

CAPÍTULO 1

HERBERT MARCUSE: LA FILOSOFÍA ANTE LA ENAJENACIÓN Y LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

Pablo Guadarrama González¹

RESUMEN

Se analiza la función que Herbert Marcuse le atribuye a la filosofía en general, y en particular al marxismo, concebido desde la teoría crítica como instrumento de significación práctica para la comprensión del fenómeno de la enajenación acelerada por la racionalidad instrumental en la sociedad capitalista. Se destaca su criterio de que la filosofía desempeña su función terapéutica cuando contribuye a emancipar el pensamiento de la esclavitud de poderes enajenantes que limitan las ricas potencialidades creativas del ser humano, aunque no siempre sucede así. Se precisa la especificidad

1 Profesor Emérito de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Cuba. Doctor en Filosofía, Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias, Cuba. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Doctor Honoris Causa en Educación, Universidad Nacional de Trujillo, Perú. Miembro de honor de la Sociedad Dominicana de Filosofía. Investigador Emérito, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colombia. Autor de varios libros sobre el pensamiento filosófico latinoamericano. Actualmente es profesor de la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno. pabloguadarramag@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4776-2219>

de los conceptos de filosofía e ideología para una mejor comprensión de las funciones de cada una.

PALABRAS CLAVES

Filosofía, marxismo, enajenación, racionalidad instrumental.

SUMMARY

It analyses Herbert Marcuse's role in philosophy in general, but in particular Marxism conceived from critical theory, as an instrument of practical significance in understanding the phenomenon of alienation accelerated by instrumental rationality in capitalist society. It emphasizes its criterion that philosophy plays its therapeutic role when it contributes to emancipating the thought of slavery from alienating powers that limit the rich creative potentials of the human being, although this is not always the case. The specificity of the concepts of philosophy and ideology is required for a better understanding of the functions of each.

KEYWORDS

Philosophy, marxism, alienation, instrumental rationality.

La función emancipadora de la filosofía, entre otras, (Guadarrama, 1996) y en especial del marxismo, concebido desde la teoría crítica como instrumento de significación práctica para la comprensión del fenómeno ante la enajenación y la racionalidad instrumental, constituye uno de los ejes principales del pensamiento de Herbert Marcuse (1967). A su juicio:

El filósofo no es un médico; su tarea no es curar individuos, sino comprender el mundo en que viven: entenderlo en términos de lo que le ha hecho al hombre y lo que puede hacerle al hombre. Porque la filosofía es (históricamente, y su historia todavía es válida) lo contrario de aquello en lo que Wittgenstein intentó

convertirla cuando la proclamó como la renuncia a toda teoría, como la tarea que «deja todo como está». (p.170)

Esto significa que no concebía la filosofía como un simple artificio teórico contemplativo, sino que, en concordancia con la propuesta de Marx, la consideraba un arma de combate, una especie de terapéutica para la transformación de la realidad, en la que el componente ideológico le es sustancial, sin que tenga que ser reducida al mismo.

De tal modo, el pensamiento de Marcuse, y en sentido general el de la Escuela de Frankfurt, daría continuidad a la idea de otorgarle a la praxis un lugar especial en la filosofía, que en última instancia siempre ha estado presente en ella desde sus primeras expresiones hasta la actualidad.

Resulta difícil creer que sus cultivadores se hayan contentado con producir ideas solo para que estas quedaran enclaustradas en el mundo espiritual. De tal manera, no es totalmente cierto que todos los filósofos por lo general se hayan dedicado solo a interpretar el mundo. Son múltiples los ejemplos que demuestran el compromiso orgánico con la transformación de sus respectivas circunstancias; de ahí que muchos de ellos hayan sido perseguidos o, al menos, cuestionados al ser considerados peligrosos por los poderes existentes. De otro modo no se entendería el suplicio de Sócrates, que Platón haya sido esclavizado, Aristóteles perseguido luego de la caída del imperio macedonio, Bruno y Moro ejecutados, o el suicidio de Benjamín, entre otros acontecimientos que validan el criterio de José Martí (1981) según el cual: “Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra” (p.15). El propio ejemplo del exilio de los frankfurtianos evidencia que más que su condición de judíos, eran sus ideas las que resultaban preocupantes para el régimen nazi.

Marcuse, al igual que los demás miembros de la Escuela de Frankfurt, se diferenciaba sustancialmente los cultivadores de la

presunta neutralidad axiológica weberiana². Cada uno de ellos, desde diversas áreas del saber filosófico y sociológico, concibió la ideología no como simple falsa conciencia —como comúnmente se extrapola la temprana expresión de Marx y Engels, que luego no reiterarían, pues podría convertirse en un bumerán contra la propia ideología socialista—, sino como una forma comprometida de asumir la realidad, bien para conservarla o para transformarla, sin que este hecho significase en modo alguno una subestimación de la rigurosidad del análisis lógico que siempre presupone la filosofía. Pero, sin caer en su hiperbolización, como ha sido nota común en la filosofía analítica, frente a la cual —como ante el positivismo en general— Marcuse se destacó por su distanciamiento crítico.

