoría marxista y a pesar de que existan conceptos que se transmiten de Hegel a Marx “no es posible abordar la teoría marxista mostrando la metamorfosis de las viejas categorías filosóficas”. Para Marcuse la nueva teoría tiene una fundamentación materialmente diferente y una estructura conceptual que no puede ser derivada de teorías anteriores y señala el carácter fundamentalmente crítico de la teoría marxista:

... el sistema hegeliano culmina en el orden existente, mientras que para Marx se refieren a la negación de este orden. La teoría de Marx es una teoría crítica en el sentido de que todos los conceptos son una denuncia de la totalidad del orden existente (Marcuse, 1983, p.255).

Marx incidirá en que la conexión material de su teoría con una forma de práctica histórica definida negaba, no sólo a la filosofía, sino también la sociología. Así, cualquier ciencia que intente describir y organizar los fenómenos objetivos de la sociedad no tendrán cabida en la teoría marxiana. Sólo aparecerán como hechos ante una teoría que los vea desde la perspectiva de su negación. Para Marx la teoría correcta es una conciencia de la práctica, que tiende hacia la transformación del mundo.

2.3 Sobre el concepto de negación en la dialéctica

El camino que lleva de Hegel a Marx para la caracterización de lo negativo que pretendo en este trabajo resulta de vital importancia. Las coincidencias, pero, sobre todo, las diferencias entre las dos teorías constituyen el paso definitivo para vislumbrar la singularidad del proyecto marcuseano. Su posterior elaboración de una teoría propia que transita más allá del marxismo ilumina otras posibilidades en el desarrollo de lo humano como oposición a las estructuras fundamentales de la sociedad, en la que su pensamiento negativo cobra una importancia sustancial para su posterior inclusión en su reflexión estética y utópica.

La superación marxiana del sistema hegeliano se inscribe en materializar los contenidos críticos que posibiliten una aplicación práctica. La negatividad como sustancia de la dialéctica subyace a las dos teorías. En este sentido, la negatividad como contradicción de la sociedad de clases constituiría el motor del proceso social encuadrado en una totalidad “el significado de cualquier hecho o condición es introducido dentro de un proceso que a su vez pertenece a una totalidad y este significado no puede ser captado fuera de esa totalidad” (Marcuse, 1983, p.305). Hasta aquí la igualdad entre los sistemas aparece clara. Así que la verdad tanto para Marx como para Hegel residía en la “totalidad negativa”.

Sin embargo, Marx no concibe la totalidad como un sistema ontológico cerrado “en el que la la identidad entre la totalidad de la razón y el sistema racional de la historia configuran un proceso dialéctico ontológico universal en el que la historia se modelaba según el proceso metafísico del ser”(Marcuse, 1983, p.305) como apunta el sistema de Hegel, sino que el impulso ontológico hegeliano es superado por el enfoque más histórico de Marx “la negatividad de la realidad se convierte en una condición histórica que no puede ser hipostasiada como situación metafísica” (Marcuse, 1983, p.306).

De forma que, la negatividad ya no se sitúa abstractamente más allá de la *praxis* social, sino que se convierte “en una condición social, asociada a una forma histórica particular de sociedad” (Marcuse, 1983, p.306). Esta totalidad es la propia de una sociedad de clases y su negatividad, por tanto, es la que subyace a sus contradicciones y, por lo tanto, las relaciones de clase se configuran en esa negatividad. Esta totalidad negativa incluye también a la naturaleza siempre y cuando condicione el proceso histórico de la reproducción social:

El método dialéctico, pues, se ha convertido por naturaleza propia en un método histórico. El principio dialéctico no es un principio general que se puede aplicar por igual a cualquier objeto. (...) La dialéctica toma los hechos como elementos de una totalidad histórica definida, de la que no pueden ser aislados. (...) Todo hecho puede ser sometido al análisis dialéctico sólo en la medida en que cada hecho esté influenciado por los antagonismos del proceso social (Marcuse, 1983, p.307).

Este carácter histórico al que alude Marx en su diferenciación de la dialéctica hegeliana será luego reformulado por Marcuse, puesto que si Marx veía en la propia negación de la negatividad “el carácter histórico de la dialéctica marxista abarca tanto la negatividad imperante como su negación” (Marcuse, 1983, p.307), una posibilidad de liberación dentro mismo de la totalidad transformándola en positiva “la situación dada es negativa y sólo la liberación de las posibilidades inmanentes en ella puede transformarla en positiva” (Marcuse, 1983, p.307), de forma que se estableciera una nueva sociedad a partir de la ya existente, Marcuse, sin embargo, trasciende esa “totalidad negativa” superándola. El nuevo orden existente no parte de uno ya instaurado, sino que elimina el viejo para crear uno nuevo, una nueva realidad posible, es decir, el movimiento de lo “real” partirá de “fuera” no como explicita Marx: “tanto el estado negativo como su negación constituyen un acontecimiento concreto dentro de la misma totalidad” (Marcuse, 1983, p.307).

En lo sucesivo veremos que esta superación de la dialéctica materialista marxiana tiene en Marcuse un carácter específico que afecta a su reflexión estética.

¿En qué consiste, por lo tanto, la interpretación de Marcuse y, por ende, de los frankfurtianos de las relaciones o la apropiación de Marx de las teorías hegelianas? Para el motivo de este trabajo la dialéctica negativa hegeliana pierde su capacidad transformadora en el momento en que busca llegar a un resultado positivo. Para Adorno, la dialéctica ha sido un pensamiento negativo que pretende eliminar el pensamiento del límite como pensamiento de lo completamente otro incognoscible, pero lo completamente otro solo puede ser designado en una negación indeterminada (negación determinada en Marcuse), pero no puede ser conocido y por eso la dialéctica únicamente puede ser negativa (Adorno, 1975, p.15).

Es verdad que la dialéctica parte de la experiencia de la contradicción entre ideas y realidad, entre lo que las situaciones históricas pretenden ser y pueden ser y lo que en la realidad son. Esta negatividad está inserta en los aspectos positivos de la sociedad burguesa y esta experiencia de la contradicción constituye el principio de la crítica. Pero la dialéctica de Hegel tiene un techo; el saber absoluto. A. Cortina (1983) señala que, para los frankfurtianos, sin embargo, la fuerza permanente de lo negativo es el motor de la historia.

Después de este esbozo de la dialéctica hegeliana y su continuación en la dialéctica materialista como base de la Teoría Crítica frankfurtiana cabe señalar qué significa para Marcuse una teoría crítica contemporánea.

En *El hombre unidimensional* el mismo subtítulo *Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* anuncia ya el verdadero propósito del contenido de la obra: desvelar los mecanismos ideológicos que hacen posible un alto grado de integración en el sistema. La propuesta marcuseana se enmarca en el contexto de una crítica de la ideología.

Lo velado es la ideología que subyace a la razón tecnológica. Esta forma de vida actual, la sociedad industrial avanzada, integra, domina y ejerce el control social de todas las dimensiones de la existencia tanto privadas como públicas que Marcuse llama la “sociedad cerrada”. ¿Cómo se ejerce este proceso de integración?

En el contexto de la teoría crítica y de la obra marcuseana la razón es vista como dominación tecnológica carente de fines racionales, reducida a medios para ejercer el dominio. De lo que se deduce que no podemos tener una comprensión objetiva de la realidad, por lo que solo queda aceptar el orden existente. Esta racionalidad mutilada, falsa, encubre una carencia de libertad bajo la forma de una sociedad del bienestar aparente. La sociedad de consumo nos ofrece bajo la forma de esta seguridad y bienestar una especie de esclavitud imperceptible pues acrecienta el control sobre nuestra vida, nuestras necesidades y sobre todo nuestras posibilidades de desarrollo humano.

¿Qué consecuencias se derivan de esta forma de vida actual? Dos características fundamentales que hacen concebir esta sociedad como unidimensional: “la asimilación de las fuerzas y de los intereses de oposición” y que en otro momento constituyeron el proceso dialéctico de contradicción conduce a “la administración y la movilización metódicas de los instintos humanos” (Marcuse, 1981, p.7). Especialmente esta administración de los instintos humanos reduce la capacidad de oposición de los elementos antagónicos llegando hasta la manipulación inconsciente. Por otro lado, el

poder de lo negativo (represivo), ampliamente incontrolado en los estados anteriores de desarrollo de la sociedad, es dominado y se convierte en un factor de cohesión y de afirmación.

Marcuse reprocha a esta sociedad unidimensional que haya perdido aquella dimensión dialéctica que posibilitaba la crítica, la oposición al orden existente. La integración de las fuerzas contradictorias somete a los individuos a aceptar la dominación en forma de “Razón” apariencial y extrapola unas necesidades políticas del conjunto de la sociedad 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” (Marcuse, 1969, p.19). Marcuse considera que esta sociedad es irracional como totalidad.

La represión de las verdaderas posibilidades de una sociedad en su lucha por la “pacificación de la existencia” enmascara sus verdaderos propósitos: la oposición a cualquier cambio social, la autoconservación del sistema, bajo la capa superficial del bienestar común y de una existencia mejor subyace el dominio y el control social.

La insistencia marcusiana en desocultar los mecanismos ideológicos que subyacen a la sociedad irracional consisten en hacer ver los síntomas detectables de un estancamiento de la dialéctica de la negatividad como exigencia de una teoría crítica actualizada. Marcuse se retrotrae a aquella sociedad del siglo XIX en la que los elementos antagónicos estaban bien definidos y reprocha a la sociedad industrial avanzada que reprima las posibilidades humanas de cambio social:

...la teoría crítica se encuentra sin los elementos racionales necesarios para trascender esta sociedad. El vacío alcanza a la misma estructura teórica, porque las categorías de una teoría social crítica fueron desarrolladas durante el período en el que la necesidad de rechazo y la subversión estaba comprendida en la acción de fuerzas sociales efectivas. Estas categorías eran conceptos esencialmente negativos y oposicionales, que definían las contradicciones reales en la sociedad europea en el siglo XIX (Marcuse, 1969, p.22)

Para ello se hace necesario que distinga entre la verdadera y falsa conciencia, entre el interés inmediato y el real, el camino proyectado es el de la conciencia de su falta de libertad. Pero precisamente el aparato técnico sabe cómo reprimir esa necesidad de cambio desarrollando su aparato ideológico de satisfacción y seguridad dentro del sistema. Por eso, Marcuse señala como prioridad el rechazo del orden existente “pero sólo pueden hacerlo si experimentan la necesidad de cambiar su forma de vida, de negar lo positivo, de rechazar” y es consciente del poder que ejerce este sistema:

Pero es” precisamente esta necesidad la que la sociedad establecida consigue reprimir en la medida en que es capaz de «repartir los bienes» en una escala cada vez mayor, y de usar la conquista científica de la naturaleza para la conquista científica del hombre” (Marcuse, 1981, p.24).

De ahí que Marcuse defienda la negatividad y la oposición como contradicción frente a la integración como apuesta por una teoría social crítica:

En este marco actual, Marcuse pretende desenmascarar aquellos aspectos ocultos que subyacen a la ideología y que obligan a la teoría crítica a identificar las múltiples contradicciones que dentro de la misma tienen lugar (represión dominación irracionalismo...). ¿Cuál es la misión de la teoría crítica por lo tanto?

Debe investigar sus alternativas históricas para la mejora de la condición humana. Por lo tanto, esta crítica no puede ser “neutral” como pretende el neopositivismo. Como señala Marcuse: «Progreso» no es un término neutral; se mueve hacia fines específicos, y estos fines son definidos por las posibilidades de mejorar la condición humana” (Marcuse, 1965, p. 20). Toda teoría tiene una finalidad esta puede ser de afirmación del sistema o de su negación. Marcuse abogará por la negación de las formas establecidas de organización social para sustituirlas por otras que ofrezcan mejores soluciones a la lucha del hombre por la existencia.

De aquí se deduce el problema de la objetividad histórica derivado que plantea una serie de juicios de valor: la vida puede y debe ser vivida dignamente, dentro de una sociedad dada existen posibilidades de una mejora de la condiciones humanas y las formas y los medios para la realización de dichas posibilidades. Esta realización de las posibilidades conlleva un proceso de abstracción de la organización y utilización actual de los recursos de la sociedad (Marcuse, 1981, p.21). Esta no ofrece las garantías adecuadas para el desarrollo humano en el sentido que los hechos dados no son la mejor referencia: este mundo no es el mejor de los mundos posibles. Esta obligada abstracción o "análisis trascendental de los hechos a la luz de sus posibilidades detenidas y negadas, pertenece a la estructura misma de la teoría social” (Marcuse, 1981, p.22).

El concepto de abstracción o trascendencia de esta argumentación podría llevar a equívocos, pero Marcuse al referirse a lo trascendente entiende siempre éste en perspectiva histórica, es decir, como la madurez de una sociedad para orientar el universo establecido de la teoría y la práctica hacia sus mejores logros, hacia sus posibilidades reales no ideales. Éstas deben estar al alcance de la sociedad respectiva deben ser metas definibles de la práctica. También la abstracción de las instituciones debe expresar una tendencia real: esto es, su transformación, ésta debe ser la verdadera necesidad de la población subyacente.

Marcuse en *Hacia el concepto de negación en la dialéctica* ensayo recogido en *Para una teoría crítica de la sociedad* (1967), sin embargo, opone a esta concepción de raíz marxista un nuevo concepto de negación que ahonda precisamente en la caracterización de la revolución. ¿Cómo debe ser esta? La revolución que imagina Marcuse debe adaptarse a las circunstancias de la sociedad tecnológica, si se quiere progresar hacia un cambio cualitativo distinto ha de clarificarse la dialéctica. Las nuevas formas del capitalismo avanzado han trastocado la dialéctica clásica por lo que se exige un concepto dialéctico adaptado a la nueva situación.

