

LA TEORÍA CRÍTICA DE HERBERT MARCUSE. ENTRE LA REVOLUCIÓN Y LA UTOPIA

THE CRITICAL THEORY OF HERBERT MARCUSE: BETWEEN REVOLUTION AND UTOPIA

A TEORIA CRÍTICA DE HERBERT MARCUSE: ENTRE REVOLUÇÃO E UTOPIA

Eugenia Fraga

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
euge.fraga@hotmail.com

Fecha de recepción: 3 de diciembre del 2021

Fecha de aceptación: 15 de marzo del 2022

Disponible en línea: 24 de mayo del 2022

Sugerencia de citación: Fraga, E. (2022). La teoría crítica de Herbert Marcuse. entre la revolución y la utopía. *Razón Crítica*, 13. <https://doi.org/10.21789/25007807.1830>

Resumen

Herbert Marcuse es una de las figuras clave de la perspectiva de la Teoría Crítica dentro de las ciencias sociales y humanas, y uno de los grandes nombres asociados a la Escuela de Frankfurt. Las especificidades de su pensamiento, de fuerte tono “sesentista”, lo llevaron a reflexionar, más que sus colegas, sobre dos de los conceptos centrales de toda perspectiva crítica: “revolución” y “utopía”. Por ello, en este trabajo profundizaremos en esas dos conceptualizaciones lo cual nos permitirá concluir que su propuesta singular de teoría crítica de la sociedad contemporánea pendula entre ambos. Sistematizaremos las definiciones de estos conceptos teniendo en cuenta sus matices a lo largo de los diferentes textos y períodos de la obra marcuseriana, viendo de qué modos se vinculan la revolución y la utopía desde su perspectiva. En el camino, nos toparemos con toda una familia de palabras como: “rebelión” y “revuelta”, “prerrevolución” y “contrarrevolución”, “crítica e imaginación”, “trascendencia empírica” y “proyección histórica”.

Palabras clave: Herbert Marcuse; revolución; utopía; teoría crítica.

Abstract

Herbert Marcuse is one of the key figures of Critical Theory in social and human sciences, and one of the great names associated with the Frankfurt School. The specifics of his thought, which has a strong “sixties” tone, led him to reflect, more than his colleagues, on two central concepts of any critical perspective: “revolution” and “utopia.” For this reason, this work delves into these two conceptualizations. Thanks to this, it can be concluded that his singular proposal

of critical theory of contemporary society swings between the two. The definitions of these concepts will be systematized considering their nuances throughout different Marcusean texts and periods, to show the ways in which revolution and utopia are linked from his perspective. Along the way, we will come across a whole family of words such as: “rebellion”, “revolt”, “prerevolution”, “counterrevolution”, “criticism”, “imagination”, “empirical transcendence” and “historical projection”.

Keywords: Herbert Marcuse; revolution; utopia; critical theory.

Resumo

Herbert Marcuse é uma das figuras-chave da perspectiva da teoria crítica dentro das Ciências Sociais e Humanas, e um dos grandes nomes associados à Escola de Frankfurt. As especificidades de seu pensamento, de forte tom “sessentista”, levaram-no a refletir, mais do que seus colegas, sobre dois dos conceitos centrais de toda perspectiva crítica: “revolução” e “utopia”. Por isso, neste trabalho, aprofundamos nessas duas conceituações, o que nos permite concluir que sua proposta singular de teoria crítica da sociedade contemporânea pendula entre ambas. Sistematizamos as definições desses conceitos considerando seus matizes ao longo dos diferentes textos e períodos da obra marcuseana, vendo de quais modos revolução e utopia são vinculadas sob sua perspectiva. No caminho, entramos em contato com toda uma família de palavras como “rebelião” e “revolta”, “pré-revolução” e “contrarrevolução”, “crítica” e “imaginação”, “transcendência empírica” e “projeção histórica”.

Palavras-chave: Herbert Marcuse; revolução; utopia; teoria crítica.

Introducción breve a Marcuse

Herbert Marcuse es una de las figuras clave de la perspectiva de la Teoría Crítica dentro de las ciencias sociales y humanas, y uno de los grandes nombres asociados a la Escuela de Frankfurt. Las especificidades de su pensamiento, de fuerte tono “sesentista”, lo llevaron a reflexionar, más que sus colegas, sobre dos de los conceptos centrales de toda perspectiva crítica: los de “revolución” y “utopía”. Por ello, en este trabajo profundizaremos en esas dos conceptualizaciones para rescatarlas para un presente en el que, en el contexto de una crisis sistémica y crónica de la modernidad occidental capitalista, urge imaginar nuevas revoluciones y utopías.

En términos cronológicos, podríamos trazar el siguiente esbozo de la biografía intelectual de Marcuse. Nació en Alemania en 1898. En 1917 se adhiere al SPD, partido socialdemócrata alemán; en 1918 participa como miembro del “consejo de soldados” del área Berlín-Reinickendorf durante la Revolución de Noviembre y, en 1919, decide abandonar el partido luego de los asesinatos a los participantes del Levantamiento Espartaquista, perpetrados en connivencia con el Ministerio de Defensa del SPD.

Luego de estudiar literatura y germanística en nivel de grado, realiza su posgrado. La tesis doctoral, titulada “La novela alemana de artista”, expone una teoría del arte como

“revelación” de imágenes utópicas de realización y liberación, junto a una teoría de la historicidad vitalista por la cual las “formas artísticas” son “formas de vida” históricas (Marcuse, 1978). De 1922 a 1928, es decir, en el período que va desde la defensa de su tesis doctoral hasta su retorno a Friburgo en búsqueda de Martin Heidegger para escribir una tesis de habilitación, Marcuse vivió en Berlín, participando en una librería y editorial de libros antiguos, y dirigiendo un salón literario de izquierda en donde se discutían teorías filosóficas, psicológicas, artísticas y marxistas (Wiggershaus, 2010, p. 127-128). La tesis de habilitación de Marcuse se realizó en la Universidad de Friburgo bajo la dirección de Heidegger, y el manuscrito final, terminado en 1932, se tituló *Ontología de Hegel* (Marcuse, 1970). En este, nuestro autor debió atenerse exclusivamente a un marco teórico fenomenológico-existencial, sin poder recurrir a categorías del materialismo histórico, que era la otra gran perspectiva con la cual analizaba el mundo.

En 1933, luego de romper con Heidegger por su defensa explícita del nazismo que acaba de ascender al poder, Marcuse se exilia en Suiza: su exilio es posible debido a su ingreso en el Instituto de Frankfurt, el cual le asigna tareas en la oficina de Ginebra. En la división de tareas dentro de la Escuela, a Marcuse le fue asignado, por su formación, el rol de filósofo generalista, “historiador de las ideas” y “crítico de las ideologías” —así como otros eran los sociólogos del arte, los psicólogos, los economistas o los teóricos del derecho— (Wiggershaus, 2010, p. 184). En la historia de la *Revista para la Investigación Social* del Instituto de Frankfurt es central la figura de Marcuse. Cuando, hacia principios de los cuarenta —y ya en el segundo exilio en Nueva York, Estados Unidos—, la revista dejó de publicarse por falta de fondos y Marcuse fue el único miembro del Instituto que repetidas veces abogó por su retorno. Redactó un borrador de veinticinco páginas acerca de la posible “orientación teórica” que la revista podría llevar en el futuro. En su opinión, la revista debía tratar los problemas “del momento” y realizar una teoría sobre la nueva situación mundial. Concretamente, en su borrador afirmaba que “en estas condiciones solamente hay una salida para la teoría revolucionaria: tomar posición sin consideración alguna y sin enmascaramiento alguno en contra de ambos sistemas [capitalismo y socialismo real]” (2010, p. 486). El proyecto, a pesar de toda su voluntad, no prosperó. Para esta época, Marcuse y la Escuela de Frankfurt ya estaban parcialmente distanciados.

Durante la década del cuarenta, Marcuse no pudo dedicarse a escribir mucho, pues el Instituto para la Investigación Social se había quedado casi sin fondos, por lo que tuvo que abocarse a dar clases en la universidad y trabajar para el gobierno norteamericano, que requería de todo tipo de esfuerzos en la derrota del nazismo y el fascismo en la guerra. Efectivamente, ya sin el financiamiento del Instituto, Marcuse acepta un trabajo en el Estado norteamericano, en el marco de la Segunda Guerra Mundial. Mucho se ha criticado a Marcuse por trabajar para ese Estado. Sin embargo, como opina Jay (1973, p. 142), “a la luz de las alternativas existentes, contribuir al esfuerzo bélico contra Hitler —lo que además le permitía continuar financiando su propio “compromiso teórico”— apenas puede considerarse una actitud deshonrosa”. Durante los años cincuenta, a Marcuse le ofrecen la tarea de estudiar la cultura soviética. Para ello, se le otorgan unas becas del Instituto Ruso de la Universidad de Columbia y del Centro de Investigaciones Rusas de la Universidad de Harvard (Bolívar Meza, 1998, p. 57-59). 1955 es un año relevante, pues en el marco de la persecución ideológica del macartismo, Marcuse es obligado a dejar la Universidad de Harvard, donde era profesor. Por suerte, encuentra un puesto similar en una universidad menos expuesta, la Universidad de

Brandeis. Y recién en 1964 se le volverá a ofrecer un cargo en otra “universidad de primera”, la Universidad de Berkeley (Siguán, 1968, p. 92-96).

Durante los sesenta, Marcuse retorna a la participación política activa, a la par que va adquiriendo creciente renombre en el ámbito público. En particular, la vinculación entre Marcuse y la Nueva Izquierda entendida en un sentido amplio fue práctica y no sólo teórica. En efecto, durante aquella época, Marcuse participó de congresos en los que debatió con varias de las figuras del movimiento estudiantil, simpatizó públicamente con los levantamientos del Tercer Mundo y contra la guerra en Vietnam. Participó en el Mayo del 68 francés y en la redacción del nuevo Estatuto de la Sorbona, así como en manifestaciones estudiantiles en Berkeley contra la policía (Sotelo, 2009, p. 192). Manteniendo este estilo de vida falleció una década después, en 1979.