Ello no significa que todos los cultivadores de la filosofía analítica se hayan caracterizado por la indiferencia ante los problemas sociales, políticos y éticos; aunque sí se observa dicha postura ante ellos en gran parte de sus representantes. En América Latina, donde ha predominado la injusticia social, la pobreza, el desprecio y la corrupción, se puede apreciar que muchos filósofos han dedicado especial atención a problemas políticos, jurídicos, morales, como es el caso de Fernando Salmerón (1985), quien reconoce “la función

2 “El universo real del lenguaje común es el de la lucha por la existencia. Es en realidad un universo vago, oscuro, ambiguo, y desde luego que necesita ser clarificado. Más aún, tal clarificación puede cubrir una función terapéutica, y si la filosofía llega a ser terapéutica habrá llegado a su propio terreno. La filosofía se acerca a esta meta en la medida en que libera al pensamiento de la esclavización por parte del universo establecido del discurso y la conducta, demuestra la negatividad del sistema establecido (sus aspectos positivos reciben abundante publicidad en cualquier forma) y proyecta alternativas. Sin duda, la filosofía contradice y proyecta sólo en el pensamiento. Es ideología, y este carácter ideológico es el destino mismo de la filosofía, un destino que ningún cientificismo ni positivismo pueden superar. Sin embargo, su esfuerzo ideológico puede ser verdaderamente terapéutico, puede mostrar la realidad como aquello que realmente es y mostrar aquello que la realidad evita que sea” (Marcuse, 1967 pp. 182-183).

crítica de la filosofía en sentido estricto, frente a los productos culturales de la sabiduría y de manera indirecta, frente a las actitudes morales a partir de las cuales aquéllos se originan” (p.267). Tal vez esto confirma aquella temprana afirmación de Alberdi en relación con que la filosofía en estas tierras necesariamente tendría que tener una preocupación política³.

Sin embargo, no es adecuado tomar al pie de la letra el planteamiento de Marcuse de que la filosofía es ideología, pues el hecho de que entre sus funciones se encuentre la ideológica no significa que deban equipararse. Por supuesto que todo dependerá de lo que se entienda por filosofía y por ideología (Guadarrama, 2012, p. 230). Algo que las diferencia sustancialmente es que mientras la primera fundamenta su poder en la razón, la segunda pretende sustentar su razón en el poder. El que posee el poder político, económico, militar, mediático o el manejo de la fe puede imponer sus propuestas ideológicas, con independencia de su validez epistémica. De ahí que algunos coincidan con Goebbels en que una mentira repetida mil veces se convierte en verdad. Se sabe que, aunque epistemológicamente esto es imposible, no hay duda de que una mentira reiterada pragmáticamente puede funcionar de manera eficaz, con independencia de su grado de veracidad.

3 “Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? —Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano. De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procederes, republicana en su espíritu y destinos”. Alberdi, Juan Bautista. “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea” (Zea, 1980, t. I, pp. 65-66).

Resulta válido el criterio de Marcuse según el cual la filosofía desempeña su función terapéutica cuando contribuye a liberar el pensamiento de la esclavitud de poderes enajenantes que limitan las ricas potencialidades creativas del ser humano. No obstante, lamentablemente no todas las corrientes o posturas filosóficas han desempeñado esa función, del mismo modo que no todas han desempeñado una función humanista. No resulta difícil denunciar aquellas que han atentado contra la propia existencia de la filosofía al subordinarla a la teología o las que han pretendido convertirla en una ciencia más, desconociendo su especificidad —no se reduce a ninguna de ellas—, e incluso aquellas que han anunciado su imposible muerte.

En varias de sus obras, y sobre todo en *El hombre unidimensional*, le dedicaría especial atención al tema de la enajenación y la racionalidad instrumental. Supo analizar adecuadamente algunos de los principales rasgos que caracterizan a la sociedad donde le correspondió vivir, en especial el misantrópico nazismo y el pseudo-humanismo de la sociedad capitalista. Para ese objetivo encontró en la obra de Marx herramientas indispensables para su análisis.

Tal vez uno de los mayores méritos de la Escuela de Frankfurt consistió en aprovechar los núcleos epistemológicos e ideológicos de humanismo práctico⁴ contenidos en la concepción dialéctico-

4 Por *humanismo práctico* —término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto*, que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach— entendemos una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto, que se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza. Véase: (Guadarrama, P., 2006. pp. 209-226).

materialista de la historia, diferenciándola de forma precisa de algunas interpretaciones dogmáticas de la misma, en especial de lo que él denominaría *marxismo soviético*.

No todas sus consideraciones respecto a las causas de las deformaciones de que fue objeto la concepción dialéctico-materialista de la historia por parte del marxismo-leninismo fueron atinadas. Un ejemplo de ello es su idea de que “La formación de la teoría marxista soviética procede de la interpretación leninista del marxismo sin entronque directo con la teoría marxista originaria”. (Marcuse, 1971, p. 45)

Es cierto que las ideas de Lenin sobre Marx y Engels estarían limitadas por el hecho de que en la época del líder ruso no se conocía la mayor parte de sus obras tempranas. Esto lo llevó a plantear que la concepción materialista de la historia aparecería por vez primera en *Miseria de la filosofía*, aunque ya se habían publicado *La ideología alemana*, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, etc. Sin embargo, Lenin sí conoció y estudió con detalle sus obras de madurez, en particular, *El capital*.