La argumentación marcusiana denuncia que en el sistema antagónico existente se han integrado las fuerzas negativas que antaño servían de contrapeso, de negación de lo existente, de rechazo a situaciones injustas que hoy día en la sociedad tecnológica resultan integradas: “...Parece que este desarrollo de la negatividad dentro de las fronteras antagónicas resulta hoy en día difícil de demostrar” (Marcuse, 1967, p.21). Así, apoya su argumentación en dos conceptos centrales de la dialéctica: “la negación de la negación” como evolución intema de un conjunto social antagónico y el concepto de "conjunto" en el que toda-posición individual encuentra su valor y su verdad.

Marcuse pone en entredicho la dialéctica de Hegel y Marx al afirmar que las fuerzas negativas que apuntan a una nueva etapa histórica como contradicciones dentro

del sistema, la negación como movimiento hacia otra etapa de desarrollo no tiene validez en la sociedad del capitalismo avanzado. Las fuerzas negativas han sido integradas en un sistema positivo en que las necesidades y su satisfacción se encuentran determinadas por el orden existente. Se pregunta Marcuse respecto a esto:

¿Llegarían las fuerzas de negación a desplegarse con una necesidad histórica dentro de un sistema antagónico? ¿Deberían colocarse las clases y las luchas de clases en semejante dinámica positiva? ... ¿. ¿No subestima el materialismo marxista las fuerzas de integración y de cohesión vigentes en la fase avanzada del capitalismo?" (Marcuse, 1967, p.206).

Todas estas cuestiones responden a señalar que el concepto de negación desplegado como liberación no ejerce esa fuerza de contradicción que se le supone dentro del "todo". Nuestro mundo tecnológico ha absorbido, neutralizado y suspendido todo tipo de contradicción, es decir, ha convertido las fuerzas negativas en positivas: aquellas que reproducen lo existente en lugar de destruirlo. De ahí la necesidad de liberar el concepto de praxis de la dialéctica clásica, de la adhesión a este esquema y volver a ligar lo interior con lo exterior del cual depende la historia.

Por otro lado, el concepto de conjunto en Marcuse alude a la "posibilidad real de que, en la dinámica histórica, se niegue y se absorba desde fuera un conjunto antagónico existente, y de que se alcance de ese modo la fase histórica que sigue"(Marcuse, 1967, p.211).

Marcuse se pregunta por la relación existente entre la "parte" y la "totalidad" en la actualidad (*Wirklichkeit*). Si para Marx la totalidad representaba al capitalismo como globalidad total en la sociedad de hoy esa totalidad ya no existe pues se integran tanto el capitalismo como el socialismo. Esta nueva totalidad es hoy represiva y monstruosa en la que se ha perdido el potencial revolucionario y, por ende, el lugar social de la negación. La posibilidad de transformación del mundo se hace imposible puesto que hace cuestionable hasta la noción misma de alienación, dada la imbricación actual del hombre con el aparato técnico de la sociedad contemporánea. Esto es, trastoca un modo de ver y de comprender la realidad de lo dado y de lo posible.

Marcuse reivindica una fuerza de lo negativo que se encuentra fuera de esa totalidad: son fuerzas y movimientos no incluidos en la sociedad de la abundancia o se han liberado de ésta y que vislumbran un desarrollo más específico de lo humano. Al mismo tiempo, la negación dentro de la "gran sociedad" toma cuerpo frente al sistema considerado como conjunto.

Sin embargo, esta oposición en la actualidad es débil, aunque está llamada a ampliarse en la medida que individuos y grupos toman conciencia del potencial destructivo de la sociedad de la falsa abundancia. Aquí Marcuse ya está identificando a la "falsa conciencia" y a la fuerza subversiva de la concienciación de las falsas necesidades y de la necesidad de crear unas nuevas que no se identifiquen con el *statu quo*. Marcuse alude en este ensayo a lo exterior como aquellas fuerzas sociales reprimidas que representan unas necesidades y fines oprimidos y que ya no pueden desplegarse en el conjunto antagónico existente. Por lo tanto, "es necesario ver la diferencia cualitativa de la nueva etapa de la sociedad no sólo en la satisfacción de necesidades vitales y espirituales sino en la satisfacción de nuevas exigencias que se asfixian en la sociedad antagónica" (Marcuse, 1967, p.212). Estas nuevas exigencias encontrarían su expresión

en relaciones radicalmente distintas entre los hombres y en un medio ambiente, social y natural, muy distinto: solidaridad en lugar de competencia; sensibilidad en lugar de represión, desaparición de la brutalidad, de la vulgaridad y de sus formas de expresión; la paz como estado duradero.

Marcuse no habla ya de valores ni de fines sino de *necesidades*, puesto que mientras estos fines y valores no se conviertan en necesidades reales, la diferencia cualitativa entre la sociedad antigua y la nueva no podrá manifestarse. Sin embargo, este humanismo puede volverse una fuerza social concreta tan sólo cuando se apoye en las nuevas fuerzas sociales y políticas existentes que han nacido y nacen en contra del viejo conjunto represivo. Estas nuevas necesidades convertidas en necesidades reales de las nuevas fuerzas sociales y políticas opuestas al conjunto represivo ayudarían a ver la diferencia cualitativa entre la sociedad represiva y la sociedad verdaderamente libre. En verdad, estas nuevas necesidades contienen una nueva forma de negación y programa humanista que no son derivables del sistema totalitario unidimensional.

Como puede verse, las nuevas necesidades encarnadas en los individuos y grupos de la oposición radical no hay que verlas como cambio a partir de lo dado, como continuación necesaria a un nivel superior en el proceso dialéctico. Se trata, por el contrario, de unas cualidades enteramente nuevas que no subsisten ni han subsistido jamás en ningún otro lugar. Estas nuevas cualidades, a las que hemos hecho alusión, son, en la opinión de Marcuse, cualidades que no han sido tratadas lo suficientemente en el marco del socialismo. Es por todo ello por lo que Marcuse considera "que la dialéctica tiene hoy el deber de utilizar en teoría esta situación esencialmente nueva sin constreñirla de un modo simple dentro de los conceptos tradicionales" (Marcuse, 1969, p.208).

Lo que hemos pretendido con esta alusión a la nueva dialéctica negativa es que lo que cuestiona Marcuse es si esta etapa avanzada de la sociedad industrial occidental (base técnica de desarrollo de las fuerzas productivas) puede servir de modelo para la construcción de una nueva sociedad. La dialéctica materialista marxiana permanecerá en la esfera de la razón idealista (como la dialéctica hegeliana) positiva, a no ser que no destruya la concepción de progreso según la cual el futuro está siempre fundamentado en lo existente. Marcuse argumenta que la teoría marxista debe radicalizar el concepto del paso hacia una nueva etapa histórica, es decir, la vuelta, la ruptura respecto al pasado y a lo existente, y de forma que incluya en la teoría la diferencia cualitativa en la orientación del progreso.

Si analizamos las posteriores obras de Marcuse vemos que el rechazo a una racionalidad técnico-científica dominadora de la situación social se va perfilando como una de las características propias de la obra marcusiana en la que el pensamiento crítico subyace en su teoría. En *El hombre unidimensional* se desarrolla todo un rechazo a la racionalidad técnica. ¿Cómo podemos caracterizar esta racionalidad científico-tecnológica de la actual sociedad contemporánea? En la eliminación de los aspectos cualitativos y en la transformación en una racionalidad instrumental ya criticada por la Teoría Crítica. Así, este carácter instrumental de la razón deriva de su profunda vinculación con la racionalidad científico-técnica configurada históricamente desapareciendo la función crítica vinculada a esa propia racionalidad.

Esta práctica científica a la que alude Marcuse derivada de la modernidad, al restringirse en los aspectos cuantitativos de la realidad, niega para el conocimiento lo cualitativo de la naturaleza, del ser humano y de la sociedad. Esta negación oculta el carácter antagónico de la realidad y al mismo tiempo del pensamiento, por lo que si pensamiento y realidad coinciden se elimina el carácter dialéctico de ésta, de la razón y de ambas y emerge por lo tanto esa única visión unidimensional.

Marcuse achaca esta uniformidad en el pensamiento a la filosofía positivista y el positivismo lógico. ¿Qué es lo característico de esta filosofía? Sobre todo, que rechaza los conceptos universales ya que éstos no pueden ser reducidos a circunstancias u hechos observables. De este modo se mutila un aspecto de la realidad que es lo posible.

Así, esta racionalidad tecnológica se erige como garantía del pensamiento unidimensional en la que el principio de placer y la instauración del principio de rendimiento (represión excedente) se propone como necesaria y establece una única racionalidad posible: la racionalidad instrumental. La sociedad industrial avanzada integra todas las dimensiones de la existencia ya sean privadas o públicas. Marcuse lo llamará la “sociedad cerrada” en contraste con lo que posteriormente será su teoría de la dimensión estética la “sociedad libre” liberada de la opresión del sistema capitalista. Siguiendo la argumentación marcusiana, se percibe en esta integración dos resultados de gran importancia: la administración metódica de los instintos humanos y la asimilación de las fuerzas de oposición. Así lo afirma Marcuse en la introducción a *El hombre unidimensional*:

El poder de lo negativo, ampliamente incontrolado en los estados anteriores de desarrollo de la sociedad, es dominado y se convierte en un factor de cohesión y de afirmación. Los individuos y las clases reproducen la represión sufrida mejor que en ninguna época anterior, pues el proceso de integración tiene lugar, en lo esencial, sin un terror abierto: la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y libertad administrada y represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad (Marcuse, 1981, p.1).

La sociedad ha interiorizado este dominio social a través de la afirmación y el rechazo de lo negativo. El progreso técnico bajo su forma tecnológica refuerza este dominio a partir de unas condiciones de vida creadas en función del sistema mismo. Aquí cabe apuntar a la distinción marxista entre el interés inmediato y el interés real conjugándolo con la teoría freudiana de la falsa y verdadera conciencia. Por lo tanto, tenemos una sociedad que administra los intereses del hombre haciendo de él un producto de la cosificación, pero además según la teoría freudiana que Marcuse analizará tenemos una fuerza instintiva reprimida. Marcuse abogará por una salida a esta dominación que vendrá de la mano de la abertura “real” a otras posibilidades que también están insertas en el hombre: una nueva mirada del mundo en la forma de la dimensión estética.

Con esta reformulación de la dialéctica materialista marxiana Marcuse apunta hacia el futuro como proyecto, como posibilidad (utópica) de rechazo a lo existente, a la sociedad capitalista tardía y en la que se atisba ya una dialéctica de la liberación resaltando la capacidad humana de transformación del mundo (Marx). Para ello, cobra vital importancia la fuerza de la negación. En nuestra civilización, una sociedad libre, ha de ser definida en torno a otros parámetros que no se identifican con las tradicionales libertades económicas, políticas e intelectuales, sino que ha de ser definida en términos negativos que equivalgan a la negación de los modos dominantes.

En esa proyección hacia el futuro se encuentra la clave de la reflexión estética y utópica de Marcuse, en la fuerza negativa que subyace como sustancia del arte y que trasciende la realidad para convertirla en posibilidad (utópica) de una nueva mirada que posibilite una transformación de la sociedad a partir de la concienciación individual de esa necesidad de transformación.

¿Cómo actúa la negatividad? El Gran Rechazo es lo que abordaremos en el siguiente capítulo.

3. Arte y liberación: el Gran Rechazo

3.1 *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*

Comenzamos aquí con la valoración estética que Marcuse realiza antes de *Eros y Civilización*. Aunque publicado en 1967, *Acerca del carácter afirmativo de la cultura* ya fue elaborada a finales de los años 30, por lo tanto, deberemos recatar en el contexto filosófico-histórico en que fue redactado. Este se enmarca en lo que respecta al aspecto filosófico en un periodo fundacional de la Escuela de Frankfurt con la publicación en el mismo año (1937) de *Filosofía y Teoría Crítica* y el texto de Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica*. El concepto de teoría crítica ya tiene fundamentación filosófica por lo que con respecto a Hegel y su progreso de la razón, que puede contener desdicha, no resulta aceptable para una teoría crítica que se preocupa por la felicidad y libertad del hombre. Como habíamos señalado anteriormente el viraje substancial en cuanto al concepto de *sorge* heideggeriana se trasladaba de la preocupación por la existencia humana a la preocupación por lo seres humanos. En este contexto se sitúa la preocupación por la felicidad humana.

La inclusión del texto en esta parte del trabajo se justifica por el hecho de que hemos querido señalar primero las raíces hegelianas de la dialéctica materialista, una vez que se ha confrontado la teoría hegeliana con esta. De esta forma, expuestos los puntos en que incide la dialéctica en la realidad, pretendemos ahora realizar una aproximación dialéctica a la estética marcuseana.

Si la fuerza de la dialéctica residía en su negatividad, para una mejor comprensión de cómo incide lo negativo en la estética-social marcuseana que mejor que iluminar esa negatividad que subyace al arte a través de su confrontación con la cultura afirmativa burguesa. Este es pues el primer texto en que Marcuse confiere un papel preponderante a su reflexión sobre el arte y la forma estética.

Hemos señalado antes de como la individualidad libre quedaba atrapada por la integración en la sociedad administrada, en este ensayo publicado con anterioridad se vislumbra cómo en la división entre cultura y civilización se afirmaba un mundo superior de valores contrapuesto al mundo real de la vida cotidiana.

Marcuse en sus primeros trabajos había expresado su profundo desacuerdo con la sociedad del capitalismo avanzado. Reformulaba la idea marxista de transformación del mundo en el plano político-económico y lo extendía al ámbito cultural.

