

Marcuse y la crítica al concepto positivista de Hecho

INTRODUCCIÓN

A partir del momento en que Saint-Simon y Comte acuñaron la expresión «filosofía positiva», la cultura occidental hasta nuestros días reconoce unánimemente la existencia de una corriente positivista, que atraviesa el desarrollo del pensamiento filosófico de los siglos XIX y XX. Admitiendo como inevitable la necesidad de simplificar para todo historiador de la filosofía, comenzaremos por recoger aquí la caracterización general del Positivismo que hace unos veinte años llevara a cabo Leszek Kolakowski¹.

Como postura filosófica, el Positivismo tiene que ver fundamentalmente con el saber humano: sin ofrecer una respuesta unánime y definitiva a la cuestión de la adquisición del conocimiento, acierta a formular un conjunto de criterios encaminados a establecer una demarcación más o menos rigurosa entre los problemas dignos de consideración, por un lado, y las cuestiones mal planteadas o mal construidas, por otro. Para Kolakowski, estas reglas que hay que tener en cuenta a la hora de llevar nuestra atención sobre el contenido de nuestros enunciados sobre el mundo, pueden resumirse en cuatro esenciales.

Sería la primera la regla del «fenomenalismo»: «no existe diferencia real entre *esencia* y *fenómeno*»². No hay, tras lo que se muestra en la experiencia, ninguna realidad no susceptible de revelarse directamente al conocimiento común. Con lo que toda discusión que pretenda trascender la

¹ Para lo que sigue, *cfr.* Kolakowski, L., *La Filosofía Positivista*. Ciencia y Filosofía. Trad. G. Ruiz-Ramón. Cátedra, Madrid, 1979, págs. 13 y ss.

² *Ibid.*, pág. 15.

empiría dará inmediatamente en el verbalismo. Términos como «materia» o «espíritu» condensan explicaciones que en realidad nada explican.

«Todo saber formulado en términos generales carece de otros equivalentes que no sean los objetos concretos singulares», nos dice la segunda regla, la del *nominalismo*³. Los conceptos quedarían de este modo reducidos a útiles métodos de descripción de las realidades empíricas, instrumentos conceptuales. Fácil es darse cuenta de que esta segunda norma positivista constituye, en realidad, una derivación de la anterior: el mundo que conocemos es un conjunto de *hechos* individuales accesibles a la observación, hechos que clasificamos y organizamos del modo más económico posible por medio de las herramientas abstractas.

Es también en relación con las precedentes como el Positivismo enuncia su tercera regla: los juicios de valor y los enunciados normativos carecen de significado cognoscitivo. Puesto que calificativos como «bueno» o «hermoso» no se corresponden con nada «dado» en la experiencia, la razón no puede fundar juicios valorativos ni prescriptivos. Sólo son científicamente fundamentales, en este sentido, los juicios tecnológicos, dado que desde el momento en que nos acercan o nos alejan del objetivo deseado, pueden ser calificados de verdaderos o falsos. Ahora bien, esto no es posible respecto de los objetivos mismos.

Todas las doctrinas positivistas incluyen, por último, la convicción de la unidad básica del método científico. Se trata de la creencia en que la adquisición del conocimiento objetivo y la elaboración de la experiencia a través de la teoría presentan idénticas fases y modalidades en todos los campos de la ciencia. De manera que si aún no hay una sola y misma ciencia, ello se debe al progreso desigual de las diferentes ramas. Y con frecuencia se asegura, además, que la reducción se cumplirá como reducción a las ciencias físicas.

Tomando como base estas prescripciones, los positivistas descalificarán como metafísica a toda reflexión no susceptible de fundarse por entero sobre datos empíricos, a toda aquella que formula sus juicios de tal manera que la experiencia no puede refutarlos.

Desde unos presupuestos radicalmente diversos, por el contrario, los cuatro criterios esenciales van a ser desmentidos e interpretados: en su *Crítica de la Razón Instrumental*⁴, Horkheimer se enfrentará a la absolutización de los hechos, considerando al Positivismo como la más consumada reificación del orden existente, esencialmente conectado con la sociedad industrial.

«El Positivismo es tecnocracia filosófica»⁵.

³ *Ibid.*, pág. 17.

⁴ *Cfr.* Horkheimer, M.: *Crítica de la Razón Instrumental*. Ed. castellana en Editorial Sur, Buenos Aires, 1969.

⁵ *Op. cit.*, pág. 70.

En lo que sigue se examinarán los sentidos que esta declaración crítica asumen en la obra de uno de los pilares intelectuales de la Teoría Crítica: Herbert Marcuse.

I. EL MOMENTO DIALÉCTICO

1. Hegel *versus* el Positivismo.

Al exigir que la reflexión se plegara en todo caso a la realidad empírica, el Empirismo clásico estaba atacando, en realidad, el sentido mismo de la empresa filosófica: puesto que en los hechos dados no es posible encontrar unidad ni universalidad, los conceptos y principios de la razón ven deslegitimada la validez incondicionada que para sí reclaman. En el conflicto Empirismo-Idealismo, Marcuse interpreta que lo que está en juego es el mismo destino histórico de la humanidad, nada menos. Porque, de triunfar la ofensiva empirista, se harían estériles todos los intentos de imponer un orden nacional a las formas de vida existentes, con lo que el acontecer humano acabaría sometiéndose a los ciegos poderes del orden fáctico dominante⁶.