De otro modo no hubiera desarrollado su vasta y profunda producción teórica, independientemente de sus aciertos y limitaciones. A esto se añade que varios de los que contribuyeron a la conformación de lo que se conocería como marxismo-leninismo —promovidos inicialmente por Stalin, quien luego los fusilaría, para poderle agregar otro patronímico, el de estalinismo— también tuvieron conocimiento de la mayor parte de los trabajos publicados hasta mediados de los años treinta.

A lo anterior se suma que los filósofos soviéticos que continuaron la labor de conformación del marxismo-leninismo sí conocieron estas obras, que fueron publicadas en su mayoría, aunque censuradas, en la posguerra. Otra cuestión es si las tomaron en adecuada consideración. Algunos temas, como el de la enajenación y el papel

de la crítica, les resultarían incómodos a muchos funcionarios del Partido Comunista en la URSS, y por esa razón fueron desestimados.

Lo cierto es que tanto Lenin como algunos filósofos soviéticos posteriores analizaron de forma muy incisiva los rasgos de una teoría como el marxismo, que desde sus primeras expresiones privilegió la crítica y deslegitimó el dogma. Afortunadamente, el llamado marxismo occidental, en el cual han participado numerosos pensadores latinoamericanos, —José Carlos Mariátegui, Antonio García Nosa, Stanislao Zuleta, Ludovico Silva, Bolívar Echeverría, Adolfo Sánchez Vázquez, etc.— (Guadarrama, 2018) han contribuido a esa reivindicación de la crítica, de la teoría de la enajenación y en particular de la especificidad de la dialéctica.

En cuanto al manejo de la dialéctica, hay una diferencia sustancial entre la escuela de Frankfurt y el marxismo-leninismo. Según Marcuse (1971):

Todo parece confirmar que el tratamiento marxista soviético de la dialéctica sirve exclusivamente para proteger y justificar el régimen establecido, eliminando o minimizando todos aquellos elementos de la dialéctica que pudieran apuntar hacia el progreso de desarrollo socio-histórico más allá de este régimen, esto es, hacia una etapa superior y cualitativamente diferente de socialismo. En otras palabras, el marxismo soviético representaría la «detención» de la dialéctica en favor de la situación existente, no haciendo la ideología sino reflejar la detención del socialismo en la realidad. (p.158)

En la interpretación oficial del marxismo en la Unión Soviética generalmente prevaleció más el componente ideológico que el epistemológico —por justificadas razones históricas al tratarse de un país engendrado tras la agonía de la I Guerra Mundial, objeto de una ofensiva internacional contra su gestación, golpeado por una

agresión fascista en la II Guerra Mundial y no menos agredido de forma diferente durante el largo período de la guerra fría—; pero de ahí a presuponer una total carencia de aportes epistémicos, metodológicos, éticos, etc., a la filosofía en general y a la concepción dialéctico-materialista de la historia en particular hay un largo trecho.

Marcuse tenía plena conciencia de que muchas de las ideas de Marx como expresión de una ideología, al igual que la de otros tantos significativos pensadores, eran utópicas —aunque no todas abstractas, pues algunas eran concretas y, por tanto, en algún momento histórico podrían llegar a realizarse, si bien la experiencia soviética las distanciaría de la realidad—⁵, pero otras continuaban conservando un extraordinario valor epistémico⁶, por lo que la labor del filósofo no debía ser asumir el papel de planifera, sino potencializar las posibilidades de transformación y liberación que debe poseer toda filosofía auténtica⁷, en correspondencia con su adecuada comprensión de la autenticidad.

Al tomar conciencia de aquella potencialidad revolucionaria que había avizorado en la clase obrera en el siglo XIX —que no se

5 “(...) la realidad del socialismo actual hace de la idea marxiana un sueño”. Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Polémica, Instituto del Libro, La Habana, 1967, p. 174.

6 Me sería relativamente fácil enumerar o darle un catálogo de los conceptos decisivos de Marx que el desarrollo del capitalismo ha corroborado: la concentración del poder económico, la fusión de los poderes económico y político, la creciente intervención del Estado en la economía, la baja en la tasa de utilidad, la necesidad de comprometerse con una política neoimperialista, a fin de crear mercados, así como la oportunidad para una mayor acumulación del capital, y muchas cosas más. Este es un catálogo formidable, y dice mucho en pro de la teoría marxista” (Marcuse, 1982, pp. 71-72).

7 “(...) nosotros en Frankfurt, y posteriormente en Estados Unidos, no podíamos concebir que una filosofía auténtica no reflejase, de alguna manera, la condición humana en su situación concreta; en su situación social y política. Para nosotros, desde Platón, la filosofía siempre ha sido y en gran medida, filosofía social y política” (Marcuse, 1982, pp. 67-68).

llegó a desdibujar del todo posteriormente—, supo valorar nuevos sujetos sociales protagónicos de transformación social, como los estudiantes y los jóvenes en general, así como los movimientos de liberación nacional de los países, en su lucha contra diversas formas de neocolonialismo.