Como puede observarse, lo revolucionario y lo utópico fueron no sólo preocupaciones conceptuales de Marcuse, sino nociones movilizadoras de su práctica regular y de sus acciones concretas, tanto en el ámbito estrictamente académico como fuera de él. Pero veamos entonces de qué modo él entendía estas dos nociones a nivel teórico.

Acto histórico y revolución según Marcuse

En “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, publicado tan temprano como 1928 en los *Philosophische Hefte*, Marcuse intenta combinar dos grandes corrientes de pensamiento: el marxismo y la fenomenología, especialmente en la variante de su maestro de aquel entonces Martin Heidegger (2012). En su opinión, la unidad de la teoría con la práctica en la historia se da cuando una “clase” social se vuelve “consciente” de su “situación” histórica “a la mano”, actuando en consecuencia y convirtiéndose así en la protagonista de un “acto histórico” —acto histórico que, en el caso extremo, es una revolución¹—. En efecto, como había mostrado Heidegger: la “resolución” hacia una “existencia auténtica” (es decir, hacia una existencia consciente de su “destino”), sólo es posible en tanto “desautorización” del pasado, de un pasado cuyo dominio siempre aparece como un obstáculo en la forma específica de una existencia “caída”². Cuando esta desautorización fenomenológica del pasado se une al marxismo va tomando forma más concreta una teoría de la revolución. Dado que lo que existe en el presente es siempre una forma caída que vuelve a todo lo existente una forma de existencia inauténtica —alienada, diría el marxismo—, el acto histórico que posibilita una nueva existencia auténtica es necesariamente un acto revolucionario. Por ello, el “método dialéctico” que pone de relieve estos contextos, volviéndolos conscientes, es “esencialmente crítico y revolucionario” (Marcuse, 2005, p. 18-19).

¹ Según Kellner (1984, p. 41), la noción de “acto radical” está en el centro mismo de la teoría marcusiana de esta época de su obra. Ella es una síntesis entre heideggerianismo y marxismo, puesto que se trata de un “acto existencial”, que busca transformar los fundamentos mismos de la existencia humana y también un acto revolucionario, que busca cambiar “de raíz” la sociedad. Por otro lado, como muestra Schmidt (1969, p. 29), la teoría marcusiana del acto radical adelanta en mucho la noción sesentista de la “*action directe*”, por sus connotaciones heideggerianas de “resolución” como modo del “existir propio”.

² Wolin (2003, p. 250-251) ha señalado la distancia entre el “acto resolutorio” heideggeriano, de carácter “parcial” y de tinte “aristocrático” —pues la autenticidad está reservada a una “élite espiritual” — y el acto revolucionario marcusiano, de carácter “total” y, aunque procedente de cierto “elitismo intelectual” —pues sólo los teóricos críticos pueden orientarlo correctamente—, está vinculado de todos modos a una tendencia “universal y democrática” —pues la emancipación es para todos, o no es—.

Tan sólo un año después, en 1929 Marcuse publica en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* el artículo “Sobre la filosofía concreta”. Una filosofía concreta es la que tiene frente a sí la tarea de, primero, analizar todos los modos presentes de la existencia, para luego, investigar cuál o cuáles de ellos garantiza formas de existencia “verdaderas”, es decir, auténticas. Debe observar detenidamente todos los “movimientos de la existencia” y ayudar a “hacer avanzar” aquellos que representan “movimientos hacia la verdad”, a la vez que “hacer retroceder” aquellos que conducen a modos de existencia caídos (Marcuse, 2005, p. 44). Ahora bien, si esta filosofía concreta realmente quiere “traer al ser hacia la verdad”, entonces debe hacerse cargo de la única “esfera” en la cual las “decisiones existenciales” ocurren: la esfera de la acción. En este sentido, incluso una “*bios theoretikos*”, una vida dedicada a la teorización, siempre que esté preocupada por “necesidades existenciales”, siempre que pretenda dar expresión a una existencia auténtica, implicará el cambio y con ello la “afectación” y la acción, aún sin tener la intención consciente de ello (2005, p. 46). La filosofía debe intervenir sobre la base de la verdad a la que tiene acceso en el marco de la “angustia” que genera la existencia contemporánea³. Debe “propulsar” a la existencia hacia adelante de acuerdo con sus “posibilidades históricas”. La concretización de la filosofía es imposible si ella no se compromete con la “contemporaneidad”, en el sentido del filósofo existencialista Sören Kierkegaard (2012). Éste es el punto crucial: el compromiso nunca puede mantenerse en un nivel meramente teórico. Si la filosofía está realmente preocupada por la existencia, entonces debe “cargarse al hombro” dicha existencia, debe existir con ella en un estado de contemporaneidad y luchar por la verdad⁴ (Marcuse, 2005, p. 51).

Varios años más tarde, luego de la llegada del nazismo al poder, de haber roto con Heidegger y de haberse exiliado, Marcuse publicó en 1934 por primera vez en la *Zeitschrift für Sozialforschung* —la revista del Instituto para la Investigación Social del grupo de Frankfurt—, otro artículo en esta misma línea, titulado “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”. Aquí realiza un análisis de la “teoría dominante” en la Alemania nazi, a la que llama “realismo heroico-popular”, cuyas “fuentes” conceptuales son las que detallaremos a continuación (Marcuse, 1967, p. 15). En primer lugar, una noción de “naturaleza mítica y prehistórica”, opuesta a la idea de “praxis racional y responsable”. En tanto naturaleza supuestamente “justificada por su propia existencia”, elude la auto-argumentación de su razón de ser; en tanto “reconocida sin más”, elude su “conocimiento crítico”, cuestionador; en tanto “esencialmente oscura”, esquiva verse “iluminada” por la luz del entendimiento o la reflexión; y, finalmente, en tanto “indestructible”, esa naturaleza se opone así a todo lo modificable, es decir, a la transformación histórica⁵ (1967p. 16-18).

³ Varios años más tarde, ya en 1948 Marcuse escribirá una reseña titulada “El existencialismo de Sartre”. Allí, Marcuse acepta la idea de Jean-Paul Sartre (2016), dada la época —plena Segunda Guerra Mundial— de que el mundo tiene algo de “absurdo”. El problema de Sartre, sin embargo, es que ontologiza la noción de absurdidad, elevando esa experiencia históricamente situada a condición existencial del ser humano en cuanto tal, en todo tiempo y lugar, y no como algo posible de ser modificado (Marcuse, 1973, p. 159-189).

⁴ Si hablamos de utopía y de revolución, de transformación en el futuro de una sociedad presente a partir de la crítica, está claro que las dimensiones temporales e históricas de la cuestión resultan fundamentales. Recomendamos la lectura de Magnet Colomer (2019) sobre dialéctica, temporalidad e historicidad en el pensamiento del joven Marcuse.

⁵ La defensa de lo existente a nivel filosófico tuvo su correlato en la teoría política con la corriente precisamente llamada “existencialismo político”, cuyo mayor representante es la teología política de Carl Schmitt (2006).

El segundo elemento conceptual del realismo heroico-popular es, por supuesto, el irracionalismo, opuesto al racionalismo. El racionalismo se basa en la “razón”, esa “facultad humana de aprehender mediante el pensamiento conceptual lo verdadero, lo bueno y lo justo”, razón en función de la cual, entonces, se juzga o evalúa —en el sentido de Immanuel Kant (1961; 2004; 2007) — toda actividad práctica. En este sentido, una teoría racionalista es “esencialmente crítica”, pues “somete” a la sociedad a examen en función de esos parámetros. El racionalismo se basa en el supuesto de que el ser humano es un ser racional, con la capacidad no sólo de pensar esos parámetros, y de usarlos como vara de medida, sino además de “crear su existencia” a partir de ellos. Así mismo, el racionalismo permite juzgar las distintas estructuras sociales existentes, las cuales, según su forma, facilitan o dificultan esa autocreación racional de la existencia. A diferencia del irracionalismo, el racionalismo no utiliza esos límites sociales y cognitivos como realidades a ser “fijadas” o eternizadas, y mucho menos para “legitimar dogmáticamente” el orden que ellos hacen existir. Por el contrario, la teoría irracionalista de la sociedad, al hacer uso de situaciones “orgánico-naturales” en contra de una razón concebida como “desarraigada” o abstracta, justifica, mediante “fuerzas irracionales”, lo que es racionalmente injustificable, apartando así sus “contradicciones” de la “luz del conocimiento” y “sumergiéndolas” en una “oscuridad tenebrosa” (Marcuse, 1967, p. 23-25).

El tercer elemento del realismo heroico-popular presente en cualquier fascismo es lo que Marcuse llama un “organicismo irracionalista”, basado a su vez en una estrategia de “deshistorización”. La deshistorización propia del organicismo aparece de múltiples modos: en la “desvalorización” del tiempo respecto al espacio —como en el gran valor dados a la “tierra” y a la “sangre” —; en la “exaltación” de lo estático frente a lo dinámico —la idea de perpetuación, por ejemplo, de una “raza pura”, frente al cambio o la hibridación—; o la defensa de lo conservador frente a lo revolucionario —la noción de “tradición” como valor en sí misma, contra cualquier noción dialéctica—. En opinión de Marcuse, deshistorizar la historia misma —es decir, a la sociedad humana, eminentemente histórica— es la expresión del “interés” por la justificación de lo que no tiene justificación. La deshistorización es apañada por aquellos grupos cuya situación económica se ve favorecida de este modo, de tal forma que todos juntos buscan, aunque sea inconscientemente, eternizar como “naturales” determinadas relaciones sociales, a fin de conservar lo existente en una modalidad determinada y protegiéndolo así de toda “crítica perturbadora”, como la que suscitaría “descorrer el velo místico” que lo recubre (1967, p. 27-33).