Desde este punto de vista, *Razón y Revolución* responde al deseo no sólo de rescatar a Hegel, como racionalista, de la explotación nazi⁷, sino también, lo que en el fondo no deja de ser muy parecido, de reivindicar la dimensión crítica del Idealismo frente a la función conservadora del prevaleciente enfoque empirista. La razón sólo puede ir más allá de la brutalidad de lo que es si se hace consciente de la universalidad y necesidad de sus ideas, es decir, si se atreve a colocar el criterio de verdad en su ámbito propio, arrebatándose a la esfera de los hechos. De ahí que cierta destrucción de la metafísica equivalga, para Marcuse, al encierro del hombre dentro de los límites férreos de lo dado. Según los idealistas alemanes, y este es el mensaje que nuestro autor desea recuperar, la reducción de la naturaleza humana a la experiencia y a la costumbre no es otra cosa que la negación de la verdad y la razón⁸.

Fue la Revolución Francesa la que enseñó a Hegel que la razón acierta a reconocer, a la luz de sus ideas, las potencialidades del mundo dado, y que es capaz de someter éstas a aquellas. Se trataría, en primer lugar, del mundo humano, individual y social:

«Encontramos aquí la categoría más importante de la razón, a saber, la libertad. La razón presupone la libertad, el poder de actuar de acuerdo con el conoci-

⁶ Cfr. Marcuse, H.: *Razón y Revolución*. Hegel y el surgimiento de la Teoría Social. Trad. Fombona de Sucre y Rubio Llorente. Alianza, Madrid, 1971, pág. 24.

⁷ Cfr. Jay, M.: *La Imagen Dialéctica*. Historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación Social. (1923-1950). Trad. J. C. Curutchet. Taurus, Madrid, 1974, pág. 139.

⁸ Marcuse, H.: *Razón y Revolución*, pág. 25.

miento de la verdad, el poder de dar forma a la realidad conforme a sus potencialidades.»⁹

A Marcuse le interesa de Hegel, ante todo, el nuevo concepto de realidad que su obra inaugura. Mientras haya alguna distancia entre lo existente de hecho y lo potencial que incluye, no estaremos ante lo real en sentido estricto. *Real* es sólo la unidad, nunca inmediata, de razón y «realidad». Lo que existe de hecho es apariencia, siendo real lo que existe de acuerdo con las normas supremas de la razón. De forma que Marcuse coincide con la lectura revolucionaria que la izquierda hegeliana hiciera del *dictum* más célebre del maestro: no se puede considerar real a lo que no está adaptado a la idea de la razón.

Más allá de la reflexión aislada que es propia del entendimiento, esa facultad que contempla el mundo como un sistema fijo de cosas aisladas y oposiciones insolubles, gobernado por los principios de identidad y de contradicción, la *Vernunft* realiza la unidad que subyace tras los opuestos: su tarea consiste en restaurar la *totalidad* que el *Verstand* ha roto. El sentido común se caracteriza sobre todo por pasar por alto las potencialidades que no están dadas, pero que anidan, en lo existente, engañado como está por la ilusión de una identidad inmediata de esencia y existencia. Pero tal identidad sólo puede lograrse después de los arduos y prolongados esfuerzos de la razón, una vez asumida como punto de partida inexcusable la desconfianza respecto de la autoridad del hecho.

En este punto se plantea el principio idealista de la unidad de pensamiento y ser, desde la perspectiva de la unificación de los opuestos: semejante proceso sólo concluye cuando cada parte y cada individuo obtiene toda su significación y todo su sentido de la relación en que se encuentra con la totalidad. De manera que, en su verdadera figura, el ser objetivo tiene que ser comprendido como ser subjetivo¹⁰.

Por otra parte, asistimos a la rehabilitación de la «verdad ontológica» frente al exclusivismo de la proposicional. Algo es verdadero si es idéntico a su *Begriff*, para decirlo hegelianamente: si es lo que puede ser, puesto que la verdad es realidad en devenir. No es verdadero lo que está simplemente dado; se hará verdadero sólo en el proceso que niega y supera esa inmediatez. En contra del sentido común, los hechos dados son en realidad la negación de la verdad, su ocultación primigenia. Con todo esto se hace evidente que «la dialéctica representa la tendencia contraria a cualquier forma de positivismo»¹¹. Todo ha de ser justificado ante el tribunal de la razón, que es quien detenta, y no los hechos dados, la autoridad suprema.

⁹ *Op. cit.*, pág. 15.

¹⁰ *Op. cit.*, pág. 143.

¹¹ *Op. cit.*, pág. 32.

La verdadera naturaleza de una cosa se clarifica para nosotros en su *Begriff*, al mismo tiempo que llegamos a la evidencia de que las cosas alcanzan su verdad sólo si niegan la limitación de las condiciones determinadas en las que existen. En el *Begriff* están contenidas todas las potencialidades de una cosa, y el existente alcanza su ser verdadero cuando se cumplen sus potencialidades, es decir, en el momento en que se da identidad entre su existencia y su *Begriff*. Lo que supone el proceso dialéctico, en el fondo, es sortear este abismo. Por eso todas las cosas finitas son esencialmente negativas. Y la salida de la finitud aislada que la dialéctica impulsa no deberá llevarse a cabo por el camino errado de la «mala» infinitud, que es lo que hace el entendimiento cuando establece una cadena interminable de relaciones, sino por la senda verdadera de la infinitud «real», que sigue el propio movimiento del objeto en su virtualidad creadora.