El análisis del arte y su relación con la vida (realidad) caracteriza esta obra temprana. Consideramos la evolución de la idea estética marcuseana no sin considerar ciertos elementos temáticos de continuidad entre sus obras de juventud y en su caracterización del arte en su madurez en *La dimensión estética*, a pesar de que como el mismo Marcuse señala en sus *Conversaciones con Habermas* la caracterización del arte en *Acerca de la cultura afirmativa* se encuentra debilitada (Habermas, 1970)

El contexto histórico nos remite a los años del ascenso del nazismo y el surgimiento del estado totalitario que según la tesis de Marcuse no se diferencia del estado liberal que genera incluso al estado totalitario a partir del desarrollo de las mismas estructuras económico-sociales. Surge, por lo tanto, un nuevo capitalismo histórico como estadio final de ese liberalismo que moviliza sus medios de poder sustentados en ciertos elementos ideológicos: “la unificación universalista de la sociedad, el existencialismo y el organicismo naturalista” (José Jiménez, 1983, p.107).

En el ámbito filosófico, Marcuse reprocha al oportunismo existencial destruir la herencia del idealismo crítico. Muerto Hegel, el marxismo debía ser el receptor de esa “herencia” de la filosofía clásica alemana, pero entreve ya Marcuse la incertidumbre del movimiento obrero como receptor de esa herencia crítica. Por lo tanto, se planteaba la necesidad de un análisis profundo de cómo el capitalismo se apropia de elementos críticos de la tradición cultural.

¿Cuál es la motivación de Marcuse al escribir este ensayo? Como hemos dicho, hay cierta continuidad temática con sus obras de juventud. En concreto, el motivo de la preocupación y la felicidad de los seres humanos, en consonancia con sus primeros trabajos en el Instituto ya aparecía en el “concepto de esencia”.

El concepto central de *Acerca de la cultura afirmativa* reside en cómo el idealismo de la cultura burguesa encubre ideológicamente los valores específicos de la burguesía afirmándolos como universales. ¿No está en cierto sentido este nuevo capitalismo histórico apropiándose de aquellos elementos críticos de la tradición cultural? En el hecho de situar la “cultura” por encima de la “civilización” se afirma un mundo superior de valores contrapuestos al mundo real de la vida cotidiana “la cultura como un reino del alma” (Marcuse. 1937, p.56) de forma que la felicidad y la libertad se interiorizan como valores superiores y se insta a los individuos a renunciar a la felicidad concreta. ¿Cuál será el resultado? A. Cortina señala (1985) como esta interioridad de los “valores superiores” provoca la resignación y el ascetismo que pueden conducir al odio y la destrucción.

Al restringir la cultura al ámbito subjetivo, a la interioridad, ésta se convierte en un reino de unidad y libertad solo aparente que provoca que las relaciones antagónicas queden dominadas y apaciguadas. En la cultura tradicional estos ámbitos permanecían como el único espacio de la negación, de la contradicción con lo existente, del rechazo. Esta cultura afirmativa, sin embargo, como señala Marcuse “afirma y oculta las nuevas condiciones sociales de vida” (Marcuse, 1967, pp.50-51). El materialismo de la teoría crítica se opone en este sentido al idealismo de la cultura afirmativa burguesa que restringe la felicidad al ámbito de la interioridad humana, de este modo consigue pues que el individuo, recluida toda posibilidad de materializar, de exteriorizar su felicidad en relaciones materiales distintas, concibe el aislamiento y empobrecimiento social como

felicidad. Por lo tanto, esta restricción de la felicidad y el placer al ámbito interno, de la libertad interna se convierte en falta de libertad externa. Y renuncia a un tipo de felicidad que ya no se encuentra en lo externo, en las relaciones materiales de la existencia, como hemos dicho no es una felicidad concreta sino soñada, imaginada e interiorizada sin respuesta práctica en la realidad.

Desde esta perspectiva, se atisban las consecuencias de la separación entre cultura y civilización, la conexión existente entre la cultura liberal y la cultura del Estado autoritario es evidente: la internalización de los valores humanos.

Este culto idealista a la interioridad de raíz protestante y burgués demandaba un análisis profundo de no solo aquellos aspectos regresivos, sino también de sus aspectos positivos y revolucionarios, porque la cultura afirmativa como observa Marcuse aparece como la forma histórica en que fueron conservadas “las necesidades del hombre”. Así recogió con su idea de la humanidad pura la exigencia histórica de la satisfacción general del individuo” (Marcuse, 1937, p.54). ¿Cuáles son esos aspectos regresivos y por el contrario aquellos positivos? La tensión que se generaba en este contexto y que demanda un análisis más profundo tiene ver con esos aspectos de la estética clásica como la subjetividad moderna que se inician con la reforma protestante y la cultura burguesa.

En la discusión entre si la cultura afirmativa, alejada de la materialización de los valores clásicos en la realidad social, haya llegado a concretar sus fines como cultura se entreve una posible resolución: sí podemos considerar que estos valores se cumplen en un mundo espiritual, pero no de forma material, puesto que no vemos los resultados concretos de esa cultura, valores como la libertad y la felicidad, no se reflejan en la sociedad.

Sin embargo, el planteamiento marcuseano en este sentido consiste en oponer a esa cultura afirmativa una cultura negativa en la que se produce una “irrealización” de esos mismos valores no ya como efectivos en la realidad social, sino como aspiraciones. Estas se preservan en un “espacio espiritual” que contradice la realidad al no poder ser materializados, es decir, la contradicción entre el “es” y el “debería ser” posibilita vislumbrar otro tipo de sociedad verdaderamente “racional” en la que se aspira a materializar la idea preservando de esta forma la utopía como dinámica de construcción de una sociedad mejor.

El papel de la negatividad se plantea precisamente en esa contradicción que Marcuse resuelve al caracterizar a la realidad como mera apariencia en el arte y como aspiraciones realizables en una utopía concreta.

Por lo tanto, pienso que la contradicción que se origina en la cultura burguesa en la cual se aceptan los valores idealistas y, por otro, el individuo burgués rechaza esa misma cultura material se resuelve en la “apariencia” y la “verdadera realidad”, arte autónomo y vida como afirmará Marcuse en sus posteriores reflexiones estéticas sobre la permanencia del arte.

El arte permanece frente a la dinámica cambiante de la historia, lo que hace el burgués es asumir una tradición del pensamiento occidental. La separación de arte y realidad no es un problema que se origina en la cultura burguesa, sino que ya Aristóteles “separa lo necesario y útil, por una parte, y lo bello por otra” (Marcuse, 1937:45), hecho

que asumía el burgués de entonces al apoderarse de esta tradición del pensamiento occidental. Desde esta perspectiva, el mundo burgués también oponía otros valores como la receptividad, la gratificación a la productividad del mundo material burgués.

La discusión que se plantea aquí es principalmente el hecho de que el arte y la literatura burguesa puedan también llegar a ser revolucionarios en el sentido que el individuo burgués sufre también las contradicciones que afectan a su mundo y actúa conforme a un individuo que aspira a la felicidad en contra del orden burgués. En la novela burguesa, por ejemplo, se refleja esa contradicción del individuo que busca su identidad en el mundo que le rodea. Este hecho será más adelante explicitado en *La dimensión estética*.

Esta aspiración a la felicidad en un orden que proporciona penuria y miseria tiene como afirma Marcuse una “resonancia peligrosa” (Marcuse, 1937, p.53), por eso se abre un espacio emancipatorio reflejado en el arte, porque “solo en el *médium* de la belleza ideal se acepta la presentación de la felicidad como una verdad posible” a diferencia de otros ámbitos como la filosofía y la religión.

Por lo tanto, la problemática en este sentido es que, por un lado, la cultura afirmativa (cultura burguesa) acepta los patrones materiales operacionales del sistema capitalista emergente y, por otro, la cultura intelectual burguesa abarca valores superiores como las humanidades, el arte, que se oponen a esta cultura material burguesa. Como señala J.M. Mogollón (2002): “si bien es cierto que la literatura y el arte surgen en este periodo burgués, también es cierto que surgen contra ella y distanciándose de ella”. Pero esto sucede en un mundo imaginario, el mundo de la interioridad donde el individuo puede satisfacer las necesidades de libertad y felicidad que le son negadas en la realidad. Este es el aspecto afirmativo de la cultura que Marcuse denuncia y que luego debilitará en su contenido.

Frente a un arte vanguardista que pretende la integración de arte y vida a otro (autónomo) que separa estos dos ámbitos distanciando el arte de la realidad, puesto que este es el supuesto imaginario del arte: lo utópico, como aquello que es imaginado, que todavía no es, la imagen de otro mundo posible, de ilusión que es a lo que apela la forma estética.

La aproximación dialéctica se expresa en esta contradicción que más adelante analizaremos como un camino de la liberación: si por un lado, los ideales utópicos son dirigidos a un arte desligado de la realidad cotidiana imponiendo los valores superiores como deber, de forma que se configura un tipo de cultura que encubre la negatividad presentando así la resignación como fuente de la libertad, por otro lado, el arte y la belleza son considerados como vías de anticipación de la verdad y la felicidad humana “la belleza ideal fue la forma bajo la que podía expresarse el anhelo y gozarse de la felicidad...(Marcuse, 1937, p.67)”.

Marcuse remite a la estética clásica alemana en particular a Nietzsche y a la educación estética del género humano de Schiller. Ya en sus primeros escritos *La novela de artista alemana* (relación entre arte y vida) se puede entrever el interés de Marcuse en reflejar la diferencia entre la existencia artística y la existencia humana.

Por otro lado, en el arte y la literatura burguesa se reflejaba el antagonismo de la sociedad burguesa que tenía que racionalizar e interiorizar la libertad. Pero es en el arte mismo en que se podía visualizar, aunque fuera en el espacio de lo imaginario la felicidad y la libertad como un objetivo universalmente válido y es precisamente cuando se intenta reintegrar arte y vida cerrando todo espacio para la subjetividad cuando se pretende políticamente destruir la forma estética. Marcuse rescata los elementos crítico-utópicos de la estética idealista que distingue la posibilidad de emancipación de la realidad, pero que al mismo tiempo se somete a ella “el médium de la belleza purifica la verdad y la aleja del presente (Marcuse, 1937, p.64). Vemos como la vía dialéctica en la que se oponen las fuerzas integradoras y regresivas antinómicamente a las fuerzas liberadoras aparece como posibilidad de liberación. Aquí Marcuse piensa ya en una vía de existencia libre de represión, de un nuevo tipo de “civilización no represiva” basándose en la forma estética en la que se fundamenta una experiencia del ser diferente, relaciones diferentes entre hombre y naturaleza y existenciales diferentes.

Sin embargo, lo que es significativo no es la representación de la felicidad como ideal en sí, sino la idea de lo “bello”, porque es la belleza la que proporciona a la apariencia artística la impresión de realidad, pero esta belleza que aparece solo dura un “instante” (Marcuse, 1937, p.68). Esta belleza de la estética idealista es capaz de proporcionar al hombre ese instante de felicidad, pero todo instante pasa, es transitorio, aquí la crítica marcusiana a la cultura afirmativa proviene de que la “eternización del instante bello” eterniza lo transitorio.

Marcuse considera que se superara esta cultura cuando el ser humano se convierta verdaderamente en su sujeto, cuando se suprima la vinculación con el ideal afirmativo, cuando se libere a los sentidos de su atadura al alma. Quiere evitar así la idealización estética. La representación kantiana del desinterés estético es sustituida por la “promesa de felicidad” nietzscheana. ¿A qué alude la promesa de felicidad? En este contexto es importante destacar dos aspectos que configuraran la estética marcusiana. Por un lado, para Marcuse la crítica idealista se hace necesaria puesto que así se evita todo desinterés estético y se suprime la separación histórica de razón y sentidos y, por otro lado, se convierte en una anticipación del futuro. ¿Qué significado tiene esta separación? Y ¿por qué anticipa el futuro? Frente a la asimilación del arte a la cultura afirmativa, un arte que no es accesible a la mayoría, la belleza como impudicia muestra aquello que no puede ser mostrado públicamente. A esta esfera de lo ideal como “real solo en la idea” que solo es concebible en un estado puro de pensamiento, Marcuse opone una materialización de la idea desde una aproximación antropológica, de forma que el contenido ideal de la estética clásica tenga una resolución histórica. La estética para Marcuse en este sentido desvela las condiciones antagónicas de la existencia lo dialéctico, lo opuesto, en la que la felicidad es un objetivo humano universalmente válido.

Por otra parte, anticipa el futuro porque la fantasía realiza el papel mediador “entre lo que el hombre es y lo que mañana realmente puede ser” (Marcuse, 1937, p.94).

Este carácter antropológico de la teoría marcuseana solo fue posible a partir de la interpretación de la teoría de los instintos de Freud cuando convierte las categorías psicológicas freudianas al ámbito sociopolítico, es decir, se explica cómo en la civilización occidental y su desarrollo totalitario subyace la represión del individuo.

Como señala Habermas (1980) “los procesos psíquicos antiguamente autónomos e identificables son absorbidos por la función del individuo en el Estado” por su existencia publica por lo tanto estos problemas psicológicos se convierten en problemas políticos.

Por lo tanto, tenemos que la reflexión estética en Marcuse pretende que de alguna forma lo que aparece escindido tanto en la cultura como en el arte se reconcilie. Que lo positivo de lo sensible debe ser extendido desde el mundo del arte a la vida humana, puesto que, si identificamos la felicidad humana con la virtud, con valores estéticos ideales estamos restringiendo lo humano ya que los sentidos deben reivindicarse como algo también de la esfera humana. Así señala Jiménez (1983) como en la antigüedad Platón y Aristóteles vinculaban el placer a la razón, esta caracterización de la razón como posibilidad suprema del hombre suponía la eliminación del placer. ¿Qué es lo que propone Marcuse frente a la razón clásica? ¿qué alternativa a la escisión de razón y sentidos? La respuesta está en la síntesis, en la concreción de un hedonismo sensible que se niega a aceptar la escisión idealista entre razón y sentidos y que defiende al individuo.