Ha sido común considerar que el marxismo es una filosofía en la que el individuo queda aplastado por la masa, la clase, el partido, el Estado, etc. Con ello se ignoran las profundas reflexiones de Marx sobre el individuo desde sus trabajos tempranos o se reduce a la experiencia de estalinismo y el tratamiento del tema por el marxismo soviético, que llevó a Sartre a pensar que el materialismo dialéctico metía al individuo en un baño de ácido sulfúrico. Sartre (1963) llama la atención, por el contrario, que Marcuse (1984) haya expresado:

Luego, es el individuo libre y no un nuevo sistema de producción lo que ejemplifica el hecho de que el interés común y el interés particular se han fusionado. La meta es el individuo. La tendencia «individualista» es fundamental como interés en la teoría marxista (p. 278)

Una conclusión algo similar, pero referida al socialismo, había sido ya adelantada por Carlos Vaz Ferreira (1939, p.22). Sin embargo, este criterio no siempre ha sido tomado en cuenta suficientemente dadas las nefastas experiencias del tratamiento de la individualidad en el llamado “socialismo real”, que con razón algunos han pensado debió mejor denominarse “real de socialismo”.

La Escuela de Frankfurt intentó, con merecido reconocimiento, rescatar no solo la dignificación del individuo humano, contenida en el marxismo originario, en las nuevas circunstancias históricas del siglo XX, sino una de las herramientas epistémicas fundamentales de la obra de Marx, esto es, la crítica —de ahí su denominación como *teoría crítica*—, que le sirviera para analizar las nuevas formas de

dominación y enajenación generadas por la racionalidad técnica. Esta última —que en esencia para Marcuse (1967) era homóloga de la racionalidad instrumental—constituía la expresión sublimada de la instrumentalización⁸ a que la sociedad capitalista somete todo lo existente, en especial la naturaleza y, en particular, al hombre, al convertirlo en una mercancía más.

De manera diáfana declaraba: “Mi propósito es demostrar el carácter *interno* instrumentalista de esta racionalidad científica gracias al cual es una tecnología *a priori*, y el *a priori* de una tecnología *específica*; esto es, una tecnología como forma de control social y de dominación”. (Marcuse, 1967, p.148)

Por supuesto, no consideraba que tal racionalidad científica hubiese emergido por arte de magia por vez primera en la sociedad moderna. Esta tenía sus antecedentes en el pensamiento premoderno, pero con razón aseguraba que había sido en la sociedad capitalista donde había desplegado su totalidad (Marcuse, 1967, p.119)⁹ —con el desarrollo inusitado de la compra y venta no solo de mercancías objetivamente materiales, sino de múltiples producciones espirituales— y había alcanzado su mayor esplendor¹⁰. A su juicio: “(...) la tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la *reificación*: la reificación en su forma más madura y efectiva”. (Marcuse, 1967, p.157)

8 “(...), he intentado mostrar que, en la realidad tecnológica, el mundo-objeto (incluyendo los sujetos) se experimenta como un mundo de *instrumentos*. El contexto tecnológico define previamente la forma en que aparecen los objetos” (Marcuse, 1967, p.200).

9 “El universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última transmutación de la idea de Razón” (Marcuse, 1967, p.119).

10 “Esta sociedad convierte todo lo que toca en una fuente potencial de progreso y explotación, de cansancio y satisfacción, de libertad y opresión. La sexualidad no es una excepción” (Marcuse, 1967, p. 81).

Tal vez uno de los aportes principales de Marcuse (1968) al estudio del proceso alienador generado por la sociedad en la que prevalece la racionalidad tecnológica y el pragmatismo derivado de ella, es el profundo análisis a que somete el proceso de manipulación no solo la actividad consciente, sino también de la inconsciente —y en esa labor buscó en la obra de Freud (p.32)¹¹ algunas herramientas para la comprensión de dicho fenómeno de la sociedad industrial—,(p.113)¹² de manera que genera un ser humano unidimensionalmente “feliz” (82)¹³, o al menos la mayoría se lo cree, y los que aun dudan, abrigan la esperanza de llegar a serlo.

Como continuador de la herencia hegeliana y marxiana en cuanto a la indispensable perspectiva histórica que debe estar presente en todo análisis filosófico, Marcuse (1967) se propuso demostrar que “En la realidad social, a pesar de todos los cambios, la dominación del hombre por el hombre es todavía la continuidad histórica que vincula la Razón pre-tecnológica con la tecnológica.” (p.136)

La gran paradoja revelada en el análisis de Marcuse (1967) consiste en que, si por un lado la sociedad industrial se supone debe

11 “Freud interroga a la cultura no desde un punto de vista romántico o utópico, sino sobre la base del sufrimiento y la miseria que su implementación envuelve” (Marcuse, 1968, p. 32).