La verdad consiste en el camino que lleva a cada cosa hasta la identificación de su existencia y su esencia; el juicio especulativo sustituye aquí a la proposición del sentido común y del método científico tradicional, sacudiendo toda verdad formal y fija:

«El lugar de la verdad no es la proposición, sino el sistema dinámico de juicios especulativos, en el que cada juicio tiene que ser 'desplazado' por otro, de modo que sólo el proceso total representa la verdad.»¹²

Contra el nominalismo, Hegel no deja de recordarnos, por otra parte, que los elementos particulares, los hechos y los factores individuales, sólo adquieren su sentido a través del universal al que pertenecen, considerando siempre que la relación entre lo particular y lo universal no es una mera relación lógico-formal, sino una relación ontológica presente en toda realidad. Ya el primer sistema hegeliano enfatizaba la universalidad como ser verdadero¹³. Y en la *Fenomenología*, «historia inmanente de la experiencia humana», lo que como filósofos llamamos *objeto real*, no es más que un universal constituido por la actividad intelectual del sujeto: el poder de comprensión de la conciencia hace al mundo real, lo que significa que la realidad se localiza siempre del lado de la universalidad. Es el universal «hombre» o «animal» el que posibilita la existencia del hombre y del animal individuales, ya que en lo universal se condensan las potencialidades más altas, la verdadera existencia. De modo que la negación se convierte en la liberación del universal contenido en el particular.

Apela aquí Marcuse al concepto hegeliano de *posibilidad real*. Lo posible es la realidad dada misma, pero concebida como condición de otra realidad. Esto nos permite enfrentarnos a la posición positivista a partir de la misma naturaleza de los hechos: los hechos son lo que son, porque

¹² *Op. cit.*, pág. 105.

¹³ *Loc. cit.*, pág. 91.

se relacionan con lo que aún no es un hecho, pero se manifiesta en los hechos como su posibilidad real¹⁴.

Todo hecho contiene en sí un movimiento de autotranscendencia. Por eso el Positivismo, como total ignorancia de lo que la realidad puede y debe ser, es la filosofía de la reificación: su mundo es un mundo ajeno y falso, desde el momento en que concibe la objetividad tan sólo como desvinculación respecto de los intereses y las inquietudes del sujeto humano. Tanto la matemática como la lógica formal posibilitan y perpetúan tal reificación, fijando y aislando unos de otros los aspectos particulares de la totalidad. Con ello, destruyen la verdad.

El tránsito a la filosofía de la historia se produce a partir de la constatación de que la sustancia del sujeto reside en su *absoluta negatividad*: el yo niega los objetos como existencias independientes, convirtiéndolos en medios para su propia realización. Este es, y por razones evidentes, el terreno hacia el que nuestro autor quería conducir toda su discusión con el Positivismo.

Si bien las leyes históricas tienen que ser demostradas partiendo de los hechos, los hechos en sí mismos no nos dicen nada, nada nos revelan. La objetividad científica se cumple únicamente cuando la aplicación de categorías definidas organiza los datos en su significado efectivo. Nada tiene que ver, por tanto, con la recepción pasiva de lo dado. En una rigurosa puesta en juego de la idea ilustrada por excelencia, la idea de progreso, Hegel nos ha enseñado que la racionalidad parcial de la realidad sociopolítica dada no tiene más remedio que acabar contradiciendo la libre racionalidad del pensamiento. Por eso es éste una actividad peligrosa y destructiva: trasciende siempre las cosas en dirección a su *Begriff*, a su verdad. La crítica y la oposición a lo dado es la misma esencia del sujeto libre.

2. MARX VERSUS EL POSITIVISMO

Ya en el año 1937, Marcuse había declarado que la razón era «la categoría fundamental del pensamiento filosófico», concibiéndola además como *tribunal crítico*, y orientándola claramente en un sentido materialista¹⁵. Si bien la influencia de Horkheimer, y el entusiasmo que sintiera por la recuperación de los *Manuscritos* marxianos, habían ido haciendo que se desvaneciera la impronta que sobre él dejara el pensamiento heideggeriano, lo cierto es que su asunción del marxismo no dejó nunca de exhibir unas peculiaridades sumamente acusadas. Al haber interpretado desde el principio el trabajo como una categoría ontológica, por ejem-

¹⁴ *Op. cit.*, pág. 152.

¹⁵ Marcuse, H.: «Philosophy and Critical Theory», en *Negations: Essays in Critical Theory*. Trad. J. J. Shapiro. Boston, 1968, págs. 135-136.

plo, Marcuse ha dado pie a que algunos estudiosos de su obra acuñaran la expresión, sin duda exótica, de «marxismo heideggeriano»¹⁶. Una expresión, empero, que en todo lo referente a la veneración positivista de los «hechos» está a nuestro juicio justificada.