En su *Crítica al hedonismo* (1938) Marcuse refiere a un posible hedonismo epicúreo “la razón se convierte en placer, o el placer se vuelve racional” es el ideal del sabio que goza con el placer” (Marcuse, 1938, p.105). Sin embargo, aunque podamos ver una defensa del individuo que se niega a aceptar la escisión idealista entre razón y sentidos, Marcuse ve en la razón epicúrea un modo de instrumentalización que solo trata de satisfacer la dimensión individual del placer, la particularidad y subjetividad de la felicidad.

Como señala A. Cortina (1983), “el hedonismo epicúreo acepta la clasificación de placeres, pero confirma la estructura de la sociedad existente al considerar a la felicidad como fuente de felicidad y desconfía de la espontaneidad de la razón en este tema”. Pero de lo que se trata en este sentido es de negar el orden existente de no reducir la felicidad a la dimensión particular (hedonismo) ni confundir su generalidad con el sometimiento del placer a la dimensión del orden productivo (ética idealista). La teoría crítica resuelve esta problemática (dialéctica) como un “hedonismo transformado” (Cortina, 198, p.150) que no actúa como legitimador del orden existente (hedonismo cirenaico) pero que tampoco considera a la sensibilidad pasiva como fuente de felicidad, ésta ha de ser objetiva que llegue a toda la sociedad, no que algunos reciban gratificación y otros no. De aquí la necesidad de transformar las necesidades del modo capitalista.

En definitiva, en esta síntesis de razón y sentidos Marcuse está anticipando lo que será en su obra posterior la configuración de una posibilidad del arte como vía de salida a la sociedad administrada, una doble caracterización del arte: como dimensión emancipatoria y al mismo tiempo como sometimiento a la realidad establecida. Este carácter dual del arte (negación y aceptación de la realidad) se muestra ya en estos escritos como el camino hacia la liberación, una vía dialéctica en la que antinómicamente las fuerzas integradoras, regresivas y las fuerzas liberadoras están en continua tensión entre lo real y lo posible.

Esta dialéctica de particularidad y universalidad (crítica del hedonismo), de integración y trascendencia, (cultura afirmativa) conduce en Marcuse a un nuevo tipo de cultura caracterizada por la convergencia de placer y libertad.

En lo que sigue veremos como *Eros y Civilización* publicada en 1958, en Estados Unidos, prosigue esa línea de análisis esbozada en sus escritos de los años 30 en lo que se refiere a la esfera estética, dedicando un capítulo a la dimensión estética como posibilidad de transformación del instinto represivo que subyace a la cultura occidental.

3.2 Negación de la represión instintiva en *Eros y civilización*

Si en *Acerca del carácter afirmativo de la cultura* la estética marcuseana reivindica la vertiente emancipatoria del arte y la belleza en contra de toda idealización del momento estético, la ansiada felicidad como objetivo humano válido, en *Eros y civilización* prosigue la línea temática iniciada en sus escritos de los años 30 en cuanto a las posibilidades del ser humano de convertir lo que es una civilización represora en una organización de la sociedad en la que converjan felicidad y libertad, razón y sentidos.

El conflicto en *Eros y civilización* es el de la cultura y la búsqueda de la felicidad humana. En esta línea seguida por Marcuse están presentes los postulados básicos de la teoría diseñada por Freud en *El malestar de la cultura* (1930), sin embargo, la argumentación freudiana de una represión que posibilite la cultura como vida en comunidad será claramente contrarrestada por Marcuse.

Freud señala que la búsqueda y finalidad de los seres humanos reside en la felicidad y el sentimiento de placer, esta se configura como principio de placer. Sin embargo, la cultura ejerce una coerción sobre el individuo en su vida comunitaria que mitiga la maximización del placer. La discusión en este sentido surge en torno a una idea básica ¿es inevitable la represión del placer en la configuración de la cultura? Para que el ser humano supere su condición de animal en un “estadio de la naturaleza” y así protegerse contra la naturaleza externa e interna debe dominarla y “extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas” y, por otro lado “todas las organizaciones necesarias para regular la relación de los hombres entre sí”. Esta es básicamente la idea de cultura que aparece en *El porvenir de una ilusión* (1927).

Alaba “el progreso” de la cultura en la dominación de la naturaleza, sin embargo, señala las carencias entre las relaciones entre los seres humanos y alude a una contradicción en la evolución de este progreso, pues si la renuncia al placer libidinal como exigencia en un estado de la naturaleza garantiza la vida, la seguridad, la tranquilidad y la felicidad, esto no se hace extensivo a las sociedades modernas de ahí el malestar de la cultura. En este sentido, Marcuse ve la posibilidad de una cultura liberadora de la represión en la idea esgrimida por Freud, a pesar de las reticencias de éste en cuanto a la realización material de una sociedad distinta en la cual se llegue a liberar el placer a través de una nueva organización de las relaciones humanas.

La influencia freudiana en este contexto es innegable. Marcuse encuentra un motivo en las teorías freudianas de la represión instintiva como base de creación de la cultura y vida en comunidad. No acepta la teoría general freudiana, aunque sí algunos de sus postulados y encuentra una grieta, una posibilidad en esa teoría que es lo que va a utilizar para argumentar que ante el postulado freudiano que afirma que “la represión y estructura instintiva es invariante”, que en la base de la estructura instintiva siempre se encuentra el conflicto entre Eros y Thanatos, eso no quiere decir que las formas en las

cuales se desarrolla este conflicto no sean modificables histórica y socialmente. Por lo tanto, no hablamos de un proceso biológico inmodificable, sino de un proceso histórico: la dominación de la sociedad sobre el hombre.

Para el propósito de este trabajo y en continuidad con la línea seguida hasta ahora sobre la función del aspecto negativo como fuerza capaz de impulsar un cambio social, el análisis marcusiano incide en esto precisamente: en que la posibilidad de un cambio social que presenta la fuerza negadora del instinto de represión no es algo biológico inmodificable, sino que es un constructo histórico, un arma ideológica para continuar con la dominación y el control social. Rebatiendo la teoría freudiana, Marcuse abre el camino a la liberación, una vez que se proceda a “deshacer teóricamente la represión” es decir, sentar unas bases normativas que hagan posible la identificación con la posibilidad del cambio social más allá de la represión ejercida por las estructuras de poder.

La problemática con Freud parte del antagonismo eterno entre el principio de placer y el de realidad. Este es el fundamento biológico de su teoría. Es producto de una racionalización: considerar como eterna la lucha primordial por la existencia, lo que llevaría a creer que el principio de realidad y el principio de placer son eternamente antagonicos.

Así, esta problemática de *Eros y civilización* será la base para posteriormente analizar hasta qué punto la represión instintiva puede ser la causa de que nos sintamos abocados a desistir de la revolución, del cambio en aras del progreso civilizatorio y, por ende, de la interiorización de las estructuras de poder.

Marcuse está de acuerdo en que la civilización se hace posible (instinto represivo-lucha por la existencia) en cuanto que el hombre renuncia al principio de placer por el principio de realidad, pero objeta que este proceso represivo sea irreversible. Para Freud, la civilización avanza debido a la eliminación de la tensión entre Eros y Thanatos (producto de esa lucha). El diagnóstico freudiano señala a la represión instalada en la conciencia del hombre ¿falsa conciencia? como “necesaria” para que la civilización occidental se constituya. Es decir, la historia del hombre es la historia de su represión. ¿Deben ser desviados, reprimidos los instintos para que la civilización se constituya? Marcuse rechaza este supuesto. ¿No es esto parte de la justificación histórica del poder constituido? Es verdad que el principio de realidad provoca un cambio sustancial en el principio de placer. La tesis de Freud es la que afirma que el sujeto acaba sustituyendo el placer temporal por otro placer restringido pero seguro. Como señala López Sáenz (1983): “bajo el dominio del principio de realidad, el hombre queda ligado a una racionalidad que le es impuesta por una sociedad que transustancia sus necesidades originales. Y es aquí en este concepto de satisfacción de las necesidades donde pienso que reside la problemática abordada en la lectura marcusiana de Freud.

En *Eros y civilización* Marcuse afirma: “La civilización empieza cuando el objetivo primario —o sea, la satisfacción integral de las necesidades— es efectivamente abandonado” (Marcuse 1983, p.44). Y continúa más adelante en alusión a la teoría freudiana:

Todos los conceptos psicoanalíticos (sublimación, identificación, proyección, represión, introyección) implican la mutabilidad de los instintos. Pero la realidad que da forma a los instintos, así como a sus necesidades y satisfacciones, es un mundo sociohistórico.

Freud y Marcuse coinciden en que el ego sustituye el principio de placer que reinaba en el id por el principio de realidad con el objeto de que el individuo se adapte al conjunto:

el ego «destrona al principio del placer, que ejerce un indiscutible imperio sobre los procesos en el id, y lo sustituye por el principio de la realidad, que ofrece mayor seguridad y más amplias posibilidades de éxito».

Freud fundamentó esta oposición entre el *principio de placer*, anclado en la dimensión biológico-natural del hombre, y el *principio de realidad* en la escasez de recursos para la vida de la especie, que obliga al trabajo y hace inevitable la represión en todas las formas de civilización, pero también observó que el progreso se ha realizado organizando el principio de realidad bajo las formas de dominación. Por lo tanto, como hemos indicado antes si la escasez (*ananké*) se asocia con la represión de lo instintivo con el objeto de preservar la especie, este tipo o modo de organización instauro un plus de represión (*represión excedente*) que se encuentra al servicio de los intereses de dominación. Marcuse piensa que este argumento de la escasez es falaz:

es falaz en tanto que se aplica al hecho bruto de la escasez, cuando en realidad es consecuencia de una organización específica de la escasez, y de una actitud existencial específica, reforzada por esta organización. La escasez prevaleciente ha sido organizada, a través de la civilización (aunque de muy diferentes maneras), de tal modo que no ha sido distribuida colectivamente de acuerdo con las necesidades individuales, ni la obtención de bienes ha sido organizada para satisfacer mejor las necesidades que se desarrollan en el individuo (Marcuse, 1983, p.134).

Pero el principio de realidad adopta una forma histórica (*principio de actuación*) con el objetivo de perpetuar esos beneficios de la dominación y que acompañará esos modos diferentes de dominación de la naturaleza por el hombre. Desde la lectura marxista de Freud que realiza Marcuse se observa la equivalencia de estos conceptos freudianos: represión y principio de realidad, “que desprovistos de su cualidad ontológica inmutable se desglosan históricamente como represión excedente y principio de actuación (principio de rendimiento en el capitalismo)”. Taberner y Rojas (1985) señalan así “que la fórmula plus de represión se correlaciona con la noción cuantitativa de plusvalía, así como el principio de rendimiento como característica cualitativa fundamental de la existencia humana bajo el capitalismo: el concepto de alienación. Freud habla ya el lenguaje de Marx”. Lo importante es hacer ver que lo que lleva a la represión no es tanto la escasez, sino la organización interesada de la escasez, que históricamente no ha sido distribuida colectivamente, sino impuesta bajo las distintas formas de dominación.

Desde esta perspectiva, resulta interesante destacar que la subyugación del principio de realidad al principio de placer es una cuestión que tiene que ver más con condiciones económicas específicas. Por lo tanto, una diferenciación de lo biológico y de las condiciones sociohistóricas dadas. Se distinguiría así entre la represión necesaria y las formas históricas que ésta adquiere con fines biológicos para la conservación de la especie. Con esta distinción Marcuse pretendía llegar a demostrar las condiciones bajo las cuales se ha organizado la civilización actual, el origen de la explotación y la miseria y el porqué de una organización represiva que priva a los individuos de sus necesidades más vitales como la libertad y la felicidad.

Esta forma de represión se torna en ideología en la sociedad industrial avanzada. Las contradicciones del modo de producción capitalista siguen existiendo, pero enmascaradas de forma que se desplazan las causas reales de la dominación.

En el prefacio de la edición francesa de 1967 de *El hombre unidimensional* cuyo subtítulo *Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* ya nos avanzaba lo que definiría el contenido de la obra: “las tendencias del capitalismo americano conducen a una “sociedad cerrada” cerrada porque disciplina e integra todas las formas de la existencia privada o pública” esta idea implica que en el análisis de la ideología de nuestro tiempo, la sociedad industrial avanzada, muestra las pocas posibilidades que deja ésta sociedad de oponerse a lo dado. En consecuencia, se produce la asimilación de las fuerzas y de los intereses de la oposición en un sistema al que se oponían en las etapas anteriores del capitalismo, y la administración y la movilización metódicas de los instintos humanos lo que hace así socialmente manejables y utilizables a elementos explosivos y "anti-sociales" del inconsciente.».

Por este motivo es importante resaltar la función del Gran Rechazo, porque ésta reside en su fuerza negativa, en su trascendencia frente a lo existente. Encontramos en la negación y la trascendencia la posibilidad de un mundo diferente.

En la sociedad industrial avanzada la unidimensionalidad absorbe la bidimensionalidad a lo dado. Como señala Goodman “se refuerza la dimensión adaptativa (organización social planificada) y se reduce casi hasta suprimir las tendencias que la impugnan ¿Cuál es el propósito de Marcuse en *El hombre Unidimensional*? No es el examen del capitalismo contemporáneo, sino desvelar los mecanismos ideológicos que hacen posible un alto grado de integración en el sistema (Jiménez, 1983, p.129).