El cuarto elemento del fascismo es lo que Marcuse llama la “lucha contra el materialismo”. Esta práctica recurrente del realismo heroico-popular lo lleva a “menospreciar” aquellas posibilidades de “felicidad terrenal” de los seres humanos, que él mismo no puede proporcionar por su carácter jerarquizador, reemplazándola casi de manera obligada por “valores ideales” (“honor”, “deber”, “heroísmo”, entre los más comunes). No obstante, éstos no son más que una “sublimación” que, bien mirada, “encubre” la “verdadera cara del orden social” (desigual, belicista, no dirigido a eliminar la “miseria de las masas”, etc.) (Marcuse, 1967, p. 33-38). Así, la noción de historia del realismo heroico-popular se reduce a la aceptación incuestionada de una supuesta “misión” impuesta por un “pueblo” —considerado de manera excluyente o incluso etnocéntrica— a cada hombre o mujer individual, en términos, como hemos visto, de tradición, naturaleza, destino, etc. En definitiva, el realismo heroico-popular conlleva la perpetuación del orden existente por el único hecho de su existencia (p. 39-

41). Lo cual contrasta, punto por punto, con la postura revolucionaria: histórica, abierta, dialéctica, dinámica, pero también materialista, igualitarista, democratizante, además de cuestionadora y crítica.

Dos años después, en 1936, Marcuse escribe el relevante artículo “Sobre el concepto de esencia” en la misma *Zeitschrift*. Para el autor, el concepto de esencia puede ser tanto motivo de crítica y acción transformadora —si se piensa a partir de su contenido concreto y material en la historia—, o bien motivo de resignación y legitimación ideológica —si se piensa a espaldas de ese contenido histórico—. En efecto, todas las “luchas históricas” desplegadas en pro de una “mejor organización de las empobrecidas condiciones de existencia”, así como todo ideal ético o religioso de un “orden más justo de las cosas” a partir de la constatación del sufrimiento humano, se preservan como prácticas e ideales, en el concepto de la “esencia” humana, entendido en este primer sentido crítico. Para que este concepto crítico de la esencia humana prospere frente al segundo (típico, por ejemplo, de la ideología fascista), es preciso que la filosofía deje de lado la concepción idealista por la cual el concepto de esencia queda “dominado” por un “pasado intemporal”, ahistórico e inmóvil, para reemplazarla por una concepción progresiva de las “fuerzas históricas”, vinculadas a las posibilidades abiertas del porvenir. Sólo así, la “recolección” no es ya la repetición de lo que quedó atrás, sino un recuerdo que impulsa, motoriza y “da forma” al futuro” (Marcuse, 1968b p. 75-76). En la teoría materialista, crítica y revolucionaria de la sociedad, la interpretación dialéctica del concepto de esencia procede originariamente de la filosofía lógica del fenomenólogo G. F. W. Hegel (1985; 2013) puesto que la oposición entre esencia y apariencia es allí inherentemente dinámica, con conceptos como los de dialéctica o los de “motilidad”. Pero a la conceptualización hegeliana, el marxismo le agrega el ingrediente clave por el cual la relación entre esencia y apariencia es no sólo dinámica y dialéctica sino además “antagónica”, antagonismo que, en términos concretos, adquiere la forma de una “desproporción histórica” entre lo que es y lo que podría —y debería— llegar a ser. La tensión entre la potencialidad de la esencia y la actualidad de la apariencia es entonces no sólo el “motor” del pensamiento o de la intuición de una teoría crítica sino, en algún sentido, el motor de la historia misma (Marcuse, 1968b, p. 66-68; 71-72)⁶.

Prerrevolución y rebelión popular en Marcuse

Recién tres décadas más tarde podrá Marcuse volver a ocuparse del tema de la revolución. En 1964 sale publicado el que quizás fuera el más famoso de todos sus libros, titulado *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. En el capítulo introductorio, “La parálisis de la crítica: una sociedad sin oposición”, Marcuse afirma que uno de los propósitos de una teoría crítica de la sociedad contemporánea es investigar la raíz misma de los desarrollos del presente, examinando a la vez sus posibles “alternativas históricas”. En otras palabras, ella tiene la misión de analizar a la sociedad a la luz de sus “capacidades para mejorar la condición humana”, evaluando si esas capacidades están siendo —o no, o de qué modos— utilizadas. Tal crítica de la sociedad tiene varios “niveles”, uno

⁶ Como señalan Piccone y Delfini (1970, p. 44), la noción de “actualidad”, en el marco del pensamiento hegeliano, que para esta época ya ha sido abrazado por Marcuse en reemplazo de la fenomenología heideggeriana, opera como mediadora entre aquellas otras de “realidad” y “posibilidad”.

de los cuales es el de los “juicios de valor”. En efecto, toda teoría crítica parte de dos de ellos. Primero, de la afirmación de que la “vida humana” debe ser hecha “digna de vivirse”. Y el segundo juicio es el de que en cualquier sociedad existen, en efecto, “posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana”, posibilidades en la forma de “medios” concretos de realizarlas. En definitiva, la teoría social crítica “se niega a aceptar” el “universo dado” de los “hechos” como el “contexto final de validez” de la vida; pretende la trascendencia de los hechos a partir de sus posibilidades “detenidas” o incluso “negadas (Marcuse, 1985, p. 20-21, n. 1). Las tendencias que señalan alternativas “amenazan” así el orden dado como “fuerzas subversivas”, y por ello los conceptos teórico-críticos tienen por meta última el “cambio social”. Pero la sociedad industrial avanzada parece privar a la crítica de sus “bases” mismas, de sus propias condiciones de posibilidad, por ejemplo, a través de la distorsión ideológica de la realidad operada por los medios de comunicación de masas⁷. Sin embargo, la teoría crítica al menos cuenta, quizás por primera vez en la historia, con los “logros” de la sociedad industrial avanzada, que vuelven sus metas aún más factibles empíricamente. Por ejemplo, el volumen de producción ha alcanzado un nivel tal que permite cubrir las necesidades alimenticias y nutricionales de la población humana entera a pesar de su alto número (1985, p. 22-25).

Más adelante, en el capítulo “9. La catástrofe de la liberación”, Marcuse realiza la crítica del concepto, típico de la sociedad industrial avanzada, de “tolerancia”. La tolerancia, generalmente tenida por algo “bueno”, es en realidad, desde aquel entonces, un elemento paradigmático del pensamiento conservador del orden dado. Por empezar, no se trata de una tolerancia automática, sino “forzada”: en contexto de modernidad, la tolerancia ya no es forzada por una autoridad institucional tradicional o por alguna organización basada en el terror, pero sí por las organizaciones basadas en el “poder anónimo” y la eficacia tecnológica de la sociedad del capitalismo tardío con sus medios de comunicación de masas⁸. Es por este medio que la tolerancia “impregna la consciencia general”. Además —y aquí está lo más relevante—, tolerancia significa que cada opinión, por más destructiva que sea para la humanidad o para alguno de sus grupos, debe dejarse expresar sin restricciones, bajo la excusa de la libertad de opinión, baluarte de la modernidad⁹. Así, los medios hegemónicos no habilitan, sino que obstaculizan la crítica incluso de posiciones claramente violentas, como — por citar los ejemplos de aquella época, aunque podemos pensar ejemplos contemporáneos de lo mismo— el odio racial, la defensa del armamentismo, la jerarquía entre los sexos, el

⁷ Así, varios años más tarde, dirá Marcuse en el artículo “El anticuamiento del psicoanálisis”: “esta situación en la que se configuran el yo y el superyó, en la lucha con el padre como representante paradigmático del principio de realidad, es una situación histórica: dejó de existir con los cambios sobrevenidos en la sociedad industrial durante el período comprendido entre las dos guerras. [...] Estos cambios han socavado las bases de la teoría de Freud” de tal modo que se “debilita” y “retrotrae” el yo, con lo cual el individuo, que ya no logra tener “rasgos definidos de personalidad”, una “identidad” y “criterios propios” que “fortalezcan su carácter” ante el mundo “exterior”, va perdiendo sus “facultades críticas”, “sucumbiendo” más fácilmente ante las “imposiciones de lo dado” (Marcuse, 1965a, p. 98-99; 1985b, p. 102).

⁸ Como muestra Cristobo (2015, p. 320), años más tarde, con su crítica a la racionalidad tecnológica Marcuse realizará un cuestionamiento no explicitado a la idea marxista de que el “desarrollo de las fuerzas productivas” conduce en última instancia a un cambio en el “modo de producción”. Más bien, el capitalismo industrial avanzado, con su tecnología en constante transformación, obstaculiza antes que fomenta tal cambio social radical. Es que allí, como muestra Habermas (1984, p. 56-57), la razón tecnológica se vuelve “ideología”, es decir, “razón apologética” en lugar de “razón crítica”, por lo que, de máxima, puede llegar a constituir un “correctivo dentro del sistema”, al cual, de nuevo de máxima, puede llegar a considerar “mal programado” -pero nunca “malo” en general, al punto de requerir un cambio “de” sistema”. Se trata, en definitiva, de una “adaptación del marco institucional al progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines” (p. 81).