12 “La cultura de la civilización industrial ha convertido al organismo humano en un instrumento más sensible, diferenciado y cambiante, y ha creado una salud social, lo suficientemente grande para transformar este instrumento en un fin en sí mismo” (Marcuse, 1968, p.113).

13 “La desublimación institucionalizada parece ser así un aspecto de la «conquista de la trascendencia» lograda por la sociedad unidimensional. Del mismo modo que esta sociedad tiende a reducir e incluso a absorber la oposición (la diferencia cualitativa!) en el campo de la política y de la alta cultura, lo hace en la esfera instintiva. El resultado es una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas y, en la única dimensión permanente de la racionalidad tecnológica, la *conciencia feliz* llega a prevalecer” (Marcuse, 1967, p. 82).

generar una serie de productos que permitan al hombre liberarse de numerosas carencias propias de las sociedades premodernas (p.136)¹⁴, por otro, como especie de bumerán ha creado una serie de nuevas dependencias enajenantes que han convertido al hombre en un ser dependiente de necesidades superfluas nunca antes imaginadas. (p.157)¹⁵

Para una mejor comprensión de las características y tendencias de la racionalidad tecnológica, la dialéctica —en la perspectiva

14 “Sin embargo, la sociedad que proyecta y realiza la transformación tecnológica de la naturaleza, altera la base de la dominación, reemplazando gradualmente la dependencia personal (del esclavo con su dueño, el siervo con el señor de la hacienda, el señor con el donador del feudo, etc.) por la dependencia al «orden objetivo de las cosas» (las leyes económicas, los mercados, etc.). Desde luego, el «orden objetivo de las cosas» es en sí mismo resultado de la dominación, pero también es cierto que la dominación genera ahora una racionalidad más alta: la de una sociedad que sostiene su estructura jerárquica mientras explota cada vez más eficazmente los recursos mentales y naturales y distribuye los beneficios de la explotación en una escala cada vez más amplia. Los límites de esta racionalidad, y su siniestra fuerza, aparecen en la progresiva esclavitud del hombre por parte de un aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia y la extiende a una lucha internacional total que arruina las vidas de aquellos que construyen y usan este aparato” (Marcuse, 1967, p.136).

15 “Sólo en el medio de la tecnología, el hombre y la naturaleza se hacen objetos funcionales de la organización. La efectividad y productividad universal del aparato al que están sometidos vela por los intereses particulares que organizan al aparato. En otras palabras, la tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la reificación: la reificación en su forma más madura y efectiva. La posición social del individuo y su relación con los demás parece estar determinada no sólo por cualidades y leyes objetivas, sino que estas cualidades y leyes parecen perder su carácter misterioso e incontrolable; aparecen como manifestaciones calculables de la racionalidad (científica). El mundo tiende a convertirse en la materia de la administración total, que absorbe incluso a los administradores. La tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella. Y las formas trascendentes de pensamiento parecen trascender a la razón misma” (Marcuse, 1967, p.157).

de Marx¹⁶ y no de Hegel— resultaba imprescindible para Marcuse (1967), pues la lógica formal, aunque de un innegable valor inicial (p.131)¹⁷, no era suficiente en el análisis de las nuevas determinaciones que ella implicaba.

Una característica que Marcuse (1967) contribuiría a desentrañar en la sociedad capitalista es la capacidad de desplegar las potencialidades de la irracionalidad en la racionalidad (p.37)¹⁸, por medio de la enajenación, que presenta como lógicas y naturales las posturas más antitéticas. (p.22)¹⁹

16 “El carácter histórico de la dialéctica marxista abarca tanto la negatividad imperante como su negación. La situación dada es negativa y solo la liberación de las posibilidades inmanentes en ella puede transformarla” (Marcuse, 1984, p. 307).

17 “La lógica formal es, así, el primer paso en el largo camino hacia el pensamiento científico; sólo el primer paso, porque todavía se necesita un grado mucho más alto de abstracción y matematización para ajustar las formas de pensamiento a la racionalidad tecnológica. (Marcuse, 1967, p. 131).

18 “Vivimos y morimos racional y productivamente. Sabemos que la destrucción es el precio del progreso, como la muerte es el precio de la vida, que la renuncia y el esfuerzo son los prerrequisitos para la gratificación y el placer, que los negocios deben ir adelante y que las alternativas son utópicas. Esta ideología pertenece al aparato social establecido; es un requisito para su continuo funcionamiento y es parte de su racionalidad” (Marcuse, 1967, p. 37).

19 “De nuevo nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace cuestionable hasta la noción misma de alienación. La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido” (Marcuse, 1967, p. 22).

Por supuesto que los antecedentes de tal dialéctica transformación de lo racional en irracional están contenidos tanto en la crítica a que Engels sometió a Hegel, como en el análisis de Marx sobre el trabajo enajenado, pero lo valioso de su contribución es el estudio de las nuevas formas que desarrolla la racionalidad técnica a través de la instrumentación ideológica de la conciencia y el inconsciente, produciendo una falsa conciencia²⁰, que genera al hombre unidimensional en la sociedad capitalista de consumo —al menos para algunas minorías, en tanto las mayorías experimentan siempre la ilusión de poder disfrutarlas aunque sea en el televisor—, labor en la cual se inscribiría luego la acción comunicativa *appel-habermasiana*.