Marcuse señala la capacidad de la sociedad industrial de contención del cambio social y el cierre del universo político como tendencia a la “unificación de los opuestos” se corresponde con el cierre del universo del discurso en el que el lenguaje se convierte en un lenguaje operacional de las cosas y de los hechos, en el lenguaje de la administración total. La vieja trascendencia de la cultura (diferente de la civilización) es eliminada por la “desublimación represiva”. La razón se convierte en el soporte fundamental de la tecnología y la lógica de la dominación e incluso la filosofía queda reducida a una dimensión “unidimensional” con el triunfo del positivismo. La fuerza de integración de la sociedad unidimensional es tan potente que nada en ella parece poner en cuestión el orden establecido y, por eso la oposición se manifiesta como rechazo global. Es la totalidad la que está en cuestión.

La cultura superior ha sido clausurada eliminando la distancia entre el ser y él debe ser entre la civilización y la cultura. ¿Por qué es importante reestablecer esa distancia? La cultura superior se convierte de este modo en vehículo de adaptación: la tensión entre lo real y lo posible se resuelve en el arte.

3.3 La desublimación represiva

Concluámos con el análisis de la represión instintiva en *Eros y Civilización*. Pretendemos rescatar ahora el concepto de “desublimación represiva” centrándonos en la

exposición de Marcuse en el capítulo III del *Hombre unidimensional*. En el inicio del capítulo Marcuse esboza el contenido de su argumentación a partir de ahora. Una vez realizado el análisis de lo que supone la integración política del individuo en la sociedad industrial avanzada, ahora se propone considerar esta integración desde el ámbito de la cultura. Señala, así como el progreso de la racionalidad tecnológica anula los elementos de oposición y los trascendentes en la "alta cultura" (Marcuse, 1981, p.89).

En su continuado análisis de la represión del individuo en la sociedad tecnológica, de su alienación (marxista) de una realidad que propugna la administración y control social, Marcuse continúa con su búsqueda de una posible liberación del individuo.

La libertad del individuo fue siempre su motivación primera. La reivindicación de una racionalidad ampliada (no mutilada) en claro contraste con la racionalidad tecnológica le ha conducido desde sus primeros inicios a considerar a la dialéctica como como base o principio de aproximación a la realidad más "razonable".

Si como hemos destacado en los dos capítulos anteriores el hecho de una integración, represión de los instintos humanos y modos de vida (*Eros y civilización*) en la sociedad administrada y la nula oposición a ésta constituía un tipo de falsa conciencia que conducía a la falta de libertad, concluíamos que la separación entre razón y sentidos se erigía como clave de la lógica de la dominación. La posible salida o propuesta marcuseriana de liberación, ya entrevista en "*Acerca de la cultura afirmativa* y en *Eros y civilización*, se vislumbra ahora en la consideración del arte (forma estética) y la utopía como posibilidad de transformación del orden existente.

A partir de este capítulo del *Hombre unidimensional* y de su análisis de la forma estética en algunas de sus obras posteriores, la reflexión estética determinará el desarrollo posterior de este trabajo.

Nuestra aproximación a su reflexión estético-social hecha hasta ahora ha consistido en señalar como la negatividad inherente a la dialéctica configuraba sus propuestas iniciales. Ahora llegados a este punto del análisis, el hecho artístico cobrará toda su importancia en la dilucidación marcuseriana de una salida o mejora, vista desde la perspectiva del arte, del desarrollo humano en la sociedad y en relación con la naturaleza.

El rumbo de la investigación, por lo tanto, será analizar las posibilidades del arte como mirada alternativa a la realidad que propicie un cambio político en la transformación de la sociedad. Esbozaremos las líneas de lo que significa la caracterización de la forma estética y de la aporía del arte para finalizar con la relación que establece la estética con la utopía como proyección de una mirada distinta sustentada en la negatividad como acceso a la realidad del mundo.

La significación del Gran Rechazo es clave para entender aquello que subyace al arte (forma estética) puesto que, en su fuerza negativa, en su trascendencia del orden existente podemos atisbar un cambio social, una posibilidad de un mundo diferente.

En el contexto ya mencionado antes de cultura y civilización, Marcuse insiste en su lucha contra la sociedad unidimensional y contrapone a ésta una cultura bidimensional como respuesta. Reivindica un aspecto antagónico de la cultura tradicional que se ha perdido en la cultura contemporánea con "la extinción de los elementos de oposición,

ajenos y trascendentes de la alta cultura, por medio de los cuales se constituía otra dimensión de la realidad. Esta pérdida de la cultura “bidimensional no tiene lugar a través de la negación y el rechazo de los «valores culturales», sino a través de su incorporación total al orden establecido, mediante su reproducción y distribución en una escala masiva.” (Marcuse, 1981, p.91).

La crítica marcusiana se enmarca en el contexto histórico del periodo de entre guerras que marca la etapa final de una fase de la cultura tradicional, cuyo núcleo era un “desarraigada dimensión no-operativa”, tan distinta del operacionalismo y conductismo convertidos en hábitos generales del pensamiento unidimensional.

Al contraponer la cultura superior tradicional a la sociedad tecnológica, Marcuse pretende esbozar las líneas de una cultura no científica que por medio de la sublimación alumbraba un cierto contenido utópico, es decir, que lo posible frente a lo existente se proyectaba como posibilidad, aunque imaginaria. Por ejemplo, la presencia de un mundo que no existía (héroes, leyendas arte o aventuras). El hombre podía convivir con dos realidades una concreta y otra imaginaria o fantástica. Este espacio se configuraba como un espacio de libertad en donde el individuo visualiza otro mundo posible en el que “alcanzar y comunicar las verdades negadas y reprimidas socialmente”.

No es que la liquidación de la cultura bidimensional se produzca a través de su negación y rechazo de los “valores culturales” sino que se encuentran totalmente incorporados al orden establecido. Para Marcuse que la sociedad asimile estos valores, aunque puedan servir como instrumento de cohesión social, nos lleva a una clausura del hecho sublimado: lo ideal es asimilado a la realidad. De esta forma, se elimina la distancia entre “cultura” y “civilización”. La tensión entre “el ser” y “el deber ser”, entre realidad y posibilidad. Esto suponía para Marcuse una “perversión” de la sociedad pretender materializar “los ideales”. En este espacio “ideal” se producía una “desublimación”, una reducción del campo sublimado en la que la condición del hombre era representada, idealizada, y denunciada. Si “la alta cultura se hace parte de la cultura material. En esta transformación, pierde gran parte de su verdad” (Marcuse, 1981, p.91).

Esta cultura *pretecnológica* (no instrumentalizada) es una cultura “retrasada y superada, y sólo los sueños y las regresiones infantiles pueden recuperarla” ¿Concibe en este sentido Marcuse una vuelta a un estadio primitivo de la sociedad? Lo que pretende Marcuse es preservar ese espacio imaginario y de negación del orden existente en donde el conocimiento no está reservado solo a una sola dimensión positiva de la realidad. De hecho, considera este espacio-cultura como *posttecnológica*:

...sus imágenes y posiciones más avanzadas parecen sobrevivir a su absorción dentro de las comodidades y los estímulos administrados; siguen seduciendo a la conciencia con la posibilidad de su renacimiento en la consumación del progreso técnico Son expresión de esa libre y consciente alienación de las formas establecidas de vida con las que la literatura y el arte se oponían a esas formas, incluso cuando las adornaban (Marcuse, 1981, p.92)

La consecuencia concluye Marcuse es la conversión de los contenidos autónomos y críticos de la cultura en un “vehículo de adaptación” y en esta alusión a la alienación “artística” centraremos la consideración de nuestra reflexión y de la importancia del arte como “extrañamiento respecto del mundo existente que supone la trascendencia consciente de la existencia alienada” (Marcuse, 1981, p.90).

Solo mediante la negación puede el arte afirmar su verdad, abriéndose hacia el futuro. El futuro como proyecto al que nos referimos en el capítulo I sobre la dialéctica negativa. Lo que las imágenes artísticas “recogen y preservan en la memoria pertenece al futuro: imágenes de una gratificación que disuelve la sociedad que las suprime.

Como señala Adorno en su *Teoría estética*: “solo por medio de su absoluta negatividad puede el arte expresar lo inexpresable, la utopía convirtiéndose en “la consciencia más avanzada de las contradicciones en el horizonte de su posible reconciliación” (Adorno, 1970, p.125), es evidente la influencia en la estética marcuseana.

La tensión entre lo actual y lo posible “se transfigura en un conflicto irresoluble en el que la reconciliación se encuentra gracias a la obra como forma: la promesa de felicidad (Marcuse,1981, p.92). La forma artística es por lo tanto autónoma y específica del arte su carácter contrapuesto a la realidad de lo que es “la forma es esencialmente distinta a la forma de la realidad: el arte es realidad estilizada, incluso realidad negativa, negada (Marcuse, 1967, p.75). De esta forma Marcuse reconoce que el potencial político del arte se halla en la forma estética: en ella radica también la autonomía del arte frente a lo dado, su carácter contrario y al mismo tiempo trascendente a lo real. En *El futuro del arte*, Marcuse concibe el arte como una segunda realidad, una cultura no-material y se pregunta ¿cómo una cultura no material puede ser la base de transformación material, de la revolución?

En *Contrarrevolución y revuelta* tenemos una posible respuesta: “la fuerza de articulación del arte su capacidad formante... es lo que permite superar la contradicción, irresoluble, en principio, entre lo real y lo posible”. ¿Qué función realiza entonces la negación? ¿Por qué es tan importante entender que el rechazo, la negación de la realidad opresiva tiene como elemento inicial y al arte de mediación entre lo que es y lo que no es? Sin el rechazo a la realidad, no podemos construir otro mundo posible no es posible la revolución en el ámbito político. Aquí es donde se entrecruza el arte, lo ético y lo político. La obra de arte transforma el orden que priva en la realidad (Marcuse, 1972, p.93) Todo en la estética marcuseana tiende hacia esa convergencia entre arte y política. Se parte y media en la conciencia de la negatividad.

En Adorno, encontramos una frase que refleja también esta relación entre el arte y la utopía como poder negativo: “Por su transfiguración de lo existente la forma propone la imagen de una libertad contrapuesta al mundo empírico... El énfasis en la forma artística es inseparable en Marcuse de su potencialidad utópica y concluye en *Contrarrevolución y revuelta* “es en virtud de esas cualidades” como la obra de arte transforma el orden que priva en la realidad. Adorno en su estética señalaba (1970): «el arte debe buscar el modo de funcionar como oposición, como otredad no ideológica, de esa realidad totalizadora», pero para ello debe ser un arte no acomodado a la «institución Arte»: si llega al museo pareciera que pierde su potencial crítico, pero si no entra en el museo (o en la Institución), ¿es arte?

Para Adorno el arte (y tanto vale para el pensamiento) debe ser negación, pero negación silenciosa, negación en la que no se haga presente ningún elemento de la realidad injusta. Si se comunica, si sale del silencio, si provoca el aplauso o si meramente es informado, si pierde su carácter de enigma y se convierte en elemento hermenéutico... perderá su capacidad subversiva. Pero ¿cómo trabajar políticamente desde el silencio, y

en silencio? Y ¿dónde residirá el criterio para discernir lo negativo de lo afirmativo? Parece darse aquí una «encrucijada de la que no acierta a salir la estética adorniana»

Marc Jiménez (1973) señala que Adorno en su *Teoría Estética* “cierra los caminos, apenas entrevistos, de la liberación y responde con la negatividad y el escepticismo a quienes creen todavía en un futuro posible”. El arte es promesa de felicidad para Adorno, pero promesa quebrada. Marcuse sí que cree todavía en un futuro posible y este es entrevisto a través de la forma estética. El pesimismo histórico de Adorno proviene de la horrorosa experiencia de Auschwitz “ya no es posible escribir poesía lírica”. Pero, además, el arte encierra una aporía insoluble por su doble carácter de “utopía” y de “hecho social”. En lo que sigue intentaremos demostrar cómo Marcuse resuelve esa aporía indiscutible del arte remitiéndonos al concepto de negatividad que pensamos que resuelve el problema.

3.3 La dialéctica del arte

La resolución de esta problemática compleja es entender que el potencial político del arte reside en la dimensión estética la cual no debe abandonar. Es su propia dimensión y aunque ligada a la revolución es irreductible a ella. La convergencia entre política, ética y arte es innegable, pero el arte es solo lenguaje, imagen de un mundo todavía no presente (utópico) es una promesa de felicidad. La consecución de esa promesa no se encuentra en el arte. Su idealidad no nos condena a una mirada elitista, sino que todo lo contrario refuerza la verdad del materialismo histórico al no permitir la identidad sujeto-objeto.

Pero el problema sigue ahí ¿cómo es posible pensar en que el arte pueda llegar a representar la libertad en un mundo como señala Adorno que solo provoca “terror” y en el cual se integran las formas de totalitarismo y fascismo en la sociedad unidimensional y del “socialismo realmente existente”? ¿Cómo pensar en un arte utópico en este mundo? Marcuse atribuye esta contradicción al carácter histórico (superable) de la sociedad unidimensional y su nivel de productividad en la que el arte se caracteriza como un objeto mercantilizado de consumo por lo que pierde su función crítica trascendente y antagónica en el momento en el que se establece como cultura de masas, por lo tanto, no es el terror de la realidad lo que parece posibilitar todo arte, sino las formas de integración, el carácter específico de la sociedad unidimensional.

Como señala Jiménez (1983): siguiendo su propia obra *Acerca de la cultura afirmativa* y *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer “sobre la democratización de las artes” éstas se convierten en producto de la maquina cultural que transforma su carácter crítico y las hace sucumbir al proceso de racionalidad técnica (Marcuse, 1981, p. 95).

La “desublimación represiva” de la que hablaba antes Marcuse se apodera también de las artes llegando incluso absorber el Gran Rechazo “la otra dimensión es absorbida por el estado de cosas dominante (Marcuse, 1981, p.94).