Frente a los clásicos de la economía política, Marx enseña a Marcuse que no cabe hablar, respecto de la totalidad de las relaciones económicas, de un simple repertorio de hechos aislados y objetivos. El trabajo no es un medio para mantener la vida, sino el desarrollo de la naturaleza genérica del hombre, conforme a la lección del Marx juvenil. Por eso las categorías económicas han de ser tratadas como factores determinantes de la existencia humana: es preciso deshacer la *Verdinglichung*, a fin de cobrar conciencia de que la «objetividad natural» de las relaciones económicas es mera apariencia. Yendo más allá de los hechos inmediatos, descubriremos que no se trata sino de formas de existencia histórica que el hombre se da a sí mismo. Con esta constatación, la teoría económica se transforma en teoría crítica: mucho tiene que ver el fetichismo de los hechos dados con el fetichismo de la mercancía. Tanto en Marx como en Hegel:

«Cada hecho es más que un mero hecho: es una negación y una restricción de posibilidades reales. El trabajo asalariado es un hecho, pero al mismo tiempo es una restricción del trabajo libre que podía satisfacer las necesidades humanas.»¹⁷

Si en el primer volumen de *El Capital*, Marx obliga a la «realidad» a conformarse con su concepto, es porque sabe que sería imposible dar con la esencia del modo de producción capitalista si nos ciñéramos a la falsa concreción de las formas económicas efectivamente existentes. De ahí que el análisis marxiano considere a su objeto como una totalidad histórica, en la búsqueda de la verdadera concreción: sólo de la totalidad reciben los diversos aspectos su significado real. También en Marx, como en Hegel, posee la realidad un carácter negativo. Pero para el filósofo idealista se trataba de una totalidad ontológica, una totalidad cerrada de antemano: «la historia se modelaba (en Hegel) según el proceso metafísico del ser»¹⁸. El vuelco materialista desvincula a la dialéctica de esta base ontológica, convirtiéndola en dialéctica histórica de una totalidad muy diferente, la de la sociedad de clases. La verdad va más allá, en todo caso, de la realidad histórica dada, pero sólo en el sentido de que pasa de una etapa histórica a otra.

Lo que la sociología positivista se propone, frente al pensamiento negativo, no es sino estudiar los fenómenos sociales y políticos como obje-

¹⁶ Nos referimos fundamentalmente al estudio de Piccone y Desfina, «Marcuse's Heideggerian Marxism», aparecido en *Telos* (1970).

¹⁷ Marcuse, H.: *Razón y Revolución*, pág. 277.

¹⁸ *Op. cit.*, pág. 306.

tos sometidos a leyes universalmente válidas, según el modelo de la necesidad objetiva propio de las ciencias naturales de la época de su constitución. La experiencia perceptiva debe recoger «objetivamente» lo dado, y después el razonamiento deberá acogerlo y aceptarlo en el discernimiento de sus conexiones. De este modo, el Positivismo expulsa a la crítica del panorama sociológico, haciéndose aquí patente por qué el interés rector de toda la filosofía comteana no es otro que el interés por la *cause de l'ordre*.

Mientras que los hechos a los que los ilustrados apelaban actuaron de verdaderas palancas para derribar el orden feudal, aquellos ante los que se postran los positivistas decimonónicos conllevan una actitud profunda de resignación ante el consolidado orden burgués. En este punto, la reacción acierta a expresarse en el vocabulario de la teoría del conocimiento. Lo esencial es el anhelo de certeza, que esta vez logra satisfacerse en la inexorabilidad de los hechos y de sus conexiones. Porque ya no tiene sentido, este tipo de sociología positiva excluye de raíz toda intervención axiológica, una vez que la tecnología política vela por el auténtico progreso, el que se realiza de acuerdo con la armonía de las leyes inevitables que rigen el organismo social. «La verdad es el hecho», sería el lema del autoritarismo, la destrucción de la razón¹⁹.

II. EL MOMENTO PSICOANALÍTICO

Marcuse no empezó a leer en serio a Freud hasta su llegada a los Estados Unidos. Curiosamente, esta lectura tuvo el efecto de radicalizar la dimensión utópica de su pensamiento: el desafío constante a lo dado. Porque ansiaba identificar los obstáculos psicológicos que retardan el cambio social, y movido por sucesos tan preocupantes como la guerra civil española o los procesos de Moscú, nuestro autor aplicó sus esfuerzos a subrayar las implicaciones políticas del último Freud, llegando a presentarnos al fundador del Psicoanálisis como un «profeta de la reconciliación»²⁰, en absoluto contraste con las interpretaciones de Horkheimer o Adorno.

Los conceptos freudianos tienen un carácter ahistórico, pero, frente a los revisionistas, lo único que hace falta es desarrollar su propio contenido para dinamizarlos. El principio de realidad, por ejemplo, a pesar de que adopta formas históricas diversas, aparece en Freud como un principio biológico. Pero aquí se contiene la decisiva verdad de que la represión de las pulsiones es el denominador común de todas esas formas va-

¹⁹ En este sentido, son de interés las reflexiones marcusianas sobre Positivismo y autoritarismo a propósito del análisis de la obra de F. J. Stahl en *Razón y Revolución*, págs. 349-361.

²⁰ Cfr. Jay, M., *op. cit.*, págs. 183 y ss.

riables: toda civilización, hasta el presente, ha sido *dominación* organizada²¹. Marcuse se apresura a distinguir una represión básica, de naturaleza cuasi-biológica, de las restricciones instintuales operadas por el tipo de dominación social prevaleciente: los intereses de la dominación rebasan, con mucho, el mero interés de perpetuar la especie humana. Al concepto de *represión excedente* (*Surplus Repression*) se añade el de *principio de actuación* (*Performance Principle*), que denota la forma histórica dominante del principio de realidad²². Este último va de la mano con la noción marxiana de trabajo alienado, cuyas exigencias determinan la actual modalidad histórica que asume la interiorización de la agresividad en la moral burguesa. En efecto, ha sido siempre la situación de escasez (*Lebensnot*) la excusa de toda represión institucionalizada. Una situación que el actual desarrollo tecnológico subvierte radicalmente.