Marcuse asumió una postura diametralmente opuesta a cualquier conservadurismo²¹, en especial porque atisbó las nuevas posi-

20 “Esta absorción de la ideología por la realidad no significa, sin embargo, el «fin de la ideología». Por el contrario, la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, *más* ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción. Bajo una forma provocativa, tecnológica predominante, el aparato productivo, y los bienes y servicios que produce, «venden» o imponen el sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de éstos, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida —mucho mejor que antes—, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo” (Marcuse, 1967, pp. 24-25).

21 “Marcuse, en concreto, denuncia lo que el mundo moderno ha tomado por razón: la dominación tecnológica carente de fines racionales que lo reduce

bilidades que se abrían para la construcción de nuevas utopías concretas en aquellos rebeldes años sesenta. Destacaba el surgimiento de nuevos sujetos sociales que tenían potencialidades revolucionarias: estudiantes en particular y jóvenes en general que protestaban contra cualquier tipo de represión, tanto de aquella mojigata sociedad burguesa —que mantenía segregados a los estudiantes por su género en las residencias universitarias— como de las más violentas para impedir que los pueblos decidieran por sí mismos su rumbo político socioeconómico, como lo demostraban las agresiones de los Estados Unidos de América a Cuba y la guerra de Vietnam.

Esa es la razón por la cual le otorgaría tanta atención a la necesidad de luchar por nuevas utopías²². Para aquellos exiliados de la escuela de Frankfurt, como Marcuse, reprimidos por el nazismo tanto por su ideología socialista como por su condición de judíos, resultaría muy difícil renunciar a la construcción de utopías.

Horkheimer (1973) había formulado también serias críticas a la instrumentalización de la razón que produce el capitalismo. En ese sentido, manifestaba: “La reducción de la razón a mero instrumento perjudica en último caso incluso su mismo carácter instrumental” (p.38). Y con acierto precisaba que el problema no radicaba propiamente en la técnica por sí misma, sino en determinadas maneras en que esta era utilizada en formas específicas de relaciones de produc-

todo a medios para ejercer el dominio. De esta forma, la razón imposibilita la comprensión objetiva de la realidad y conduce a la subordinación al orden existente”. López, Saénz, M. del C. (1998). “La crítica de la racionalidad tecnológica en Herbert Marcuse”. <https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn14/0211402Xn14p81.pdf>

- 22 “(...) las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la toma de conciencia de esas posibilidades y la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente” (Marcuse, 1986, pp. 17-18).

ción, como las enajenantes que desarrolla el capitalismo. Por esa razón enfatizaba: “La decadencia del individuo no debe atribuirse a la técnica, o al móvil de la autoconservación en sí, no se trata de la producción *per se*, sino de las formas en que esta se produce: las relaciones recíprocas de los hombres dentro del marco específico del industrialismo”. (Horkheimer, 1973, p.93)

De tal manera responsabilizaba a la sociedad industrializada de tales formas de enajenación, bien fuese capitalista o se declarase socialista —sin que alterase sustancialmente las relaciones entre los productores y sus productos—, como se puso de manifiesto en el experimento soviético y de otros países de Europa Oriental.

A partir de tales criterios pareciera que los hombres estuviesen condenados siempre a estar sometidos a diversas formas de enajenación, como la experiencia de la humanidad hasta el presente ha evidenciado. Mas, cabe la pregunta: ¿constituye la enajenación un fenómeno natural y, por tanto, consustancial a la condición humana o, por lo contrario debe ser considerada un fenómeno histórico y, por tanto, transitorio en el desarrollo social? Es decir, la alienación debe ser analizada como un fenómeno superable, aun cuando una vez eliminadas algunas de sus expresiones, siempre existen, como amenazante hidra, otras formas en las que esta se revela.

De ahí que la postura de los frankfurtianos, y en particular de Marcuse, no estuviese dirigida a enfrentar todo tipo de utilización de la técnica y de la racionalidad que ella exige, sino determinadas formas alienantes propias de una sociedad en que los hombres son sometidos a diferentes formas de reificación al ser concebidos como mercancías.

La postura política de Marcuse hizo que mantuviera la confianza en la posibilidad de una superación de la enajenante sociedad capi-

talista, si bien esta podría producirse “desde fuera”²³ y no de manera espontánea por sus contradicciones internas; pero con razón no veía en el experimento soviético la posibilidad real de tal superación²⁴.

La labor de Marcuse se inscribe dentro del esfuerzo de numerosos pensadores por explicar el fenómeno de la enajenación, pero en especial desde la perspectiva de Marx, cuando este reveló la esencia del trabajo enajenado,²⁵ el cual, a pesar de las diversas mutaciones del capitalismo contemporáneo en esa cuestión, no ha cambiado su esencia.

Marcuse trataría de buscar alternativas desde la filosofía para enfrentarse a sus diversas formas, en especial cuando se ha ido imponiendo una racionalidad instrumental que mediatiza al hombre y lo distancia de cualquier tipo de humanismo práctico.