Estas “deformaciones” del arte conducen a Marcuse a plantear el concepto de “reducción estética” hegeliano:

“el arte reduce la contingencia inmediata en la que existe un objeto (o una totalidad de objetos), a un estado en el que el objeto toma la forma y la cualidad de la libertad. Esta transformación es una

reducción, porque la situación contingente sufre exigencias que son externas y que se interponen en el camino de su libre realización. Estas exigencias constituyen un «aparato», en tanto que no son meramente naturales, sino más bien sujetas a un cambio y un desarrollo libre, racional. Así, la transformación artística viola al objeto natural, pero el objeto violado es en sí mismo opresivo; la transformación estética es entonces liberación (Marcuse, 1981, p. 268).

El arte podría propiciar una inversión, en el horizonte de la libertad de la razón tecnológica. ¿Cómo? Si el proceso productivo tiene como base “el libre juego de las facultades humanas, las categorías estéticas podrían integrarse en la tecnología de la pacificación. Desde esta perspectiva el arte converge con la razón, pero no una razón represiva sino con una “racionalidad pos-tecnológica” en la que la técnica es en sí misma el instrumento de pacificación, el *órganon* “del arte de la vida” (Marcuse, 1981, p.266). Como modelo señala la indistinción entre arte y técnica en el mundo griego.

Así, *En el futuro del arte* Marcuse planteaba la posibilidad de “realización del arte”:

Al encuentro del arte debe salir algo de la sociedad, si es que tal realización del arte tiene que ser posible. Pero no de modo que el arte se subordine al proceso social; no de modo que el arte sea violentado por los intereses de determinada autoridad; no de modo que se le obligue a una esclavitud por necesaria que ésta sea socialmente. Sino sólo en el sentido de que la sociedad proporcione las posibilidades materiales e intelectuales de recoger la verdad del arte en. el mismo proceso de la sociedad, de materializar de este modo la forma del arte la sociedad como obra de arte (Marcuse, 1967, p.75).

Marcuse (1981) señala que por eso es primordial conservar a toda costa la dimensión negativa tradicional del arte, su “negativa a participar como un refugio de independencia espiritual, aunque hay que asumir la forma de una retirada se trata de conservar su carácter crítico no de restaura el carácter del arte en la sociedad pretecnológica. Hasta que las condiciones históricas hagan posible su convergencia entre arte y técnica, esto presupone ya el cambio cualitativo, la revolución arte y política. Mientras tanto no llegue esa posibilidad de convergencia, el arte se configura como un espacio de libertad, el reino de lo irracional: el arte se convierte en lo racional, en el único espacio donde podemos nombrar lo innombrable. Evidentemente el arte es apariencia, ilusión a través de él no podemos llegar a la liberación real. Esto es un problema político (Schiller), de la praxis social. Pero con su negatividad, el Gran Rechazo del arte nos muestra los diversos caminos posibles para llegar a la liberación ¿es esta la función de lo negativo en la esfera estética?

4. Superación de la dialéctica: la utopía estética marcuseana

4.1 La nueva sensibilidad

La negación del orden existente podría ser interpretada dada su trascendencia de ese orden en un nivel de abstracción que encerrara al Gran Rechazo en la propia unidimensionalidad que trata de superar. Sin embargo, como Marcuse afirma este rechazo se localiza en unos niveles muy concretos del capitalismo actual. ¿A qué alude con esta idea? Marcuse se refiere principalmente a que la negación como rechazo del orden existente es una “negación determinada”, es decir, que ha de ser determinada por la trascendencia respecto a las condiciones establecidas “presupone una trascendencia dentro de esas condiciones “(Marcuse, 1981, p.25).

El Gran Rechazo en su continua negación de lo existente presenta formas variadas ya sean los movimientos estudiantiles, Vietnam, Cuba, las revueltas estudiantiles... aquí no se puede decir que presenten alternativas, pero sí que podemos decir que alertan sobre las limitaciones de las sociedades establecidas, su capacidad de contención: son más bien actitudes y aspectos caracterizados por una voluntad de no integración en lo existente.

En este tiempo histórico, el Gran rechazo queda determinado con la demanda teórica y práctica de una nueva antropología (Jiménez, 1983, p.143). La negación del orden unidimensional se convierte de esta forma en la exigencia de la génesis y el desarrollo de necesidades vitales de libertad (Marcuse, 1967, p.11).

La teoría de las necesidades es un elemento central en el pensamiento de Marcuse, que sirve de fundamento a una concepción básicamente cualitativa de la transición del capitalismo al socialismo. Se configura como una ruptura del continuo histórico (Marcuse, 1967, p.12) una configuración represiva de las necesidades en el tiempo habría sido el obstáculo fundamental para el cambio social. Es decir, Marcuse aboga por una transformación de la naturaleza humana como paso previo para la transformación social. Uno de los principales obstáculos para esta transformación consistía en la ausencia o represión de la necesidad del cambio en los individuos. Ante esto, se proyectaba la posibilidad de la liberación de la conciencia y de la sensibilidad como nuevas formas de transformación. Sin la necesidad de la libertad la liberación no es posible.

Aquí entramos en la problemática del “circulo vicioso” ¿es posible la concienciación individual de la necesidad de libertad sin romper con las viejas necesidades? La ruptura de este círculo vicioso o infernal revestirá una forma política con el concepto de nueva sensibilidad. Ella sería el principio regulador de la génesis de necesidades no represivas. Su punto de partida es la negación determinada de las necesidades presentes aquellas que sostienen el actual sistema de dominio (Marcuse, 1967, p. 14).

En su escrito sobre el hedonismo Marcuse había señalado el carácter histórico, transformable de las necesidades humanas. Así, en *El hombre unidimensional* distinguirá entre necesidades “verdaderas” y “falsas”. La diferencia decisiva reside en la disminución del conflicto entre lo dado y lo posible entre las necesidades satisfechas y las necesidades por satisfacer (Marcuse, 1981, p.38).

En una sociedad industrial avanzada donde la técnica impone a los individuos una serie de falsas necesidades que estos asumen como propias, esta presunta igualdad, homogeneización que la técnica produce, no se transforma en una igualdad en las condiciones de vida, sino que se asimila esas necesidades y satisfacciones con lo cual se refuerza el orden existente (las pautas de consumo se asimilan, son iguales entre el patrón y el empleado). Esto produce una anulación de las fuerzas de oposición disfrazadas de desigualdades. La identificación de los individuos con la sociedad de consumo permite que podamos hablar de una conducta unidimensional La razón tecnológica se identifica como una lógica de dominio en la subyace el interés inmediato sin distinguirse del interés real.

Esta lógica de dominio funciona como administración “y en las áreas super desarrolladas de consumo de masas, la vida administrada llega a ser la buena vida de la totalidad, en defensa de la cual se unen los opuestos” (Marcuse, 1981, p.284)

Como señala R. Conti (2017) “la conducta unidimensional elimina toda oposición posible: el progreso técnico opera de una forma que se extiende hasta ser un sistema de dominio en el que se legitima al poder y reconcilia las fuerzas que se oponen al sistema”.

Por lo tanto, la sociedad al imposibilitar cualquier anhelo de un orden diferente detiene al mismo tiempo la posibilidad de un cambio social. Este cambio que contiene rasgos cualitativos radicales que provean a la sociedad de unas nuevas instituciones y que proyecten una nueva forma de convivencia y existencia humana es la reivindicación de Marcuse a lo largo de su obra.

Ésta es la forma pura de la dominación. Recíprocamente, su negación parece ser la forma pura de la negación. Todo contenido parece reducido a la única petición abstracta del fin de la dominación: única exigencia verdaderamente revolucionaria y que daría validez a los logros de la civilización industrial. Ante su eficaz negación por parte del sistema establecido, esta negación aparece bajo la forma políticamente impotente de la «negación absoluta»: una negación que parece más irrazonable conforme el sistema establecido desarrolla más su productividad y alivia las cargas de la vida (Marcuse, 1981, p.

Frente a ello la sociedad industrial contemporánea ha conseguido contener ese cambio social configurando así una sociedad unificada que abstrae toda oposición posible conformándose como una reificación total del mundo y de la vida del hombre. La fuerza negativa ya no ejerce su poder este que le hace poseedor del rechazo a lo existente la sociedad uniformizada ha conseguido mediante la tecnología sustituir ese pensamiento dialéctico. La posibilidad de revertir esta situación comienza con la recuperación del poder negativo: la necesidad de negar lo positivo y de esta forma actualizar la verdadera y falsa conciencia entre interés inmediato y real. Es por ello por lo que Marcuse persiste en su afirmación de que lo negativo, a pesar de su abstracción, de la unificación de los opuestos subyace en forma de unificación ilusoria, la negación continúa existiendo.

Pero si el carácter abstracto de la negación es el resultado de la reificación total, el fundamento concreto para la negación puede existir todavía, porque la reificación es una ilusión. Por el mismo motivo, la unificación de los opuestos en el medio de la racionalidad tecnológica debe ser, en toda su realidad, una unificación ilusoria, que no elimina ni la contradicción entre la creciente productividad y su uso represivo, ni la necesidad vital de resolver la contradicción (Marcuse, 1981, p.285).

De este fragmento se deduce la idea de tensión entre lo real y lo posible. Entre condiciones dadas y condiciones posibles históricamente tan solo superables a partir de una reformulación de la estructura de la sociedad que conlleve no solo un cambio en la estructura socioeconómica y política, sino que también y sobre todo un cambio a nivel cultural. Marcuse que en esta democratización ilusoria de la cultura existe un elemento que preserva esa fuerza de la negación: el arte.

Hasta ahora he intentado caracterizar la fuerza de la negación intrínseca a la dialéctica y como la contradicción que subyace a ésta representaba en un contexto anterior las posibilidades de no inserción en lo existente, de rechazo a ese orden que posibilitara un cambio social. Sin embargo, hemos visto como la sociedad tecnológica integra esa contradicción, reconcilia, unifica ilusoriamente los opuestos. Ahora se trata de analizar cómo el arte, la forma estética, como forma distinta a la realidad, permite que los opuestos mantengan esa contradicción y al mismo tiempo la superen en una segunda realidad.

Esto es posible a través de esa ruptura con la realidad sin dejar de ser ella misma, es decir, sin dejar de ser contradicción pura, como permite ese distanciamiento. Nos acercaremos a este análisis a partir del concepto de actualidad en Hegel que como ya

avanzamos en el primer capítulo está presente incluso en sus primeros escritos de juventud.

Romina Conti ha situado este concepto de actualidad en su análisis de la obra de Bense alumbrando el concepto de correalidad³. Pretendo primero situar qué significa la nueva sensibilidad en Marcuse ya pincelada antes para luego señalar que la tensión entre lo real y lo posible se supera con la reconciliación, que no absorción, de los opuestos, en una nueva realidad accesible al ser humano de carácter ontológico por lo que atañe al ser de la forma estética y su vinculación política con la idea de transformación de la sociedad a partir de nuevas miradas de acceso a la realidad. Se cierra tal vez desde este punto de vista el “círculo vicioso” al que hacíamos alusión, pero también en lo que concierne a la obra de Marcuse entre sus primeros escritos en los que la tematización de la historicidad parecía abandonarse por una praxis concreta, humana transformadora. Ahora planteo la posibilidad de que el concepto de transformación que subyace a toda historicidad se materialice no ya desde una perspectiva metafísica sino desde una preocupación política.

El continuo en su obra, el motivo que la recorre es la necesidad de libertad y esta se materializa, se hace posible políticamente a través de la substancia del arte que es la negación de lo dado excluida en el diagnóstico de la sociedad industrial avanzada: posible horizonte en la realidad utópica del arte.

Este paralelismo con sus ideas iniciales (la transformación radical) temas entrevistados en su juventud aparecen ahora clarificados al final de su obra en *La permanencia del arte*.

Pero ¿es suficiente con imaginar, negar la realidad existente, tener conciencia de la posibilidad de que puede existir una sociedad mejor para que se produzca la transformación del mundo? Marcuse piensa en una revolución, en una transformación total de las estructuras socio-instintivas, de la represión institucionalizada del poder. Analizaré si esa capacidad del arte de trascender lo dado de no conformación con lo existente, en definitiva, de ese alejamiento de la realidad cotidiana para subvertirla y conformar una nueva puede realmente transformar o si acaso adaptar la conciencia colectiva hacia una sociedad más libre, aunque persista como señala Marcuse (1971):

El arte es trascendente en un sentido que lo distingue y lo separa de toda realidad “cotidiana” que podamos concebir. No importa cuán libre sea, la sociedad estará marcada por la necesidad: la necesidad del trabajo, de la lucha contra la muerte, la enfermedad y la escasez. Respecto de ellas, y sólo de ellas, las artes, conservarán por lo tanto formas de expresión que les correspondan, una belleza y una verdad antagónicas con las de la realidad⁴.

El arte tal vez pueda servir de “idea reguladora” para la transformación de la conciencia individual y los intereses del hombre capaz de cambiarlo, no para cambiar el mundo. Pero como hemos afirmado, ¿cómo será consciente el hombre de sus auténticas necesidades? Al revestir una forma política de ruptura con ese círculo vicioso puede parecer que su pensamiento llegue a expresar a una circularidad en forma de autoridad de la “idea” que se contradice con la misma idea de libertad que propugna. Para suprimir los

³ R. Conti revisa este concepto en su artículo. *Realidad y posibilidad en los objetos estéticos. Una complementación ontológica de la teoría estético-social de H. Marcuse*, Revista de humanidades n° 27 (enero-junio 2013).

mecanismos que reproducen las viejas necesidades ha de existir antes la necesidad de suprimir los viejos mecanismos. Este advenimiento de nuevas necesidades (más acordes con la sociedad libre) es el aspecto subjetivo de la revolución, es decir, el desarrollo de la conciencia (liberación de la conciencia) como uno de los aspectos capitales del materialismo histórico. El problema surge, por lo tanto, en si debemos desarrollar las necesidades ya existentes o si para liberar estas necesidades, no ha de volver a aparecer una dictadura de la idea (diferente de la dictadura del proletariado marxista), pero cuando deshacemos toda la estructura de una sociedad por muy represiva que sea y la transformamos totalmente lo que queda, nuestra idea, ¿no es en sí misma una imposición sobre la conciencia?