Sin embargo, a pesar de que la férrea dominación de antaño se ha vuelto hoy gratuita, la represión ejercida socialmente se intensifica. Son más intensas que nunca la separación de *Logos* y *Eros*, la restricción de la función cognoscitiva de la memoria (base de todo pensamiento) por el principio de actuación, la sacralización de un tipo de racionalidad que ha expulsado de su ámbito todo rastro de fantasía...

Por medio de este lenguaje freudiano, Marcuse sigue refiriéndose a lo mismo, y desde puntos de vista semejantes. Puesto que Freud cayó en las redes de la dialéctica de la Ilustración, se hace necesario recuperar el potencial crítico de sus nociones capitales, y reconocer que, en la actualidad, ciencia y religión colaboran en la tarea de inculcar en los hombres el aprecio y el respeto a los *hechos*, en un mundo alienado. Porque la tiranía irracional del principio de actuación necesita para reforzarse del culto a los hechos dados, de la proscripción de toda esperanza de algo diferente a lo que hay. Hay que resolverse a denunciar la irracionalidad del principio de actuación desde una razón diferente, una razón que libere a *Eros* en lugar de esclavizarlo: lanzar al *Logos* de la gratificación contra el *Logos* de la alienación. Han sido pensadores como Nietzsche los que han traído a la memoria de Occidente la realidad de una razón antagónica, poseída por una actitud erótica ante el ser. Una razón que no convierte los hechos en esencias metafísicas incontrovertibles e irremediables²³.

Que la hipótesis de una civilización no represiva constituye la expresión de una posibilidad real, es demostrable sólo si podemos invalidar la identificación freudiana de principio de actuación y principio de realidad. Con este fin, Marcuse dirigirá su interés sobre esa potencia humana

²¹ Marcuse, H.: *Eros y Civilización*. Trad. García Ponce. Ariel, Barcelona, 1981. Cfr. págs. 45 y 47.

²² *Op. cit.*, págs. 45-46.

²³ En relación con Nietzsche y el eterno retorno, cfr. *Eros y Civilización*, págs. 117-121.

que, según el mismo fundador del Psicoanálisis, quedó aislada en el proceso civilizador, en una privilegiada libertad respecto del principio de realidad. La *fantasía*, en efecto, manifestándose directamente en los juegos infantiles y las ensoñaciones diurnas, aparece como una fuerza de reconciliación superadora de la escisión de sensualidad y razón. Y ahí tenemos el arte, testimonio del poder cognoscitivo de la imaginación, prueba de que tras la ilusión se encuentra la verdad. Cuando el principio de realidad dominante consagra los hechos dados como verdad, responde a la crítica de la fantasía relegando sus producciones al reino inofensivo de la utopía, como sucede desde luego en Freud mismo. Porque la fantasía, que se niega a olvidar lo que puede ser, se despliega como remoción de la limitación que impone lo que es. De ahí que su discurso, hijo de una verdad más alta, aparezca como falso respecto del mundo fáctico presente.

«La relegación de las posibilidades reales a la tierra de nadie de la utopía es en sí misma un elemento esencial de la ideología del principio de actuación.»²⁴

De forma que la eliminación de la represión excedente sólo es posible, por el momento, en el privilegiado, pero carente de «realidad», mundo autónomo del arte. En él preserva la fantasía la verdad del Gran Rechazo, y descubre que el dominio de la razón represiva nunca fue total. Pero fracasa a la hora de derivar de esta verdad un principio de realidad diferente. Esta última posibilidad la simboliza nuestro autor en las figuras de Orfeo y Narciso, enfrentadas al héroe del principio de actuación, Prometeo²⁵. Porque el narcisismo denotaría una nueva experiencia del ser, la fuente de un principio de realidad diferente.

Ya no se trataría de restringir y contener la libido, obligándola a los penosos rodeos que la racionalidad dominante exige; la idea de *sublimación no represiva* apunta, por el contrario, a una extensión incondicionada de la energía erótica sobre la totalidad de los objetos. Un nuevo orden, gobernado por principios diferentes, en el que los objetos no se estructuran de acuerdo con la utilidad como criterio supremo. El placer surge cuando la imaginación, en su libre juego, *deja ser* a los objetos. Sobre la base de la tercera Crítica kantiana, Marcuse llegará a concebir la supresión de la razón represiva como el abrazo final de sensibilidad y razón, efectuado en ese ámbito central de la mente humana que es la imaginación y su dimensión estética.

El juego sustituye al esfuerzo, el desarrollo libre a la tiranía de la necesidad: *deja ser* libremente a los objetos en vez de dominarlos como *hechos*. Liberar al mundo objetivo de la dominación sería igual que liberar al hombre de la cosificación. En este punto, la racionalidad adquiriría su

²⁴ *Op. cit.*, pág. 145.

²⁵ *Cfr. loc. cit.*, págs. 155-163.

configuración plena y estricta, no mutilada, como *racionalidad de la gratificación*. Marcuse termina viendo la nueva experiencia del ser, fundamentalmente, como una nueva vivencia del tiempo: la utilización social de la muerte representa a su juicio un elemento básico en la perpetuación del principio de realidad dominante.