⁹ Como muestra Panea Márquez (2001, p. 109), en realidad la tolerancia es más bien, en la sociedad industrial avanzada, “indiferencia”, es decir, carencia de preocupación sincera por el otro, combinada con un “dejar hacer”.

imperialismo en el Tercer Mundo, etc.¹⁰ Y todo bajo el manto de la “libertad de expresión”, que hace rato había dejado de ser un mandato progresista. En efecto, en los albores de la era moderna la libertad de expresión era una demanda progresista contra las autoridades tradicionales, ya fueran autoridades políticas, religiosas u otras; pero en la modernidad avanzada, la libertad de expresión es la defensa de las opiniones conservadoras y muchas veces fascistas, violentas, discriminadoras y en contra del cuestionamiento del orden dado¹¹ (Marcuse, 1985, p. 254-256). Así, en la “Conclusión” de *El hombre unidimensional*, Marcuse especifica cuáles son algunos de los rasgos más irracionales de la racionalidad de su época —los cuales siguen siendo válidos hoy—: “la necesidad de expansión agresiva, la constante amenaza de guerra, la explotación intensificada” y, en definitiva, la “deshumanización” de la humanidad (1985, p. 281). Contra todo esto, precisamente, se levanta una teoría crítica, buscando en las posibilidades de futuros alternativos abiertas en el presente, para, orientar a la sociedad hacia ellas: esta es la postura revolucionaria.

Dos años después, en 1966, Marcuse contribuye al libro colectivo *¿Una gran sociedad?*, con el capítulo “Una educación para el cuestionamiento”. Según Marcuse, en aquel entonces, ya no se puede creer razonablemente que la educación sirva para democratizar el conocimiento o incluso para poner a las “clases inferiores” contra las “clases superiores”. Es decir, ya no se puede creer, como sí sucedía en los albores de la modernidad y del capitalismo, que la educación es niveladora, conscientizadora, liberadora. En la sociedad industrial avanzada, en la sociedad de los medios de comunicación masivos, la educación ha devenido una “reivindicación de la ley y el orden establecido”. Esto se puede observar en cómo los “programas de estudios” incluyen sin mucho aspaviento contenidos otrora “subversivos”, expresiones culturales que en el pasado se prohibían, pero sin traer ninguna consecuencia transformadora, porque al enseñar ese contenido al lado de los demás, se los iguala en sus efectos. Impartir ideas críticas ya no está teniendo efectos críticos, sino que está funcionando cada vez más como “inmunización” frente a las mismas por parte de los alumnos, conduciendo finalmente a un fortalecimiento de la “cohesión” social. Esta “coordinación de lo negativo y lo positivo”, de lo “subversivo y lo conservador”, reduce la “diferencia cualitativa” que originalmente los separaba, “igualando los contrarios” y “aplanando la contradicción”. En este contexto, Marcuse defiende, en cambio, lo que denomina una educación para el cuestionamiento. Una liberación de la acción y del pensamiento mediada por las instituciones de enseñanza y aprendizaje, así como de producción y circulación del conocimiento —desde la escuela primaria hasta los institutos de investigación avanzada— requiere, como primer paso fundamental, romper definitivamente con toda “neutralidad” en la transmisión de las ideas (Marcuse, 1971, p. 198-199). Sólo así puede el pensamiento crítico convertirse en práctica revolucionaria, es decir, transformadora y no conservadora de la sociedad dada.

¹⁰ Una de las consecuencias fundamentales de esta situación es, como muestra Seoane (2000, p. 100), la existencia de un “velo ideológico” que declara la inexistencia de algún “sentido auténtico”, la inexistencia de alguna verdad -en su sentido “relativo e histórico”-. En este marco, la teoría crítica -que sí postula un “sentido” de la historia en la “superación del dolor en el mundo”, y que sí postula una verdad en las posibilidades materiales de “mejorar la vida humana”-, se ve obligada a “competir” con el resto de las “opiniones”, muchas de ellas “sin criterio” -racional- en el seno del “cambalache *massmediático*”. Un ejemplo contemporáneo de esta situación es el que ilustran nociones como “posverdad”, “relatos” y “*fake news*”.

¹¹ En el influyente artículo “Tolerancia represiva”, Marcuse abunda en esta cuestión, rechazando la “tolerancia represiva” de los medios de comunicación masiva, y planteando trocirla por una doble estrategia de “tolerancia hacia la izquierda” e “intolerancia hacia la derecha” (Marcuse, 1965b). Por supuesto, como señala Seoane (2000, p. 169), persiste la pregunta acerca de quién dirime qué es izquierda y qué es derecha, que no resulta de fácil respuesta.

Otros dos años más tarde, en 1969 Marcuse publica otro libro: *Un ensayo sobre la liberación*. En el tercer capítulo, “Fuerzas subversivas —en transición—”, y en el marco de los levantamientos y revueltas “sesentayochistas” en distintos puntos del planeta, afirma que la realidad de aquel momento, aunque aún no puede ser considerada una “constelación revolucionaria” con todas las letras —pues para ello se necesitaría también del apoyo de la clase obrera organizada a esas revueltas mayormente intelectuales, estudiantiles y en algunos lugares también campesinas—, pero sí como una “constelación prerrevolucionaria”¹². (Marcuse, 1969, p. 57). En efecto, movimientos como el estudiantil no son en sí mismos revolucionarios, quizás apenas movimientos “de vanguardia”, pero pueden llegar a serlo en la medida en que logren movilizar junto a ellos a las masas. Por el momento, al menos son el “fermento de la esperanza” en un orden social alternativo (p. 60-62).

Marcuse debate a continuación con aquellas posturas que, desde el punto de vista del sistema establecido, alegan que la oposición gestada en esos levantamientos primero debe poder “justificarse” antes de resultar legítima. El autor da vuelta a la idea y sugiere que en realidad es el sistema, y no la resistencia frente al mismo, el que requiere justificación. Y esto, en realidad, es una idea que se encuentra en la base misma de todas las “teorías del contrato social” en las que la misma sociedad moderna, occidental y capitalista dice fundarse, cuando sostiene que el “contrato” se disuelve en el mismo momento en que deja de cumplir las funciones para las que se creó. Teóricamente, podemos pensar que esas funciones, para los mismos defensores del orden dado, son, para decirlo rápido, libertad, igualdad y fraternidad. Prácticamente, ninguna de ellas se está cumpliendo en un mundo monopolista, consumista y belicista como el de las décadas del sesenta y el setenta del siglo XX —y cada vez menos, agregamos aquí, una vez que se instauró la novísima etapa del capitalismo: el neoliberalismo contemporáneo— (Marcuse, 1969, p. 67). Pero para poder devenir conscientes de una situación de crisis como aquella o como la actual, se requiere de una racionalidad específica (que podemos llamar crítica), la cual en algún sentido fue el presupuesto mismo de todas aquellas “teorías democráticas”. Los individuos que no quieran o no puedan poner en práctica esa racionalidad crítica se convierten, en ese mismo momento, en sujetos que han dejado de ser “soberanos” y se han degradado a meros súbditos de ese sistema (1969, p. 71). Volver consciente la crisis y retomar la soberanía pidiéndole justificaciones al estado de cosas, o bien su transformación, es lo que, desde una teoría crítica, conduciría a una práctica prerrevolucionaria —como la de entonces— y, finalmente, revolucionaria.

Han pasado otros tres años y la situación ya no es la misma. La esperanza anterior se ha convertido en desilusión y la constelación prerrevolucionaria se ha trocado en reacción contrarrevolucionaria. Justamente, en 1972 Marcuse publica su siguiente libro: *Contrarrevolución y revuelta*. En el capítulo “La izquierda bajo la contrarrevolución”, Marcuse define al momento en el que está escribiendo como uno en que, frente a las revueltas de la década anterior, el sistema ha reaccionado, defendiéndose y también atacando. Si bien no llega

¹² En 1971 Marcuse es invitado a mantener *Una confrontación* con Karl Popper (1962). Allí, nuestro autor sostiene que todas las “declaraciones derrotistas”, acerca de que el movimiento en las universidades no puede ser un “movimiento revolucionario”, porque es sólo un “movimiento limitado” —y aún peor, un “movimiento de intelectuales”, ese “grupo selecto” —, son equivocadas. Y lo son en la medida en que esas declaraciones no tienen en cuenta los “hechos” acerca de que, en las sociedades contemporáneas, es en las universidades que se “educa y adiestra” precisamente a los “cuadros de la futura sociedad”, por lo que toda la “evolución de las consciencias” que allí se dé, todo el “pensamiento crítico” que allí emerja, será “determinante” para la constitución y la dirección de esa futura sociedad (Marcuse y Popper, p. 1971).

a ser —aún— un período netamente “fascista”, el riesgo de que la forma contrarrevolucionaria suave o *light* derive en fascismo es muy alto, como ya había pasado en las décadas del treinta y del cuarenta del siglo XX. Por ejemplo, en esa época, los tempranos setentas, sigue existiendo la libertad de prensa, circulan periódicos “*underground*” o alternativos, e incluso hay huecos en los medios masivos para la crítica de las políticas vigentes. Pero lo cierto es que el volumen más grande de la opinión pública se orienta en una dirección claramente reaccionaria, de derecha, o incluso abiertamente represiva. Entonces, Marcuse habla de las eras contrarrevolucionarias como presentando, potencialmente, dos grandes subperíodos: el “democrático-constitucional”, y el fascista, más duro y desembozado (Marcuse, 1972, p. 24). Por ejemplo, sabemos que América Latina, pocos años después, habría dado el tremendo paso desde la contrarrevolución leve a la contrarrevolución abierta, en la forma de dictaduras militares que quebrarían la institucionalidad democrática.