Pienso que la libertad es elección consciente (decisión), por lo que el mismo desarrollo progresivo de esa libertad llevará al cambio, a la transformación profunda de la sociedad actual. Es decir, llegará un momento en la historia que la libertad sea elegida no coaccionada por una idea o una autoridad. La supresión de toda idea impuesta o coacción del poder es el principio de la libertad. La misma conciencia libre desarrollada por el hombre nos puede liberar de la opresión de la sociedad. Tal vez necesitamos que nos descubran esas auténticas necesidades ¿puede el arte actuar de canalizador en esta tarea, puede la filosofía? Como dice Marcuse “trataremos de deshacer teóricamente la represión recordando el sentido original y la función estética”. La respuesta a estos interrogantes se inscribe en el análisis de la forma estética y su potencialidad utópica como idea reguladora que contribuya al surgimiento de esa necesidad de libertad (inherente al hombre).

La reconciliación de los opuestos a través del arte, de la nueva sensibilidad, se distancia de la realidad antagonica. Este distanciamiento nos ofrece una perspectiva, una nueva mirada al objeto social. La función de la negación es doble: por una parte, es necesario establecer la contradicción, mantener la negación dentro de la realidad antagonica (entre lo dado y lo posible) entre lo real y lo irreal, pero, por otra, es necesario negar la negación: la negatividad negada. Esta doble negación se convierte en lo positivo, en la nueva realidad, en la posibilidad. La reflexión estética marcusiana es utópica porque permite la posibilidad de imaginar lo no existente de rechazar lo dado con el objeto de albergar otras posibilidades que desarrollen lo humano. La negatividad por lo tanto es una alternativa concreta.

Por último, encuentro en la relación que se establece entre estética y utopía una mediación del concepto de negatividad que sirve para proyectar ese futuro de posibilidad, de transformación del orden existente y creación de otro mundo posible, puesto que lo que todavía no es, se configura como posibilidad, alternativa a lo que es.

4.2 Utopía y pensamiento negativo

En principio quisiera resumir lo que significa utopía para Marcuse: crítica de lo existente y esbozo de lo que debería ser.

Si partimos de la base y del análisis que hemos ido desgranando en relación con la problemática marcusiana de la liberación del hombre en la sociedad oprimida hemos llegado a un punto en el que consideramos que el verdadero énfasis en su teoría proviene

de la falta de libertad como rasgo característico asociado a la historia. En este marco se mueve la dimensión estética. Ya Adorno y Marcuse definieron a las artes y a la literatura como representación de la falta de libertad.

Hemos analizado a lo largo de este trabajo como el carácter crítico y utópico de la dimensión estética era producto de una represión cultural de los contenidos y verdades que se oponen al principio de realidad, es decir, la forma como se ha desarrollado la razón en el sistema capitalista. Hemos realizado el intento a la manera marcuseana de “deshacer teóricamente esta represión recordando el sentido original y la función estética “hasta llegar a la imaginación estética que considero la clave de la teoría marcuseana.

Ahora podemos relacionar el concepto de imaginación en Marcuse con el de utopía. Marcuse concibe la imaginación como una facultad de la utopía. Este concepto de utopía no se opone al de razón, sino al de “razón instrumental-tecnológica”, una razón “irracional” que ha sido tolerada en las sociedades industriales. La imaginación, sin embargo, alude a la posibilidad de lo real. Rechaza esta irracionalidad, porque considera que la libertad y otra racionalidad son posibles en el ámbito de la “utopía”.

En el contexto de la historia del pensamiento occidental desde Platón se ha considerado el concepto de razón como “logos” de dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo relegando a la imaginación al dominio de lo abstracto, opuesto a las verdaderas necesidades materiales del individuo.

A partir de Kant, sin embargo, esta razón es considerada como razón autocrítica, se impone un pensamiento autónomo que denuncia los abusos de una racionalidad irracional. El intento de Marx de que la razón se vuelva praxis no es considerado por Marcuse como suficiente. ¿Por qué? Pues porque Marcuse como Adorno coinciden en que la praxis solo tendrá sentido si existe la radical toma de conciencia de no-libertad que nos domina (esta concienciación se erige en salida a la sociedad administrada en Adorno).

Ahora cobra sentido la caracterización que hacíamos al principio del concepto de utopía como crítica de lo existente, es decir, que puede juzgar el presente, porque todavía no se ha rendido a él. Nos anuncia lo que debería ser, aquello que supera lo que es para afirmarlo como lo que es verdad. Es decir, frente a un presente (sociedad actual) represivo e innecesario lo que debería ser son sus posibilidades reales de liberación. Estas posibilidades reales se examinan en un contexto histórico (utopía histórica) que posibilitan hoy la transformación material y social que conduzca a nuevas formas de vida. Frente a esto, un concepto “extrahistórico” de la utopía como proyecto irrealizable o ideal irrealizable. Este proyecto se torna irrealizable en opinión de Marcuse cuando exista contradicción con leyes físicas o biológicas que requieren fuerzas materiales o intelectuales inexistente (Marcuse, 1967, p.10).

Por lo tanto, cuando Marcuse habla de utopía en sentido “extrahistórico” alude a la carencia de medios que permitan realizar una transformación social. Y aquí surge la pregunta: ¿Por qué si en la sociedad industrial avanzada que cuenta con los recursos técnicos e intelectuales suficientes no se pone fin a la penuria y miseria del mundo y al trabajo esclavizante? Marcuse considera que en este sentido el marxismo no podría considerarse utópico. Según él nos encontramos en el final de la utopía como final de la

historia (prehistoria en sentido marxista). A partir de este final de la prehistoria comienza aquí la historia de las “sociedades libres”.

Solo puede considerarse utópico si se postula como proyecto de continuación o progreso de las condiciones existentes. Marcuse opone a esto la idea de ruptura histórica. ¿Es esta posible? Considera que solo mientras no existan factores subjetivos que hagan posible ese carácter utópico es aparente. Por lo que piensa en las posibilidades de revertir aquellas fuerzas que impidan la realización de ese proyecto utópico.

Pero como hemos ido desgranando en este trabajo, esas posibilidades pasan por un cambio cualitativo, un nuevo orden y una liberación de la conciencia indirectamente a través de la materialización de la forma estética (imaginación). ¿No queda todo esto en una posibilidad abstracta? Intentaremos desgranar los argumentos marcusianos en torno a esa posibilidad de libertad expresada en la dimensión estética desde nuestro juicio actual. ¿Qué salida ofrece Marcuse a esta problemática de si la imaginación como idea reguladora puede hacer conscientes a los hombres no solo de su falta de libertad, sino también de la necesidad de esta? ¿Cómo influye el carácter negativo a la hora de rechazar el orden existente que supere las contradicciones y posibilite otra realidad?

En *Eros y civilización*, Marcuse clamaba por una nueva antropología (un nuevo hombre) que libere a los seres humanos de la unidimensionalidad y que fomente la necesidad (vital) de la libertad. Esto requiere el cambio cualitativo radical ya mencionado. Más allá del término “revolución” que podría significar sustitución de un sistema de dominación por otro. Este cambio no será impuesto sino reconocido por esta nueva antropología. Marcuse habla de:

“Pacificación”, “libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas”, son conceptos que pueden ser definidos empíricamente en términos de los recursos y capacidades intelectuales y materiales disponibles, y de su uso sistemático para atenuar la lucha por la existencia. Ésta es la base objetiva de la racionalidad histórica (Marcuse, 1985, p.249).

Este cambio radical desde el interior y el exterior requiere una concienciación y una transvaloración en la que el progreso científico se dirija a otros objetivos (pacificación) no solo de reproducción del sistema productivo acosta de la aniquilación. A diferencia del socialismo científico que propugnaba un cambio en las fuerzas productivas Marcuse piensa en un “socialismo como utopía concreta (Bloch) que se ha convertido en posibilidad real” (Marcuse, 2014, p.396).

La nueva sociedad que pueda fundarse de esta convergencia entre arte y técnica posibilitaría otra racionalidad que se ha resistido en la forma artística trascienda los límites que la sociedad industrial le ha impuesto. Desde aquí surgen las líneas de identificación entre la estética y la ética-política. Puesto que son esas mismas fuerzas de desarrollo tecnológico las que pueden hacer posible la transformación cualitativa de la vida del hombre. Y desde la ética como espacio de responsabilidad humana, de toma de conciencia de la realidad a la que el hombre se ve sometido por la sociedad industrial.

¿Constituye, por lo tanto, la propuesta marcusiana una utopía? La respuesta tiene que partir de la consideración de la utopía como utopía propia no como hemos mencionado de la utopía en sentido extrahistórico, sino como posibilidad de un escenario diferente respecto al orden establecido. Más allá de la continuidad de lo existente de esa

“prehistoria” de la humanidad. En este contexto cobra sentido la realización utópica marcuseana y el final de la utopía, en la propugnación de un utopismo históricamente situado en un determinado contexto y orden social. Para ello se requiere de una nueva racionalidad. La clave de este utopismo “verdadero” que puede romper con la visión unidimensional se encuentra en el restablecimiento del instinto reprimido y la conformación de una nueva racionalidad estética. José Jiménez (1983) señala aludiendo a la interpretación de Freud como “el retorno de lo reprimido”, “la dimensión estética “resulta ser así, una de las formas de expresión más veraces, si no la mas, de lo más profundo y genuino de la naturaleza humana” como afirma y además “responde a ciertas cualidades constantes del intelecto, la imaginación y la sensibilidad humanas “, interpretadas por medio de lo bello en la tradición de la estética filosófica. Por eso en virtud de sus verdades universales, transhistoricas, el arte apela a una conciencia que no es solo la de una clase determinada, sino más bien la de los seres humanos como especie, desarrollando el conjunto de sus facultades”.

4.3 Discusión

En este apartado quiero destacar la evolución de su concepción estética y su rechazo a la estética marxista que elabora en su último trabajo *La dimensión estética*, diferencia de la época de su trabajo inicial *Acerca de la cultura afirmativa*, de forma que revela la concepción de un arte autónomo en confrontación con el arte de vanguardia que pretendía integrar arte y vida.

Por otro lado, subrayo la problemática en torno a la negación de los valores clásicos de la estética idealista que Marcuse, aunque opuesto a la cultura burguesa, nunca llega a dejar.

Quisiera profundizar también en el concepto de razón del pensamiento negativo iniciado por Weber que es la base de los teóricos críticos y su derivación negativa hacia una racionalidad estética (dialéctica marcusiana).

4.3.1 Aproximaciones a la estética del siglo XX: arte y realidad

La razón que impulsa a Marcuse a considerar la autonomía del arte reside en la profunda convicción de que el capitalismo tardío a través de su poder de integración y cosificación de la realidad pretendía reconciliar el arte con la vida destruyendo el libre espacio de la forma estética. Esta cuestión es debatida por Habermas en su homenaje a Marcuse inquiriendo en los motivos de tal cambio de rumbo en su idea del arte (Habermas, 1979).

Esta distinción en la evolución de la obra marcusiana de si el arte debe permanecer autónomo o arte y vida deben integrarse, se enmarca en el contexto de su obra, a partir de la refutación marcusiana a un arte desplazado al interior del individuo sin relación con la vida cotidiana entrevisto en *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*.

Esta primera insistencia en una base materialista y crítica con la cultura clásica no parece un hecho aislado en el conjunto de los pensadores de este periodo. Lukács defendía también una estética marxista de corte realista vinculada al movimiento literario realista del siglo XIX.

Se observa un primer cambio en su pensamiento ya en *Contrarrevolución y revuelta* que culmina en *La dimensión estética* en la que la defensa de la autonomía del arte se relaciona asimismo con el carácter opuesto a lo real. Esto supone considerar al arte como una segunda realidad en el que el motivo de la negatividad subyace a una “trascendencia” de lo existente como alienación artística consciente.

En los primeros años del siglo XX, la crisis de la modernidad deja paso a una visión de la realidad distinta a la clásica. En este sentido confluyen una variedad de movimientos artísticos que nacen básicamente como respuesta al contexto histórico-cultural de la época y que persiguen una nueva expresión opuesta a la estética clásica. Las llamadas vanguardias (surrealismo, futurismo, expresionismo.) se enmarcan en la crisis de los primeros años del siglo. Esta respuesta no es homogénea entre las diversas tendencias, mientras para los intelectuales tradicionales la idea de decadencia va unido a un pensamiento conservador, la intelectualidad de izquierdas se aferra a un nuevo mundo al que dirigir sus ideas e inquietudes. El conflicto entre lo nuevo y lo viejo se plasma en la oposición entre cultura y civilización.

En este contexto la historia del idealismo es la de la aceptación de lo existente y el alejamiento de una visión materialista del arte en contraste con una máxima del surrealismo que hace confluír arte y vida. De aquí proviene la crítica de Marcuse y de otros autores a la cultura clásica afirmativa en este primer periodo.

La visión de la estética clásica reflejada en la burguesía conlleva una separación entre lo “necesario” y “útil”, por un lado, y lo “bello” por otro. En esta idea aristotélica expuesta en *Acerca del carácter afirmativo de la cultura* se percibe que la felicidad no reside en la realidad, sino que había que buscarla en otro orden distinto al de la cotidianidad. La influencia platoniana con su idealización de la realidad conforme a dos esferas: “superior” e “inferior”, refleja el desdén de la cultura afirmativa hacia lo sensible, lo verdadero, lo bueno y lo bello que se encuentran en un mundo alejado de las relaciones de vida existentes.