«En realidad, si la alianza entre el tiempo y el orden establecido se disuelve, la infelicidad privada 'natural' no sostendría más a la infelicidad social organizada.»²⁶

Por último, es importante no pasar por alto que las críticas que nuestro autor dirige contra los «revisionistas» freudianos y su «orientación cultural» del Psicoanálisis, coinciden esencialmente con las que anteriormente dirigiera a la Sociología positivista: consideran a las relaciones sociales como *hechos objetivos*.

III. EL PENSAMIENTO UNIDIMENSIONAL

La concepción marcusiana de la Teoría Social se define negativamente respecto de la sociología descriptiva, en primer lugar, y del pensamiento metafísico, en segundo término. Si la historia es entendida desde el principio como «el reino de la posibilidad en el reino de la necesidad»²⁷, la reflexión sociológica asumirá el aspecto de un *análisis trascendente* de la organización social presente, es decir, por encima de todo no hará del universo dado de los hechos el criterio absoluto de validez, sino que considerará siempre a éstos *a la luz de* las posibilidades que niegan o limitan. Por otra parte, y este punto es de una importancia decisiva, la trascendencia de la Teoría Social será en todo momento rigurosamente histórica.

Se pone de relieve de este modo el enfrentamiento frontal con la repercusión intelectual del progreso tecnológico, en el contexto del sistema occidental de dominación. Emerge aquí esa nueva razón que nuestro autor siempre luchó por reconstruir; porque sólo ella puede denunciar la concepción prevaleciente que hace de la razón sumisión a los hechos dados, en la vertiente teórica, y capacidad de producir más hechos de la misma especie, en el aspecto práctico que no es sino tecnológico. El pensamiento unidimensional, ausente la dimensión crítica, niega los elementos trascendentes de la razón clásica, bajo las rúbricas del operacionismo y el conductismo, que identifican sin más trascendencia histórica con desvarío metafísico. Es una ceguera interesada ante las alternati-

²⁶ *Op. cit.*, pág. 216.

²⁷ Marcuse, H.: *El Hombre Unidimensional*. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Trad. A. Elorza. Ariel, Barcelona, 1981, pág. 21.

vas posibles, un olvido culpable de la contradicción máximamente irracional entre racionalidad tecnológica consumada e instituciones represivas. Sin duda, en toda esta temática resultó decisiva la experiencia personal de Marcuse, y de otros miembros del *Institut*, en el nuevo medio industrial de la cultura de masas americana²⁸.

El conformismo de hoy, a fuerza de generalizado, llega a reflejarse incluso en el nivel lingüístico, donde la palabra se hace cliché que gobierna el discurso, impidiendo el movimiento original del significado. De este modo, el estilo comercial y político invade las dimensiones más íntimas y creativas de la comunicación humana, con el resultado de que la negación, la protesta, se torna impotente ante unos hábitos lingüísticos que aparentan poder conciliar todos los opuestos imaginables. Se trata de un lenguaje de imágenes que termina por imposibilitar el pensamiento en su sentido auténtico.

«El sentido está fijo, definido, cerrado. Una vez que ha llegado a ser un vocablo oficial, constantemente repetido en el uso general, 'sancionado' por los intelectuales, ha perdido todo valor cognoscitivo y sirve meramente para el reconocimiento de un hecho indudable.»²⁹

Se opera así una auténtica *supresión de la historia*, una «rendición» ante los hechos inmediatos, que ni siquiera nos hace capaces de reconocerlos como tales hechos, puesto que ignora su contenido histórico. Marcuse no deja de subrayar la incompatibilidad de razón operacional y razón histórica. Todo concepto hace referencia a una relación universal que determina a la cosa particular en la forma en que aparece inmediatamente en la experiencia: los conceptos hacen reconocibles los hechos en lo que son. La reducción operacionalista de los conceptos, propia del positivismo consumado, hace imposible la misma comprensión de los hechos, por consiguiente.

Y, en la esfera de la realidad humana, semejante reducción desemboca en una falsa concreción, la que separa lo dado inmediato de las condiciones que le confieren significado. Convertir a los conceptos en meros instrumentos de control, por tanto, equivale a despojar al pensamiento de su auténtica sustancia. Muy otra es la verdadera concreción, la dialéctica, que hace de la razón razón histórica.

«La filosofía comparte esta abstracción con todo el pensamiento auténtico, porque nadie piensa realmente si no abstrae de aquello que es dado, si no relaciona los hechos con los factores que los provocan, si no deshace —en su mente— los hechos. La abstracción es la vida misma del pensamiento, el signo de su autenticidad.»³⁰

²⁸ Cfr. Jay, M., *op. cit.*, pág. 353.

²⁹ Marcuse, H.: *El Hombre Unidimensional*, pág. 125.

³⁰ *Op. cit.*, pág. 162.

Precisamente el dogma positivista de la «inconmensurabilidad» de hechos y valores tiene su origen, para Marcuse, en esta incapacidad de *des-hacer* lo dado que es propia al «pensamiento» operacional. Las ideas de la razón, las de lo bueno, lo bello, lo justo, devienen así acientíficas, y son relegadas en consecuencia al ámbito subjetivo e irracional de los ideales. Se ha extendido el método de las ciencias naturales al terreno de la realidad humana, individual y social. Pero, como a las ciencias de la naturaleza subyace el *a priori* tecnológico de la instrumentalidad y el control, el estudio «científico» del hombre no tiene más remedio que convertirnos en objetos de explotación. Y el índice de esta dominación consumada lo tenemos en la tajante expulsión de los valores del ámbito de la razón tecnológica. Por eso Marcuse concluye identificando tecnología y reificación, dominio incondicionado de la naturaleza y servidumbre humana a un mundo ajeno de hechos objetivos incontrovertibles.