Según Marcuse, el modo de evitar el pasaje de un período a otro de la contrarrevolución es fortaleciendo las prácticas de la “izquierda radical”, de manera que ellas vayan permeando el sentido común dominante en la sociedad. Una de las prácticas fundamentales de tal izquierda radical es la de la “autoeducación” como medio para la “autoliberación”, que refiere a cuando los grupos opositores socializan entre ellos diversos saberes alternativos, generalmente por fuera de las instituciones educativas oficiales. Marcuse es fuerte defensor de la práctica de la educación contracultural, pues, en el marco de una sociedad con “acceso estructuralmente desigual” a conocimientos e informaciones, ella se convierte en una herramienta tanto teórica como materialmente clave. Aquí puede verse una de las tantas facetas de lo que el autor denomina la “dialéctica de la liberación”: en este caso, la dialéctica entre lo crítico y lo hegemónico. Otra dimensión es aquella entre lo individual y lo colectivo. En efecto, no puede haber traducción inmediata entre necesidades y deseos personales y objetivos y estrategias políticas. El “rechazo” personal o del pequeño grupo —típico de los sectores de izquierda radical que habían venido participando en los levantamientos de la década anterior, visible, por ejemplo, en el movimiento *hippie*—, debe proceder siempre dentro de un contexto político, colectivo y generalizado, de tal modo que el “retraimiento” subjetivo se vea limitado en su tendencia privatizadora, convirtiéndose en crítica pública y en protesta de escala social. Por esto mismo, también puede pensarse como una dialéctica entre lo particular y lo universal (Marcuse, 1972, p. 47-49)¹³.

Uno de los puntos interesantes para nosotros del planteamiento de Marcuse en este texto es que, como modelo de revueltas de izquierda radical, ya no toma ejemplos del centro del sistema mundial sino de la periferia. La articulación entre sectores movilizados de distintas clases, por aquel entonces, parece estar dándose mejor en el llamado “Tercer Mundo”¹⁴. En muchos lugares de Latinoamérica, África y Asia, movimientos estudiantiles, obreros,

¹³ Noción que, como muestra Marcuse en otro lado, ya se encontraba en Hegel (1988), quien, como afirma en otro lado, “había mostrado que la existencia más plena del individuo es su vida social. El empleo crítico del método dialéctico tiende a revelar que la voluntad individual presupone una sociedad libre, y que, por lo tanto, la verdadera liberación del individuo requiere la liberación de la sociedad” (Marcuse, 1984b, p. 259).

¹⁴ En otro lado Marcuse (1975b, p. 80) sostiene, por esta misma época, que a la lucha de clases dentro de un mismo pueblo es preciso trasladarla a la arena “internacional”, “proyectándola” a la lucha entre pueblos dominantes y oprimidos -lo cual supone un evidente giro sobre la teoría marxista clásica-. Por argumentos como éste, Mansilla (1983, p. 63) ha hablado de la relevancia de la propuesta marcusiana para una teoría crítica del “desarrollo”, el “progreso” la “modernización” y la “industrialización” como vías unilíneas de la historia, de especial relevancia para el Tercer Mundo, en general, y para América Latina, en particular, por su conexión con Estados Unidos.

campesinos, étnicos, entre otros parecen estar trabajando en conjunto, conformando intentos de lo que el autor llama “rebelión popular”¹⁵. Una rebelión de tal cuño, que reúne dialécticamente fuerzas críticas minoritarias y mayoritarias, parece ser entonces la única forma de “parar”, de poner un freno, a la “repetición histórica” de dominación y sumisión¹⁶ (Marcuse, 1972, p. 54-56). En este marco, la liberación es redefinida como “trascendencia empírica”: trascendencia, porque busca ir más allá de las ideas, prácticas e instituciones actuales; y empírica, porque no pretende alcanzar un “cielo” o un “paraíso” en algún lugar o tiempo inasible, sino una nueva organización social para el aquí y el ahora¹⁷. Además, no se trata de realizar una revolución que luego acabe y se estanque, más bien el modelo es el de la teoría de la “revolución permanente” de Lev Trotsky (2015).

Todo esto, a su vez, lleva consigo una teoría del conocimiento muy particular, “ancestral”, que Marcuse busca “recapturar”: la concepción del conocimiento como “recolección”, y de la ciencia como “redescubrimiento” —y no descubrimiento— de la “verdadera forma de las cosas, distorsionada y negada por la realidad establecida”¹⁸. Estas ideas, asimismo, se asocian a aquella otra de que la imaginación, en tanto otra forma de conocimiento paralela a la razón, “retiene” la “tensión irresoluble” entre lo potencial y lo actual. Sólo mediante la combinación de razón e imaginación podrá quebrarse la “opresiva familiaridad” del mundo dado. Y ese quebrantamiento equivaldría, entonces, a una “segunda alienación”: si la primera alienación separó al ser humano del mundo circundante, de los otros hombres y mujeres y de la naturaleza, como había mostrado Karl Marx (2006), la segunda alienación separa al ser humano de la separación —“lo aliena de la alienación” —, volviendo a unirlo al mundo¹⁹ (Marcuse, 1972, p. 71-72). Como “Conclusión” al libro, Marcuse aclara finalmente que la “rebelión de los instintos” y la “rebelión de las sensibilidades” —que habían estado llevando a cabo los sectores movilizados de izquierda radical— sólo se convierten en una fuerza política progresista efectiva si son acompañadas e incluso guiadas por la “rebelión de la razón”. En este sentido, el “rechazo del intelecto”, y con ello, de los “intelectuales”, en boga muchas veces incluso dentro de la izquierda, en realidad funciona como apoyo al *establishment*. Entonces, debe buscarse una movilización conjunta de la facultad del juicio, de

¹⁵ En la conferencia “El problema de la violencia en la oposición”, de 1967, Marcuse aboga por una “confluencia de fuerzas transformadoras”, es decir, por la unión de las fuerzas recién analizadas, presentes sobre todo en las metrópolis del capitalismo avanzado, con las fuerzas emergentes en el “Tercer Mundo” (Marcuse, 1968a, p. 61).

¹⁶ Marcuse sostiene que la teoría crítica debe empezar a “contar” con grupos humanos a los que originalmente no otorgaba significación alguna: las “minorías” o “marginales” —como los estudiantes, las etnias y naciones oprimidas, las mujeres—, aunque, evidentemente, ninguno de esos grupos es minoritario ni marginal cuantitativamente hablando, lo cual también habla a favor de su centralidad. Esto implica necesariamente una reformulación de la teoría, porque la transformación en la relevancia de las distintas partes del sistema indica asimismo una transformación en el sistema mismo en su conjunto (Marcuse y Habermas, 1978, p. 62-63). Porque la teoría crítica aún debe enfrentarse a su “prueba”: la prueba de la crisis y estabilización del capitalismo, de sus contradicciones e integraciones, etc. (p. 66).

¹⁷ Como muestra Terrén (1997, p. 134), esta combinación marcusiana entre actualidad y potencialidad, entre inmanencia y trascendencia, es lo que en la política comúnmente se conoce como “el realismo de lo posible” —por oposición al realismo de lo real, de lo ya dado y asentado. Por otra parte, las lecturas contemporáneas del pensamiento marcusiano están otorgando un lugar cada vez más central al concepto de “crítica inmanente” para reinterpretar, entre otras, sus categorías de utopía y revolución (Navarro, 1982; Romero Cuevas, 2013).

¹⁸ La antigua teoría de la recolección refiere a la tradición filosófica clásica en torno al problema de la memoria, que va desde Platón (2005; 2006b), pasando por Aristóteles (1973) y San Agustín (2010), hasta David Hume (1945) y Henri Bergson (2006).

¹⁹ El pensamiento marcusiano presenta una preocupación constante por los problemas de la técnica y el entorno natural, sobre los que profundizamos en otro escrito (Fraga, 2023). Sobre la relación entre la naturaleza y la revolución ha reflexionado especialmente Reitz (2019) en conexión con los desafíos actuales de la crisis ecológica mundial.

la razón práctica y de la razón teórica, es decir, de las tres críticas kantianas (1961; 2004; 2007), en dirección de una transformación radical de la estructura social. Sólo mediante la actuación conjunta de las tres facultades humanas podrá eventualmente ponerse fin a la reificación, y reconstruirse un nuevo sujeto y una nueva sociedad (Marcuse, 1972, p. 131-132). Por último, tres años más tarde, en 1975 Marcuse es entrevistado por el semanario francés *L'Express*. El entrevistador trae a colación la idea, en circulación por aquella época, de que más que marxista, Marcuse parecía representar una postura cada vez más “anarquista”. Frente a esto, nuestro autor responde que efectivamente hay algo en la izquierda radical —mejor conocida como Nueva Izquierda— por la que él aboga, de un actuar y pensar “al margen” de las organizaciones políticas tradicionales, incluso de las tradicionales de cuño marxista. Esto se relaciona con la necesidad de cierta “espontaneidad” de la revuelta, pues hay cosas que no se pueden planificar. Sin embargo, aclara, esto no implica el rechazo absoluto de toda forma organizativa. De hecho, afirma Marcuse, que algún nivel de organización es indispensable si se pretende que la revuelta alcance sus metas de manera eficiente y fehaciente. Pero debe ser un tipo de organización nuevo, “flexible”, no “riguroso”, “permeable” a las “iniciativas” que van emergiendo, y sin los “viejos jefes” partidarios o sindicales que muchas veces han sido cooptados por el mismo sistema que dicen cuestionar (Marcuse, 1975, p. 53-55)²⁰. El otro tema picante de la entrevista es el de la violencia, pues muchas veces se acusa a las revueltas de Nueva Izquierda de hacer uso de una violencia innecesaria. Frente a esto, Marcuse reafirma su opinión de que el comunismo, entendido en su sentido profundo, completo, originario —o, como él lo llama, “socialismo integral” — no es de naturaleza agresiva ni destructiva, sino más bien todo lo contrario, pues plantea, como ya hemos visto, la reconexión entre los seres humanos y entre ellos y el mundo circundante²¹ (p. 57). De allí la importancia de nociones marcuserianas como la “pacificación de la existencia”, lo cual no quita que frente a la violencia sistémica y estructural del orden social vigente —como la exclusión social— y también frente a sus agresiones concretas y crónicas —como la violencia policial—, muchas veces la resistencia deba defenderse como pueda.