23 “La reciente sociedad industrial ha aumentado antes que reducido la necesidad de funciones parasitarias y alienadas (para la sociedad como totalidad, si no para los individuos). La publicidad, las relaciones públicas, el adoctrinamiento, la obsolescencia planificada, ya no son gastos generales improductivos, sino más bien elementos de los costes básicos de la producción. (...) Ésta es la base racional y material para la unificación de los opuestos, para la conducta política unidimensional. Sobre esta base, las fuerzas políticas trascendentes *dentro* de la sociedad son detenidas y el cambio cualitativo sólo parece posible como un cambio desde *el exterior*. (Marcuse, 1967, p. 57).

24 “En mis libros, yo he tratado de hacer una crítica de la sociedad —y no solamente de la sociedad capitalista— en unos términos que evitan toda ideología, incluso la socialista o la marxista. He tratado de demostrar que la sociedad contemporánea es una sociedad represiva en todos sus aspectos, que el propio confort, la prosperidad e, incluso, la supuesta libertad política y moral, se utilizan con una finalidad opresiva”. (Marcuse, 1973, p. 54).

25 “La *alienación* del obrero en su producto significa no solo que su trabajo se convierte en objeto, existencia externa, sino que existe *fuera de él*, independientemente, como algo alienado a él, y que se convierte en poder en sí mismo al enfrentarlo, significa que la vida que ha conferido en el objeto se le opone como algo hostil y ajeno” (Marx, 1965, p.72).

Este hecho propició que sus ideas encontraran cuantiosos admiradores y continuadores entre numerosos intelectuales cultivadores del marxismo occidental, luchadores sociales de la llamada nueva izquierda —para diferenciarla de los partidos comunistas tradicionales y de las interpretaciones dogmáticas del marxismo, esencialmente el cultivado en la Unión Soviética— que dejaría una huella significativa en el ámbito sociopolítico y cultural latinoamericano, sobre todo en la juventud estudiantil que impulsó su protagonismo a partir de la década del sesenta.

Por las razones anteriores resulta difícil aceptar el siguiente criterio de Kolakowsky: “Y probablemente en nuestros días no ha existido otro filósofo que merezca ser considerado tan justificadamente como Marcuse como el ideólogo del oscurantismo”. (Kolakowsky, 1978, p. 405) También Heráclito, por su perspectiva dialéctica, fue caracterizado como “oscuro” y, sin embargo, dejó significativa huella en la historia de la filosofía hasta nuestros días, especialmente en dos pensadores que para algunos tampoco resultan muy claros, como Hegel y Marx. Muchos han sido los filósofos cuyo discurso ha sido considerado por algunos ininteligible, tal es el caso de Heidegger, quien, según Vasconcelos, era el único filósofo que no era capaz de comunicarse en su propio idioma.

De un modo u otro, la filosofía se ha distinguido por tratar de ser conciencia crítica de su época (Guadarrama, 2020, p.71); sin embargo, no siempre lo ha sido en igual magnitud. En la convulsa primera mitad del pasado siglo xx fue comprensible que hasta los pensadores más aparentemente vacunados contra el virus de la neutralidad axiológica fueran contaminados también por algún tipo de germen ideológico, bien en favor de perfeccionar el capitalismo, superarlo con ensayos socialistas o, lo que es peor, de eliminar todas las conquistas democráticas alcanzadas por la humanidad e imponer el totalitarismo fascista.

Los integrantes de la escuela de Frankfurt, como filósofos auténticos, supieron asumir el compromiso teórico y social acorde con lo que creían constituía la mejor opción: cuestionar críticamente el capitalismo, en especial la pragmática racionalidad instrumental que esa sociedad industrial preconizaba; proponer un socialismo democrático articulado con el humanismo práctico latiente en el marxismo originario y muy distante del llamado “socialismo real”, y ante todo enfrentarse abiertamente al genocida fascismo —al nazi en particular—, del cual fueron víctimas.

En esa labor retomaron el arma de la crítica como instrumento de realización práctica en que la filosofía se puede convertir en un peligroso instrumento desestabilizador de poderes. Unos más que otros, pero Marcuse en especial, reivindicaron el valor epistemológico y no solo ideológico contenido en el pensamiento de Marx, y supieron diferenciarlo de las interpretaciones unilaterales y dogmáticas que se desarrollaron fundamentalmente en la Unión Soviética.

Al hacerlo dieron continuidad orgánica al desentrañamiento de los mecanismos de enajenación que genera la sociedad capitalista, no solo en las relaciones productivas, sino en todas las relaciones de consumo, las diversas expresiones de la cultura, las comunicaciones, así como en los aparatos ideológicos de la sociedad política y la sociedad civil.

Uno de los mayores aportes de la teoría crítica consistiría en revelar —utilizando algunos de los avances de la psicología, la sociología, la antropología, etc., que Marx no llegó a conocer— algunas de las nuevas formas que adquieren los procesos de alienación en la sociedad industrial, a causa del predominio de una racionalidad tecnológica que se hace instrumental en la medida en que, muy distante de la ética kantiana, convierte al hombre en medio en lugar de fin.