«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.»³¹

En todo el pensamiento analítico que arranca del segundo Wittgenstein, sin excepción, Marcuse no ve otra cosa que «el triunfo del pensamiento positivo», es decir, la «filosofía unidimensional»³². En efecto, el objetivo explícito del análisis filosófico se reduce, por lo menos en principio, a la corrección de la conducta lingüística «anormal». Todos los conceptos que trasciendan el uso común de las palabras y la conducta dominante han de ser eliminados mediante la función «terapéutica» del análisis. Además, se imponen graves penalizaciones a toda filosofía que ose alterar la realidad establecida, que incluso tenga siquiera el aspecto de la transgresión y la duda. Porque la labor del intelectual, si quiere legitimarse, deberá apoyarse exclusivamente en los procedimientos y en los logros de la tecnociencia. Por lo demás, como reza el célebre *dictum* wittgensteiniano, la filosofía deja todo como está. Con el análisis filosófico, las dimensiones críticas y corrosivas del Empirismo tradicional se pierden definitivamente. La tarea del pensamiento quedaría definida como la negación del pensamiento mismo: ajustarnos a los hechos socialmente consagrados.

Sin duda alguna, nuestro autor alcanza en este punto las cotas más elevadas del sarcasmo y la ironía, revelando la estupidez de los trozos de discurso analizados por Wittgenstein o por Austin (del tipo: «mi escoba está en el rincón»), denunciando el carácter incomparablemente abstruso y academicista de esas discusiones que pretenden denigrar la oscuri-

³¹ *Op. cit.*, pág. 196.

³² *Cfr.* el capítulo séptimo de *El Hombre Unidimensional*, págs. 197-227 de la edición citada.

dad de la vieja metafísica (como el famoso análisis del «triple-principio-de-ceguera-ratonil»).

Se trata, para Marcuse, de una experiencia mutilada de la que brota un pensamiento mutilado, al que encima se le prohíbe preguntarse por asuntos que no estén ya resueltos. El gobierno absoluto de los hechos lingüísticos queda expresado y reforzado en advertencias autoritarias. No defiende aquí Marcuse la dignidad de la filosofía como empresa cultural. Simplemente reivindica la necesidad de pensar, lo que es sinónimo de ir más allá del uso común: es imposible entender el significado de lo que «es el caso», si se prescinde de los conceptos que son los únicos capaces de hacerlo. En el mundo enajenado del neocapitalismo tecnocrático, la experiencia y el lenguaje que la significa también están enajenados. Prohibir la trascendencia es, por tanto, hacer inevitable la alienación, construyendo una férrea cárcel de estupidez. Dejar de pensar, en sentido estricto.

«Pero esta aceptación radical de lo empírico viola lo empírico, porque en ella habla el individuo 'abstracto', mutilado, que experimenta (y expresa) sólo aquello que le es *dado* (dado en un sentido literal), que tiene sólo los hechos y no los factores, cuya conducta es unidimensional y manipulada. En virtud de la represión de hecho, el mundo experimentado es el resultado de una experiencia restringida, y la limpieza positivista del espíritu pone al espíritu en el mismo plano que la experiencia restringida.»³³

Sin ir detrás de los hechos es imposible reconocer, comprender, los hechos. La consumación del Positivismo coincide así con el total empobrecimiento de la experiencia, con el triunfo de la sinrazón. El análisis determina los hechos, no al revés. Por eso, la limitación de la perspectiva intelectual al estado de cosas dado significa la elevación de la ignorancia al estado de situación espiritual normativa. Esa ignorancia que hace posible y refuerza la manipulación.

Contra toda esta situación, Marcuse termina subrayando, una vez más, que son los universales los que confieren identidad y significado a los hechos, incomprensibles por tanto sin ellos. Que sólo los conceptos nos traen a la memoria la diferencia entre lo que es y lo que puede ser, mostrando su significado en contraste con sus opuestos. En definitiva, que su carácter normativo es lo único que puede orientarnos en una transformación racional de la realidad humana, porque representan índices de la historicidad consustancial a esta forma de realidad. Los hechos solos son mudos, no son ni tan siquiera hechos.

La verdad de una formación histórica ha de ser determinada en términos de su concordancia con un *proyecto trascendente* que parta de las posibilidades reales de aquella, y que exhiba una racionalidad superior a la alcanzada por lo fácticamente presente, en el sentido de la *pacificación*

³³ *Loc. cit.*, pág. 210.

de la existencia, que constituye el criterio marcusiano de progreso. Con esto queda claro que la valoración pertenece a la sustancia misma del análisis racional³⁴. Y queda claro asimismo, como conclusión de todo lo anterior, que la esencia del sujeto humano, la humanidad constitutiva del hombre, reside en la *libertad negativa*, esto es, el poder soberano frente a toda la carga opresiva de los hechos. Es preciso poner los conceptos científicos al servicio de las ideas de la razón, de su realización efectiva, en vez de relegar éstas al sombrío y obsoleto país de la metafísica. Marcuse se atreve incluso a declarar lo que todo esto supone: la resurrección de las causas finales; la transformación de lo metafísico en físico, a través de la tecnología, frente a la brutalidad de los hechos.