La utopía en Marcuse

Hasta aquí vimos las conceptualizaciones de Marcuse sobre la revolución, la revuelta y la rebelión, ahora nos concentraremos en sus reflexiones sobre una noción cercana, aunque distinguible: la de utopía. Para ello, volveremos atrás en el tiempo sobre la biografía intelectual de nuestro autor para volver a rastrear, desde sus primeros escritos hasta los últimos, qué puede aportarnos en torno de esta noción tan fundamental de la teoría crítica.

En “Filosofía y teoría crítica”, artículo publicado en la *Revista* del Instituto de Investigación Social de Frankfurt en 1937, Marcuse sostiene que una teoría crítica de la

²⁰ En este sentido, Marcuse aúna su esfuerzo a la crítica que ya Daniel Cohn-Bendit (1969), otra figura relevante de la Nueva Izquierda -en este caso francesa- estaba realizando al “marxismo-leninismo” oficial.

²¹ Como dice Marcuse en otro lado, uno de los rasgos esenciales de la teoría y de la verdadera práctica marxista es ser a la vez “integral” e “integradora”, es decir, ella no sólo busca estudiar totalidades, sino reconstituirlas en la historia. La reconexión de teoría y práctica, entonces, requiere además para Marcuse, inevitablemente, la reunión de filosofía y ciencias, y de ambas a las “luchas de la humanidad”. Desde esta posición, la teoría puede definirse como “consciencia de la práctica”, pues ella estudia las tendencias, las “condiciones”, los posibles “pasos” de la praxis transformadora, en función de los cuales formula y modifica constantemente conceptos nuevos y viejos (Marcuse, 1984b, p. 312-314).

sociedad se vincula tanto al materialismo como al idealismo²². Esta se vincula al materialismo, primero, en tanto se preocupa por la felicidad terrenal —no celestial— del ser humano, y en tanto está convencida de que dicha felicidad es alcanzable, únicamente, mediante una modificación de las relaciones materiales de existencia²³. La razón es, entonces, la instancia desde la cual se critica la existencia material y se analizan sus posibles modificaciones en pro de una felicidad factible (Marcuse, 1967, p. 79-80). Por lo cual queda claro a su vez que la razón se desdobra en lo que kantianamente Marcuse denomina “razón teórica” y “razón práctica” o conocimiento y moral (1967, p. 83-84; Kant, 1961; 2004). La teoría crítica es por todo esto una “filosofía de protesta”, o también, la “protesta de la filosofía”. Esta protesta, nuevamente, tiene un costado idealista —pues es una crítica desde la razón— y un costado materialista — que surge de la lucha fáctica por el fin de las condiciones “opresivas” de la vida—. En pocas palabras, la teoría crítica se opone sobre todas las cosas al “positivismo satisfecho” que cree que la realidad es lo que debe ser y que no puede ser de otro modo. En este sentido, la teoría crítica es eminentemente “constructiva”: fija objetivos que trascienden lo socialmente existente, pero lo hace a partir de “tendencias” vislumbradas en ese orden social, aunque sean tendencias mínimas, ambiguas u ocultas bajo velos ideológicos y sentidos comunes. Y esto mismo es lo que, especialmente dentro de los órdenes sociales menos propicios para la transformación progresista, hace aparecer a la perspectiva crítica como “utopía”; es justamente su “obstinación”, conservada a pesar de todo, la que le da su auténtica cualidad²⁴ (Marcuse, 1967, p. 84-86).

La teoría, en efecto, es utópica en tanto cumple el rol de proporcionar la “imagen” de la felicidad humana, con la que busca orientar la práctica que la hará efectiva. Esta noción de felicidad, por supuesto, implica algo más que sólo un problema económico —aunque también es un problema económico—: la teoría crítica es más que economía política, pues junto a la transformación de las relaciones económicas pretende la transformación de la totalidad de la existencia humana: política, cultural, psicológica, etc. Sin embargo, la teoría crítica tampoco es “teología”: no pretende una felicidad “más allá” de este mundo ni de lo asequible en este mundo²⁵. Entre ambos “polos”, por decirlo de algún modo, la teoría crítica es una concepción

²² Aquí por primera vez el concepto de “teoría crítica” —que Marcuse toma del fundacional artículo del mismo año del director de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer (1974) —, reemplaza por primera vez a lo que desde la década del veinte y durante la casi totalidad de la del treinta el primero venía denominando, como hemos visto más arriba, “filosofía concreta”.

²³ En opinión de Schwan (1968, p. 106), postular a la felicidad como el bien supremo de la humanidad pone a la teoría marcusiana en la misma línea de tantísimas otras teorías sociales y políticas corrientes con las que él mismo discute. Consideramos, sin embargo, que la clave está no en la palabra, que puede ser la misma, sino en su definición y, sobre todo, en la forma en que se cree factible alcanzarla: allí radica la diferencia entre la teoría marcusiana y otras teorías corrientes, pues Marcuse quiere cambiar las estructuras fundamentales de la sociedad vigente.

²⁴ Marcuse se inscribe en una larga tradición de pensadores defensores de las utopías sociales, desde la utopía antigua de Platón (2006a) hasta las utopías modernas de Robert Owen (1982), Francois Fourier (1989) y Henri de Saint-Simon (1960), pasando por las utopías medievales y renacentistas de Thomas More (2007) y Tommaso Campanella (2006).

²⁵ Como afirma Walzer (1993, p. 171), la de Marcuse es una crítica de lo que “comúnmente se denominaría éxito económico y político”: es una crítica de la sociedad del bienestar, de la afluencia, de la abundancia, por las consecuencias que esas situaciones tienen en la consciencia de los hombres y mujeres. En opinión de Walzer, se trataría en Marcuse de la defensa de una “consciencia desdichada” (p. 173). No acordamos del todo, ya que Marcuse no busca la desdicha, más bien lo contrario: hemos visto que para él el objetivo ulterior de la teoría y la práctica crítica como “insatisfacción” con el presente es alcanzar la verdadera “felicidad”. Además, el comentarista erra profundamente al confundir sociedad del bienestar o de la abundancia con el bienestar y la abundancia de todos: está claro que en la sociedad de su época había más bienestar que antes o que después, pero

que “pone de manifiesto” las posibilidades para la humanidad que han sido “amenazadas y sacrificadas” pero que subyacían “desde el primer momento” en sus propias “categorías”. Para lo cual, en su análisis del “presente”, la teoría crítica está especialmente atenta a las potencialidades de “futuro” y en su estudio de procesos actuales observa sobre todo las tendencias del porvenir²⁶. Así, inspirada en su propia “perseverancia incondicionada”, apunta a un fin que sólo puede ser alcanzado en la “lucha social”, y lo hace oponiendo a lo “ya alcanzado” lo “aún no alcanzado”, y que por eso está siempre “amenazado” —de no poder llegar a alcanzarse, a pesar de su deseabilidad y de su factibilidad— (Marcuse, 1967, p. 86-88). En efecto, la “liberación de la humanidad” implica la conservación de ciertas “antiguas verdades” y no sólo la construcción de algo nuevo. Para Marcuse, la fuerza de lo que era y ha dejado de ser puede ayudar a que el ser humano, en el futuro, sea “algo más” que un sujeto “utilizable en el proceso de producción de la sociedad de clases”. La teoría crítica, así, se dirige no sólo contra las relaciones de producción específicamente capitalistas, sino contra toda forma de producción que “domine al hombre en vez de estar dominada por él” (p. 92-93).

Casi treinta años después, cuando luego de tiempos muy oscuros vuelven épocas más propicias, en 1964 sale publicado el ya mencionado libro de Marcuse *El hombre unidimensional*. En el capítulo “2. El cierre del universo político”, se indaga en la idea de que las “fuerzas liberadoras” de la historia futura se desarrollan siempre primero “dentro” de la sociedad establecida en el presente —así, la burguesía emergió en el sistema feudal, el proletariado en el sistema capitalista, etc.—. La clave en el presente sería entonces buscar la “negación” de la sociedad industrial avanzada, en su propio interior... o quizás ya no, o no solamente. Como vimos con anterioridad, Marcuse localiza los nuevos antagonismos fundamentales que puedan fomentar la revolución social un poco en el centro del sistema —en los países del Norte— y otro poco en la periferia —en los movimientos del Sur— (Marcuse, 1985, p. 53). Es que a veces, la utopía presenta su imagen más clara en la otredad del sistema, que, sin embargo, es tan producto suyo como su mismidad. Así, las naciones “subdesarrolladas” son resultado del mismo capitalismo global que las desarrolladas.

En el capítulo “4. El cierre del universo del discurso”, Marcuse relata el predominio creciente, en las sociedades industriales avanzadas, de un lenguaje “unificado” y por sobre todas las cosas “funcional”, en oposición al lenguaje dialéctico motorizado por la teoría crítica. Se borra, con dicha unificación lingüística, la importante “tensión” entre el “es” y el “debería ser”, entre apariencia y esencia, entre actualidad y potencialidad. Efectivamente, una perspectiva crítica del capitalismo tardío hace del “universo del discurso” un universo “bidimensional”, siendo una dimensión la positiva: la concreta, la real, y la otra, la que sólo se presenta por la negativa pues aún no existe: la abstracta, aunque posible. Al eliminar esa tensión, el mundo discursivo se vuelve cada vez más “unidimensional”, perdiendo sus

de ningún modo éste llegaba a todos: piénsese si no en los países en guerra o del Tercer Mundo, o incluso en los grupos marginados del centro mismo, todos productos directos del bienestar del Primer Mundo. Esto es lo que Marcuse muestra, con lo cual queda desterrada la interpretación que hace este comentarista de su obra como llevando por lema “cuanto mejor, peor” (p. 176).