Para desarrollar tal tarea Marcuse revitalizó la función emancipadora y práctico-crítica de la filosofía, y en especial del marxismo,

consciente de que algunos de los elementos de esta teoría podrían ser ya obsoletos, en tanto otros que pueden ser considerados parte de su *núcleo duro* (Guadarrama, 1998, pp.249-250) mantenían su valor epistémico.

La teoría crítica constituye sin duda una de las corrientes filosóficas que mayor trascendencia ha tenido no solo en su campo disciplinar, sino en otros de las ciencias sociales, dadas sus agudas reflexiones sobre las transformaciones operadas en la sociedad contemporánea, en la cual se impuso de distintas formas la racionalidad instrumental y diversos mecanismos de cooptación ideológica que han convertido al hombre en un ser consumista unidimensional.

Por supuesto que dada su meritoria labor han encontrado críticos desde diversas posiciones epistemológicas e ideológicas; pero lo cierto es que se esté o no de acuerdo con muchas de sus formulaciones teóricas, lo más importante es que no pueden pasarse por alto las ideas de sus representantes.

Esta escuela se fue difuminando en diferentes tendencias, incluso algunas contradictorias entre sí. Resulta muy significativa la anécdota sobre un ingenuo turista estadounidense que tomó un taxi en el aeropuerto de la referida ciudad que dio origen a dicha corriente, y le dijo al chofer: “Por favor, me lleva a la Escuela de Frankfurt”, y este le respondió: “¿A cuál de ellas?”. Esto es un indicio de que la misma no se dividió, sino que en verdad se multiplicó y hoy pueden encontrarse muchos epígonos en numerosas regiones del mundo, incluida Latinoamérica. Esto es un indicio de que la misma no se fragmentó, sino que en verdad se reprodujo. Hoy pueden encontrarse muchos epígonos en numerosas regiones del mundo, incluida Latinoamérica. Y para comprender las causas de la injusticia social, el desprecio, la corrupción y la pobreza en esta región la obra de Marcuse en particular, y de la Escuela de Frankfurt en general, puede ser de mucha utilidad.

BIBLIOGRAFÍA

Engels, F. (1955). “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en Marx, C. y Engels, F. *Obras escogidas*. t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú.

Guadarrama, P. (1996). “¿Para qué filosofar? (Funciones de la filosofía)”, en *Filosofía en español*. Universidad de Oviedo. <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt021.htm>

Guadarrama, P. (1998). *Humanismo, marxismo y post-modernidad*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1998, pp. 249-250. <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2386&view=1>

Guadarrama, P. (2006). “Humanismo y marxismo”, en Marx *Vive*. IV. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Guadarrama, P. (2012). “La funcional interrelación epistemológica e ideológica entre filosofía, ética y política”, en Jaime Alberto Ángel Álvarez (coordinador). *Aportes para una filosofía del sujeto, el derecho y el poder*. Universidad Libre, Bogotá, <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rceilat/article/view/3237/3783>

Guadarrama, P. (2018). *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2018.

Guadarrama, P. (2020). “La eficaz función crítica de la filosofía”, en Juan A. Nicolás, Sultana Wahnón, José Manuel Romero Cuevas (eds.), *Crítica y hermenéutica*. Ed. Comares, Granada.

Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Sur, Buenos Aires.

Kolakowsky, L. (1978). *Las principales corrientes del marxismo. III. La crisis*. Alianza Editorial, Madrid.

López, Saénz, M. del C. (1988). “La crítica de la racionalidad tecnológica en Herbert Marcuse”. <https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn14/0211402Xn14p81.pdf>

Marcuse, H. (1967). *El hombre unidimensional*. Polémica, Instituto del Libro, La Habana.

Marcuse, H. (1968). *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. Polémica, Instituto del Libro, La Habana.

Marcuse, H. (1971). *El marxismo soviético*. Aguilar, Madrid.

Marcuse, H. (1973). “Marcuse, Herbert”, en *L'Express. Conversaciones sobre la nueva cultura*. Kairós, Barcelona.

Marcuse, H. (1982). “Marcuse y la escuela de Frankfurt. Diálogo con Herbert Marcuse”, En Magee, B. *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*. FCE, México.

Marcuse, H. (1984). *Razón y revolución*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Planeta, Barcelona, 1986.

Martí, J. (1975). “Nuestra América”, *El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891, t. 6, en *Obras completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Marx, C. (1965). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Editora Política, La Habana.

Salmerón, F. (1985). “La filosofía y las actitudes morales”, en Gracia, J. Rabossi, E. Villanueva, E. Dascal, M. *El análisis filosófico en América Latina*. Editorial: Fondo de Cultura Económica, México.

Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Ediciones Lozada, Buenos Aires.

Vaz Ferreira, C. (1939). *Sobre los problemas sociales*. Lozada, Buenos Aires.

Zea, L. (1980). *Pensamiento positivista latinoamericano*. t.I, Ayacucho, Caracas.