IV. CONCLUSIÓN CRÍTICA

En lo que antecede, hemos visto cómo el entendimiento dialéctico de la categoría de *realidad* dirige al humanismo marcusiano en contra de la noción de *hecho* sustentada por el Positivismo, en la esfera de la filosofía y las ciencias sociales. Las cuatro tesis capitales de esta corriente son una a una desmentidas por la filosofía negativa del «gran rechazo». Contra el fenomenalismo, la distancia que siempre separa a la esencia de toda situación fáctica dada (que, por eso mismo, se revela irremediablemente afectada de historicidad). Contra el nominalismo, la decidida localización de la verdad en el terreno de lo universal, que involucra el que un hecho sólo pueda ser reconocido y comprendido como tal, *a la luz de* algo que no es un hecho. Contra una objetividad entendida como exclusión de todo juicio de valor (dicho humeanamente: los fines los fijan las pasiones y los sentimientos, la razón es y debe ser una esclava, sin competencias morales sustantivas) la denuncia de la «neutralidad» de la tecnología como confirmación de la alienación humana. Contra la unidad del método científico, la reivindicación de las ideas de la razón frente al absolutismo tecnocrático que ve la realidad social humana sometida a leyes universales, «naturales».

Podemos entender, en efecto, la intervención teórica de Marcuse como una defensa de la ética frente a la tecnocracia. Y, naturalmente, tanta agresividad intelectual no ha podido menos que suscitar violentas descalificaciones en el lado contrario. Dado que escapa a las posibilidades del presente trabajo la cuestión global lógica formal/lógica dialéctica, nos limitaremos a reseñar algunas de las críticas vertidas por L. Kolakowski contra nuestro autor, en su magna obra sobre la tradición del pensamiento marxista³⁵.

³⁴ Cfr. *op. cit.*, págs. 248-249.

³⁵ Contenidas en el capítulo once de *Las Principales Corrientes del Marxismo. III. La Crisis*. Trad. J. Vigil. Alianza Universidad, Madrid, 1983, págs. 382-406. El calificativo de «magna» se utiliza aquí, sobre todo, como sinónimo de «voluminosa».

Según el estudioso centroeuropeo, el ataque de la «utopía totalitaria» marcusiana contra el Positivismo supone un conjunto de falacias tanto lógicas como históricas. No sólo se trataría de una distorsión de las verdaderas relaciones críticas de Marx con Hegel, fruto del propósito de armonizarlos a todo trance, sino sobre todo del olvido imperdonable e interesado del hecho de que fueron precisamente los empiristas los primeros en denunciar la falacia naturalista, tantas veces legitimadora de hechos sociales intolerables. En conclusión, no existiría vínculo lógico alguno entre el pretendido «culto a los hechos» positivista y las políticas totalitarias, mientras que sí podría haberlo histórico entre hegelianismo y autoritarismo. Nos parece que en todo esto se pasa por alto que Marcuse subraya más de una vez el carácter progresista del Empirismo clásico y del positivismo ilustrado. Y también, que, en lo que se refiere al Positivismo decimonónico y al Neopositivismo contemporáneo, la denuncia de la falacia naturalista no tiene por qué significar, de suyo, una actitud progresista ante los hechos sociales.

El núcleo de toda esta descalificación lo constituye, sin embargo, la índole problemática de una intuición racional de esencias y modelos normativos. Aquí se nos revela la línea de continuidad que recorre las diversas posiciones positivistas: la defensa a ultranza del conocimiento intersubjetivo como única dimensión cognoscitiva legítima³⁶. Como Marcuse no puede garantizar la intersubjetividad, su proyecto queda descartado como «utópico» e «intolerante».

A pesar de Kolakowski, no creemos que pueda negarse, si atendemos a ciertos textos de algunos positivistas por lo demás muy evolucionados y muy poco ingenuos, una clara tendencia conservadora en algunas de estas posturas en la actualidad, una tendencia que se apoya naturalmente en la autoridad indiscutible de «los hechos». Véase, por ejemplo, la refutación ofrecida por Popper del «utopismo» y del «holismo», junto con su defensa a ultranza de lo que llama «ingeniería fragmentaria» frente a la tan denostada «ingeniería utópica», y de la sagrada unidad del método científico³⁷. La valoración de las posibilidades reales incluidas en los hechos mismos no se muestra aquí, desde luego, excesivamente imaginativa. Por lo menos, no lo suficiente como para superar la defensa de lo dado, no lo bastante como para exclamar, con Nietzsche, «¡cuántas auroras hay que aún no han lucido!». Cuando lo cierto es que,

«Apenas hay hoy, ni en la misma economía burguesa, un científico o investigador digno de ser tomado en serio que se atreva a negar que con las fuerzas

³⁶ Cfr. a este respecto las interesantes observaciones de Emanuele Severino en *La Filosofía Contemporánea*. Trad. J. Bignozzi. Ariel, Barcelona, 1987, págs. 196-199.

³⁷ Cfr. Popper, K., *La Miseria del Historicismo*. Trad. P. Schwartz. Taurus-Alianza, Madrid, 1973.

productivas técnicamente disponibles ya hoy es posible la eliminación material e intelectual del hambre y la miseria, y que lo que hoy ocurre ha de atribuirse a la organización sociopolítica de la tierra.»³⁸

Mariano L. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

³⁸ Marcuse, H.: *El Final de la Utopía*. Trad. M. Sacristán. Ariel, Barcelona, 1968, página 11.