²⁶ En opinión de Feenberg (2005, p. XV), la noción de “potencialidad” en Marcuse presenta la ambigüedad de una doble tradición: por un lado, se nutre de su concepción marxista, sobre la cual ya venimos trabajando; y por otro, de su tendencia “estético-existencial”, la cual será desarrollada en profundidad en dos trabajos aún no publicados: uno sobre la estética y otro sobre la erótica (Fraga, 2022; 2023).

herramientas para la crítica de la sociedad contemporánea (Marcuse, 1985, p. 127)²⁷. Desde la mirada de Marcuse, existe todo un “exceso de significado” que el lenguaje unidimensional no logra -ni quiere- abarcar. Esto señala la “forma limitada e incluso engañosa” en que el lenguaje corriente de la modernidad se supone que permite “experimentar” los “hechos”. Asimismo, esto señala el “carácter acomodaticio” de una forma de pensamiento que reduce la conceptualización universalizable a palabras con “referentes” particulares y “objetivos”. Así, toda teoría —y con ello, toda práctica también— debe “alinearse” a lo existente, porque la “expresión” humana misma pasa a ser mero, por así decir, “recuento” de lo dado de antemano (Marcuse, 1985, p. 136-138). Por el contrario, la teoría crítica busca captar, con su lenguaje bidimensional, no sólo lo que existe sino lo que existió y lo que podría existir. Como siempre, el objetivo ulterior a alcanzar es “la mejor vida para el hombre en tanto hombre, con respecto a la esencia del hombre” que, cada vez más, parece estar perdiéndose (1985, p. 157).

En el capítulo “8. El compromiso histórico de la filosofía”, Marcuse propone entonces la creación de una lingüística y de una filosofía del lenguaje diferentes. En su opinión, la lingüística contemporánea opera interpretando conceptos en términos de una “mente empobrecida y condicionada”, la del supuesto “hombre común”. Al hacerlo, trabaja con “intenciones reducidas y expurgadas”, y con “realidades reprimidas y conformistas”. Lo mismo sucede con la filosofía del lenguaje habitual. Marcuse muestra cómo autores de renombre como Willard Quine (1961), rechazan la posibilidad misma de que el lenguaje lógico de cuenta de las “entidades posibles” además de las “entidades reales”. Su justificación para tal desproporcionada reducción de las capacidades mentales y comunicativas humanas viene dada generalmente por el supuesto “desorden” que causaría el “campo demasiado abierto” de un “universo superpoblado”. Con esto, lo que se elimina son las posibilidades mismas de imaginar y expresar “alternativas” —por ello mismo críticas— a ese universo pre-dado (Marcuse, 1985, p. 244-245). Pero nuestro autor sugiere la creación de una lingüística que trabaje con conceptos, intenciones y realidades ampliadas, completas, liberadas y críticas, es decir, analizando e intentando comprender toda la potencialidad del lenguaje humano, y con ello, de la acción humana (1985, p. 237). Lo que Marcuse busca es rescatar la idea de la humanidad como creadora de “proyectos históricos”, teniendo en cuenta que el concepto de proyecto implica justamente una proyección más allá del presente, más allá de lo dado y no la reproducción en el tiempo de las lógicas preexistentes (p. 252).

Un lustro después, en 1969 Marcuse publica otro de sus libros, *Un ensayo sobre la liberación*. En la “Introducción”, reconfirma su posición de que la “teoría social” fue siempre la encargada de analizar a las sociedades existentes en función de sus capacidades para identificar

²⁷ Según Benhabib (1986, p. 166), la teoría de la unidimensionalidad marcusiana es tan “totalizante” como la “falsa totalidad” que busca criticar, pues parece no haber nada de ese universo para rescatar. En este sentido, podría decirse que la teoría crítica marcusiana se ubica “por fuera” del “continuum de la historia”, pues busca acabar con la dominación temporal desde un punto “fuera del tiempo” (p. 178). Algo similar sostiene Offe (1969, p. 84-85) cuando afirma que la teoría de Marcuse rompe con el “modelo constructivo de la continuidad histórica”, pues dicha continuidad “pervertiría la teoría crítica, la haría inmanente” y, en ese sentido, otra parte más del universo establecido. O en palabras de Haug (1969, p. 53), “la teoría crítica llega de fuera frente al todo y se opone a él como lo totalmente otro”. Empíricamente, sin embargo, muchos comentaristas le han objetado por el contrario a la teoría de la unidimensionalidad el exagerar la integración social y minimizar las tendencias divergentes. Entonces, no sólo ambos cuestionamientos se contradicen entre sí, sino que ninguno capta algunas de las sutilezas del planteo de Marcuse. Por un lado, el autor sí rescata ciertos elementos del mundo existente -ciertas prácticas contraculturales como la autoeducación o el amor libre-; por otro, justamente al señalar esas resistencias está mostrando que el universo no está tan absolutamente integrado o cerrado.

posibles tendencias que guíen a futuros alternativos. A partir de una “inferencia lógica” respecto de las situaciones existentes, una teoría crítica debería entonces poder definir ciertos “cambios institucionales” en tanto “prerrequisitos” para la “transición” hacia un “estado más avanzado” de desarrollo humano. Más avanzado, aquí, quiere decir más racional, más equitativo, más liberado y menos destructivo. La teoría crítica siempre intentó hacer todo esto, pero con la limitación autoimpuesta de no “aventurarse” más allá de las tendencias efectivamente observables. Sin embargo, para el día de hoy, es decir, ya, en ese momento, nuestro autor creía que está allanado el terreno para que la teoría crítica por fin se aventure “más lejos”, en lo que hasta ayer era considerado “especulación utópica” (Marcuse, 1969, p. 3). Cinco años más tarde, ya en la década siguiente, Marcuse pronuncia en 1974 una conferencia en Frankfurt (ha podido retornar temporalmente a Alemania), titulada “Teoría y *praxis*”. La teoría, para Marcuse, tiene una “cualidad anticipatoria”: basada en el análisis de la sociedad existente, proyecta las prácticas posibles para alcanzar una sociedad diferente; ésta es una de las cualidades críticas de la teoría, porque busca remontar y revalorizar lo “bloqueado” y lo “desvirtuado” pero plausible. Pero esta es también la cualidad “abstraída” de la teoría, consecuencia de una “realidad mistificada” y de una “experiencia mutilada”, como las que priman en el capitalismo tardío²⁸.

Por otro lado, la teoría tiene una “base empírica”, constituida por las condiciones y tendencias existentes y observadas, que deben poder ser “demostrables”. Ahora bien, esta demostrabilidad de las tendencias observadas no es lineal, de hecho, puede ser muy difícil mostrarla en las condiciones materiales e ideológicas dadas de la sociedad industrial avanzada, con la hegemonía ideológica de los medios masivos que alegan todo el tiempo en oposición a estas tendencias (Marcuse, 1983, p. 27-28). En efecto, sin cierto grado de fantasía, de imaginación en una palabra, en utopía, la teoría marxista no puede ser el hilo conductor de una *praxis* diferente. En particular, Marcuse se refiere a la utopía de un “trabajo solidario con la satisfacción de la vida”, y de una “economía orientada al fin de la penuria y la explotación”, nuevas formas del ser social que darían a su vez lugar a una forma de la consciencia social, ya no funcionalista —típica del capitalismo industrial—, sino potencialista²⁹ (1983, p. 39).

Por otro lado, es preciso abrirse, afirma Marcuse, a que el “centro de gravedad” del “potencial socialista revolucionario” del momento pueda emerger en una espacialidad distinta a la esperada por la teoría marxista tradicional, por ejemplo, en el llamado Tercer Mundo. En efecto, ya hacia finales del siglo XX, era cada vez más claro que la gran “contradicción” del sistema capitalista era su creación, manutención, y necesidad de otros “mundos”; ya que el “Segundo” mundo, el socialista, se parecía cada vez más al “Primero”, capitalista; y la

²⁸ En el “Prólogo” de 1964 a la compilación de artículos titulado *Cultura y sociedad*, Marcuse sostiene que la teoría crítica presenta un costado “triste”, “preocupado”, casi podríamos decir nostálgico o incluso romántico, en su indicación de lo “desaparecido”, de lo que podría haber sido y no fue. Pero también, paralelamente, presenta un costado “esperanzado”, “promisorio”, ilusionado con lo que aún pueda ser, con el porvenir (Marcuse, 1967, p. 9).

²⁹ Respecto de la cuestión del trabajo, en 1958 Marcuse había publicado un libro, *El marxismo soviético*. En el capítulo “11. Los principios de la moral comunista”, Marcuse observa que mientras la teoría marxista occidental establece una distinción fundamental entre trabajo como autorrealización y trabajo como enajenación, la teoría marxista soviética no admite esa doble posibilidad para el trabajo. Para ella, el trabajo es siempre “bueno”, al punto de que su definición misma del ser humano es la del trabajador, y la del individuo es la del que trabaja para su sociedad. De esta manera, la ética soviética elimina en la teoría una parte de la realidad, la del trabajo que en lugar de desarrollar las potencialidades del hombre y la mujer las coarta, y que por otro lado parecía ser una realidad bastante cotidiana dentro de un régimen que somete lo subjetivo a lo objetivo y lo individual a lo colectivo constantemente (Marcuse, 1984a, p. 241-245).

contradicción se va reduciendo al “Tercero”, “subdesarrollado” y periférico. Porque sólo las grandes contradicciones como aquella permiten dar grandes “impulsos” a la “evolución crítica” del sistema (Marcuse, 1983, p. 42-43). Entonces, es tarea de la teoría no sólo abrirse a los elementos que, por ejemplo, en el Tercer Mundo se hallen y que, como en la cultura de los pueblos originarios signifiquen “cooperación” en lugar de dominación, “emancipación” en lugar de represión, “solidaridad” en lugar de explotación, etcétera, sino también quitarles a estos elementos su actual “velo utópico”, dándoles definiciones nuevas, que permitan llevarlas a la práctica de manera cabal (p. 45)³⁰. Porque además del mundo fáctico, es preciso transformar, como “presupuesto” de lo anterior, el “mundo conceptual”, “iluminando” así tanto la “estructura de lo establecido” como el “horizonte de su metamorfosis” (p. 47-50). De este modo, puede decirse que, con los logros técnicos de la humanidad ya desde mediados del siglo XX, la utopía del bienestar para todos ha llegado a su fin³¹.