El problema que se plantea es si Marcuse llega a una ruptura total con la idea de la estética idealista, de permanencia del arte en dos ámbitos separados (arte y vida) o por el contrario esta inicial idea de su primer escrito es producto de la materialización marxista (estética marxista) de la vida en todas sus facetas. Se justifica esta problemática en función de una mayor comprensión de su concepción de un arte autónomo y su carácter negativo en su posterior obra *La dimensión estética* en la cual se acerca a la *Teoría estética* Adorniana. ¿Cómo influye en este sentido su apropiación de los elementos críticos del idealismo hegeliano y de la filosofía burguesa en su interpretación de la dialéctica materialista marxiana?

¿Está por lo tanto su estética influida en este periodo por la estética marxista y el arte de vanguardia? Conforme su pensamiento evoluciona a un marxismo heterodoxo (superación del marxismo) desarrolla otra visión de la posibilidad de transformación del

mundo basada en una reflexión estética que preserva su autonomía y al mismo tiempo reconcilia arte y vida como una segunda realidad.

Este marxismo heterodoxo marcuseano no olvida la importancia de la recuperación de Hegel, por lo que, en *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*, Marcuse no abandona esos elementos críticos del idealismo (profundiza en su análisis). Reconoce el elemento subversivo, crítico y por lo tanto negativo de la cultura burguesa. *Madame Bovary* es un ejemplo de subversión, de inconformismo con lo dado. Por lo tanto, es importante señalar que Marcuse a partir de *Contrarrevolución y revuelta* dirige su atención a señalar la disgregación de la forma estética en el arte moderno, subrayando la persistencia de la validez del objeto artístico tradicional en un sentido próximo al de Adorno. Los intentos de reconciliación de arte y vida diseñados por el arte de vanguardia como el concepto del “anti-arte” destruyen la dimensión básica del arte: su trascendencia respecto a la realidad esta idea será recogida *El futuro del arte* (1967).

Para iluminar cuáles son esos elementos de la estética idealista que Marcuse conserva en *Acerca del carácter afirmativo de la cultura* confrontaremos su idea de la estética clásica con una idea que señala Peter Bürger en su *Teoría de la vanguardia*, y el rechazo a esa misma cultura burguesa de la estética marxista. en *La dimensión estética*. Por otra parte, el rechazo al arte de vanguardia y su propuesta de integración de arte y vida se aprecia en el *El futuro del arte* (1967). La anterior afirmación de la convergencia entre arte y realidad es ahora matizada (Marcuse, 1967), es decir, se mantiene la idea de lo estético como transformación radical del universo técnico y natural del hombre.

Algunas de la característica de la estética idealista fueron: la “ilusión armonizante”, la transfiguración idealista o el divorcio entre las artes y la realidad. El argumento que esgrime Bürger se basa principalmente en la idea de que el buen burgués disimulaba su condición existencial de clase emergente, integrando a su vida el arte y la literatura como símbolos de nobleza. Alegar que los valores estéticos eran la mera ocultación de las condiciones de existencia de la clase emergente sería negar todo el potencial revolucionario que tienen las artes y la literatura del periodo burgués.

4.3.2 Racionalidad formal vs racionalidad estética

El camino que lleva de una racionalidad tecnológica a una estética configurada en el pensamiento negativo marcuseano es producto de una mediación dialéctica y un rechazo a la razón instrumental del positivismo. He querido seguir para ello la obra de Tito Perlini *La escuela de Fráncfort. Historia del pensamiento negativo* donde establece el origen del pensamiento negativo, la influencia recibida en la Escuela de Frankfurt y la caracterización de la dialéctica en estos “pensadores negativos”.

La crítica de una racionalidad abstracta y fetichizada, puramente formal e indiferente a sus propios contenidos es anticipada por Max Weber. Se subraya el concepto de “dominación” que será fundamental en la obra de los frankfurtianos. Sin embargo, Weber veía al capitalismo como un estado insuperable incluyendo al mismo socialismo

cuya aspiración a un derrocamiento dialéctico de la tendencia histórica le aparecía como una quimera. Este es un elemento que separa ya a esta racionalidad formal de la obra de Marcuse, pues este sí concibe una salida a la sociedad capitalista a partir de la razón.

En el ámbito de la cultura alemana se producen dos tendencias que se originan en el pensamiento weberiano: una de ellas es conocida como la “sociología del conocimiento” cuyo principal exponente es Manheim y, por otro lado, Luckas y la escuela de Frankfurt que corrigen las derivas del pensamiento weberiano con el aporte de una dialéctica hegeliano-marxista. Esta tendencia se caracteriza por una negación radical de la “ratio” formalizada, implícita en la industrialización prometida por el capitalismo.

Se rechaza la noción de ciencia pura, avolarativa, objetiva en sentido neutral. La sociología se coloca sobre bases filosóficas con su consecuente ampliación del campo temático. La racionalidad abstracta es rechazada tanto como el irracionalismo de la *Lebensphilosophie* y se preocupan por la reconstrucción de una razón no formal, sino tendente hacia la conciliación con una realidad liberada en la cual la propia pueda reconocerse a sí misma.

Los pensadores de la Escuela de Frankfurt influenciados al principio por el Lukács de *Historia y conciencia de clase* tienden a separarse de él, dada la deriva objetiva del pensamiento de Luckas (*La destrucción de la razón*) y menoscabo de la subjetividad entendida como impulso de la dialéctica que los frankfurtianos reivindicarán como una teoría dialéctica de la razón.

Después de este esbozo del origen del pensamiento negativo considero relevante especificar dos elementos fundamentales del pensamiento negativo marcuseano y que también afectan a la escuela. El primero de ellos tiene que ver con la reivindicación de la dimensión crítica del Idealismo en *Razón y revolución* frente a la función conservadora del prevaleciente enfoque empirista. El conflicto Idealismo-Empirismo tiene para Marcuse una trascendencia vital, puesto que si la forma empirista de aceptación de lo fáctico triunfara dejaría a la humanidad sin la posibilidad de un orden nacional a las formas de vida existentes (Martin, 1973:139).

Pero la diferencia de la teoría crítica con la filosofía burguesa se concibe en el ámbito de la razón. Si el idealismo retoma motivos griegos (Platón) en que la razón como facultad que permite conocer la esencia de las cosas, es decir, sus posibilidades de realización que la diferencia de su existencia en las que esas mismas posibilidades no se realizan, la razón se concibe como una aproximación dialéctica entre la contradicción de la realización como esencia de sus posibilidades y la no-realización como existencia fáctica. Así, lo real se concibe desde la perspectiva de. Superación de lo inmediato. La diferencia con el idealismo estriba en la materialización de esa razón universal hegeliana, es decir, en las posibilidades de materializar la felicidad concreta humana.

Desde esta perspectiva, esta dialéctica de lo real y lo posible, de esencia y existencia mediada por la razón ofrece a Marcuse la posibilidad de una razón utópica, una razón como proceso, dinámica, en devenir, no determinada por los hechos del existir, sino por sus potencialidades inscritas en la esencia de las cosas. De aquí su insistencia en una racionalidad estética y utópica, y de la relación entre filosofía y arte, puesto que para

Marcuse la filosofía es actividad no puede limitarse a la pura descripción de los hechos del puro positivismo (Sáenz, 2018, p.80).

La actividad filosófica es un modo de la existencia humana y esta se encuentra a cada instante en una situación histórica determinada. La razón de la filosofía debe reconocer lo irracional en la realidad establecida y ejercer la negación histórica. Esta negación tiene bases empíricas porque es un proyecto histórico dentro y más allá de otro ya realizado.

Si como señala Marcuse en *Razón y revolución* en relación con el concepto hegeliano de actualidad (relación entre lo dado y lo posible), las formas dadas se presentan como condición de las formas posibles de la misma existencia (el “es” antes que el “existir”) Conti (2013), “la realidad se convierte en condición para otra realidad”. Esta otra realidad es la que señala la forma estética, pero como “transfiguración de lo existente” es decir, como transformación de la realidad que revela su verdadera naturaleza, una segunda realidad. Esta potencialidad de la dimensión estética parte de la contradicción de la realidad (dialéctica) de la “negación negada” de la negación que niega la realidad contradictoria para superarla en la reconciliación entre esa misma realidad negada y la posibilidad. Esta es la capacidad del arte.

En definitiva, Marcuse reformula elementos idealistas de Hegel que a su vez se oponían al positivismo de los hechos, dirigiéndolos hacia una materialización de la existencia en la que la felicidad y la libertad como práctica-moral se funde con las posibilidades que ofrece una visión estética de superación de una realidad política desautorizada por el capitalismo avanzado en las sociedades contemporáneas.

5. Conclusiones

Como conclusión quisiera sintetizar lo esencial de la reflexión marcusiana en torno a las posibilidades que ofrece su utopía estética como superación de una sociedad represiva y administrada por el poder del capitalismo. He pretendido realizar una aproximación dialéctica como comprensión de una realidad contradictoria que es negada hoy por la sociedad. La recuperación de ese poder de lo negativo como rechazo de lo existente nos abre a una serie de posibilidades, de potencialidades humanas, que hoy por falta de concienciación aparecen mutiladas, integradas socialmente.

Para ello, he seleccionado aquellas obras de Marcuse que pienso que se relacionan con este tema. La conclusión que podemos sacar de esto es que su reflexión estética aparece a lo largo de su obra como un elemento de apoyo para reflejar su inquietud o su ansia de libertad más que como un tratado sistemático a semejanza de otros autores de la estética idealista como puedan ser Kant o Schiller. La propuesta estético-social marcusiana se relaciona con otros ámbitos ya sea la política, la ética o la psicología.

En su búsqueda insistente de la libertad, utiliza la dialéctica no como método sino como conformación misma de la realidad y es en esa misma mirada dialéctica donde cobra sentido su rechazo a lo existente.

Otro elemento clave en su reflexión lo constituye el elemento antropológico de su filosofía, puesto que Marcuse concibe la transformación del mundo a partir del hombre “nuevo” que en esto difiere de la transformación político-económica de la realidad propuesta por el marxismo más ortodoxo devenido en una aproximación cientifista. De aquí la insistencia en sus primeras obras de juventud de esa recuperación del Marx filósofo: del intento de recuperación del elemento humano en Marx para construir su teoría.

Por otro lado, considero que la aproximación al Heidegger de *Ser y tiempo* reside en un primer momento en el intento de concreción de la existencia. Su abandono tiene que ver más con la idea de materializar esa misma existencia alejada ya de la abstracción heideggeriana. Sin embargo, no está del todo claro que sea un alejamiento completo. Sus reflexiones estéticas me inducen a pensar que esta cuestión queda todavía abierta.

La utopía (histórica) sirve de proyección de esa forma estética, relanzando su potencialidad para afirmar el deseo objetivo de su autor (Marcuse) “la sociedad libre”. Si la tecnología bien utilizada, no por intereses de clase, puede alumbrar el camino que nos aleje de las necesidades vitales (lucha por la existencia, escasez...), la integración total del individuo en la sociedad administrada parece, hoy día, un obstáculo difícil de superar dada la asimilación de éste a la sociedad del siglo XXI.

Pero pienso que frente a esa “imposibilidad” la respuesta marcusiana reside en la fuerza de su reflexión para alumbrar esas potencialidades ocultas, “posibles”, rechazadas por la dominación político-económica, en esa nueva ideología, que nos permita imaginar otra forma de vida. Esta pasa por una liberación de la conciencia por recuperar el poder de lo negativo que nos abra hacia las posibilidades negadas en la realidad actual.

6. BIBLIOGRAFÍA

Adorno T.W. (1971). *Teoría Estética* Traducción de Fernando Riaza revisada por Francisco Pérez Gutiérrez Madrid: Taurus Ediciones.

Adorno T.W. (1971). *Dialéctica negativa* Versión castellana de José Marfa Ripalda revisada por. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus Ediciones.

Bürger, P. (2000). *Teoría de la vanguardia*, Barcelona: Ediciones Península. S.A.

- Cortina, A. (1985). *Crítica y Utopía: la escuela de Frankfort*. Madrid: Editorial Cincel S.A.
- S. L. Habermas, J. y otros (1980). *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa S. A.
- Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos* (1975), Madrid: Taurus Ediciones.
- Horkheimer, M. (2001). *Dialéctica de la ilustración* (con ADORNO. Th. W) Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M (2002). *Crítica de la razón instrumental* Madrid: Trotta.
- Jiménez, J.J (1983). *La estética como utopía antropológica*. Madrid: Editorial Tecnos S.A.
- Marcuse, H. (1967). *Cultura y sociedad*. Buenos aires: Sur.
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz, S. A.
- Marcuse, H. (1971). *Razón y Revolución*. Edición en “El libro de bolsillo” Caracas: Alianza Editorial S.A
- Marcuse, H. (1981). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel Traducción y prólogo de Antonio Elorza
- Marcuse, H. (1983a). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, S. A.
- Marcuse, H (2007). *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (1973). *Contrarrevolución y revuelta*. México: Editorial Joaquín Mortiz, S.A.
- Marcuse, H. (1968). *El final de la utopía*. Barcelona. Ariel
- Marcuse, H (2010). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928) y *Sobre filosofía concreta* (1929). Madrid: Plaza y Valdés.
- Marcuse, H (1969). *Para una teoría crítica de la sociedad*. Ensayos. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo.
- Marcuse, H (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Artículos 1929-31. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Martin, J (1973) *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus Ediciones
- Perlini, T (1976). *La escuela de Fráncfort. Historia del pensamiento negativo*. Caracas: Monte Ávila Editores, C.A.
- Schiller, S. (1999). Kallias. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos Editorial.