A modo de conclusión

Luego de realizar un pormenorizado rastreo de los conceptos de revolución y utopía en la extensa obra de Marcuse, podemos concluir que su propuesta singular de teoría crítica de la sociedad contemporánea pendula entre ambos. Ahora, podemos sistematizar las definiciones de estos conceptos, teniendo en cuenta sus matices a lo largo de los diferentes textos y períodos, viendo de qué modos se vinculan la revolución y la utopía desde su perspectiva. En los años veinte prima una concepción de acto revolucionario entendido como el ejemplo máximo de acto histórico. Partiendo del estar afectados por lo angustioso de la vida, los sujetos se comprometen con la búsqueda de una forma de vida desalienada. Así, sólo una desautorización del pasado puede permitir el pasaje revolucionario de una existencia caída a una existencia auténtica.

En los años treinta se inicia una transición de la noción de revolución hacia la de crítica. Aunque todavía se habla de la necesidad de una lucha histórica que termine con la miseria de las masas y provea bienestar para todos, el eje está puesto en la oposición entre dogma y crítica. Por un lado, está la realidad del fascismo o realismo heroico-popular, con su carácter irracional, místico, naturalizador, conservador y jerárquico; por otro lado, la teoría crítica, que es racionalista, materialista, cuestionadora, transformadora e igualitarista. Es una lucha más abstracta, entre esencialismo y dialéctica, entre reacción y apertura, entre repetición y dinámica, entre reproducción y motilidad, entre pasado y futuro, entre actualidad y potencialidad. Aquí, el antagonismo y la contradicción son los principales motores de la historia.

³⁰ En opinión de Seoane (2000, p. 31), Marcuse defiende un “tipo de acción social” muy específico a lo largo de toda su obra, el cual puede denominarse “acción social emancipadora”. Según el comentarista, este tipo de acción debe entenderse, en términos de la tipología weberiana (Weber, 2002), como una forma especial de la “acción racional con arreglo a valores”, pues, efectivamente, la emancipación va tras ciertos valores a los que busca alcanzar guiada por la razón.

³¹ En realidad, como señala Misseri (2015, p. 215), habría que distinguir entre una utopía particular —de la cual puede decirse que ha llegado a su fin, al volverse realizable—, y el “pensamiento utópico” en general, el cual nunca puede llegar a su fin, ni es deseable que lo haga, como el propio Marcuse sostiene en otros trabajos. Así, en el caso particular de la utopía del bienestar material para todos, ella habría pasado a ser una “topía”, es decir, una posibilidad con indicios localizables (p. 217).

A su vez, en los treinta aparece por primera vez la noción de utopía. Se concibe que la felicidad terrenal es alcanzable gracias a los logros técnicos de la humanidad, si ellos se utilizan para reorganizar las relaciones materiales de existencia. La teoría crítica protesta, es constructivista, está insatisfecha y es obstinada: esto la hace aparecer como utópica. Pero también es utópica porque presenta la imagen de una sociedad alternativa, estudiando las posibilidades incumplidas (veladas, negadas, reprimidas, olvidadas) que opone a una realidad limitada, motivando así la lucha social.

Las siguientes conceptualizaciones se despliegan en los años sesenta. En este momento se incentiva la examinación de la condición humana del presente, de sus posibilidades de desarrollos alternativos y se fomenta la trascendencia de los hechos en función de los valores. La inferencia lógica de potencialidades latentes según el estado de cosas observado puede ahora aventurarse más allá de lo observable, hacia la especulación utópica. En paralelo, la anterior revolución es ahora nombrada subversión, lo cual requiere de una educación para el cuestionamiento y la transformación que vaya a contrapelo del sentido común presentado en los medios de comunicación de masas.

En efecto, frente a un estado de cosas en que domina un lenguaje unidimensional, funcional y una realidad restringida a lo que ya es, se trata de fortalecer un lenguaje bidimensional, potencial y una realidad ampliada a lo que fue y puede ser. Es preciso mantener el inconformismo, apoyándose en todo el exceso de significado que no entra en lo existente, para dar forma a proyectos históricos entendidos como proyección de ir más allá de lo que hay. De este modo, pueden llegar a formarse constelaciones prerrevolucionarias (levantamientos minoritarios) e incluso luego constelaciones revolucionarias (levantamientos masivos). Porque la observación de tendencias discordantes con lo dominante genera esperanza en un orden social alternativo: en vez de una democracia de súbditos, se vuelve a creer en una democracia de soberanos.

En los setenta retorna la reacción contrarrevolucionaria, que puede adoptar una forma débil —que mantiene la institucionalidad democrática, pero con una opinión pública de derecha— o una forma fuerte —fascista: autoritaria, dictatorial o totalitarista—. Frente a ello, el llamado es a pasar de las prácticas contraculturales privatizadas (retraimiento individualista) a la protesta pública (colectivización de la contracultura). Para esto, el modelo puede ser la rebelión popular típica de la periferia del sistema mundial, que une desde intelectuales hasta campesinos. Sólo así se vuelve plausible alguna utopía, llamada ahora trascendencia empírica: se trata de crear una organización social más justa y libre aquí y ahora. También, la utopía es pensada como recolección: como alienación de la alienación, como retorno a los demás y a la naturaleza, lo cual requiere que a la rebelión política clásica se la combine con una rebelión de los instintos y de las sensibilidades.

En los años setenta, queda claro que la revuelta debe hibridar espontaneidad más organización, resistencia frente a la violencia más pacifismo. Para esto, es indispensable la cualidad anticipatoria de la teoría respecto de la práctica: al proyectar realidades desvirtuadas, subvaloradas, bloqueadas, mutiladas. La observación sumada a la imaginación puede permitir iluminar el horizonte de metamorfosis de lo real e impulsar así una evolución crítica del sistema.

Referencias

- Agustín. (2010). *Confesiones*. Gredos. (Obra original publicada ca. 397-398 A.C.E.)
- Aristóteles. (1973). *Del sentido y lo sensible / De la memoria y el recuerdo*. Aguilar. (Obra original publicada ca. 348-322 A.C.E.)
- Benhabib, S. (1986). *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of critical theory*. Columbia University. (Obra publicada 1896).
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria*. Cactus. (Obra original publicada 1896).
- Bolívar Meza, R. (1998). Herbert Marcuse: una biografía intelectual. *Iztapalapa*. (44) 53-68.
- Campanella, T. (2006). *La ciudad del sol*. Akal.
- Cohn-Bendit, D. (1969). *Le Gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*. Seuil. <https://doi.org/10.3817/0369003138>
- Cristobo, M. (2015). Marcuse y Habermas en torno a la técnica: elementos para un debate. *Ludus Vitalis*, 23 (43), 301-326.
- Feenberg, A. (2005). *Heidegger and Marcuse. The catastrophe and redemption of history*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203489000>
- Fourier, F. M. C. (1989). *El nuevo mundo industrial y societario*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada 1829).
- Fraga, E. (2022). Teoría crítica de la corporalidad. Aportes clasificatorios de Herbert Marcuse, Bialakowsky. *Clasificaciones sociales y reclasificaciones sociológicas*, Dedalus.
- Fraga, E. (2022). Capítulo 7b. La teoría estética crítica de Herbert Marcuse. En *Arte y naturaleza. Entre romanticismo y teoría crítica*, en proceso.
- Habermas, J. (1984). Ciencia y técnica como ideología. En *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos.
- Haug, W. F. (1969). El todo y lo completamente otro. Contribución a la crítica de la trascendencia revolucionaria pura. Habermas, J. (eds.), *Respuestas a Marcuse*. Anagrama.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada 1808)
- Hegel, G. W. F. (1988). *Filosofía del derecho*. Edhasa. (Obra original publicada 1821)

- Hegel, G. W. F. (2013). *Ciencia de la lógica*. Las Cuarenta. (Obra original publicada ca. 1812-1816)
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta. (Obra original publicada 1927)
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Amorrortu. (Obra original publicada ca.1932-1941)
- Hume, D. (1945). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Losada. (Obra original publicada 1748)
- Jay, M. (1973). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus.
- Kant, I. (1961). *Crítica de la razón práctica*. Losada.
- Kant, I. (2004). *Crítica de la razón pura*. Tecnos. (Obra original 1781)
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio*. Tecnos. (Obra original 1790)
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. University of California. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-17583-3>
- Kierkegaard, S. (2012). *La época presente*. Trotta. (Obra original 1846)
- Magnet Colomer, J. (2019). Dialèctica, temporalitat i historicitat en els escrits primerencs de H. Marcuse, *Enrahonar*, 62, 79-97. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1222>
- Mansilla, H. C. F. (1983). La crítica de Herbert Marcuse a la racionalidad instrumentalista y su recepción por corrientes izquierdistas, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 22 (56), 63-71.
- Marcuse, H. (1965a). El anticuamiento del psicoanálisis. En *Ética de la revolución*. Taurus.
- Marcuse, H. (1965b). Tolerancia represiva, Marcuse, H, Wolff, R. y Moore, B. En *Crítica de la tolerancia pura*, Editora Nacional
- Marcuse, H. (1967). *Cultura y sociedad*. (Obra original ca. 1934-1938.)
- Marcuse, H. (1968a). *El fin de la utopía*. Siglo Veintiuno. (Obra original publicada 1967.)
- Marcuse, H. (1968b). On the concept of essence. En *Negations. Essays in critical theory*. Beacon. (Obra original publicada 1936.)

- Marcuse, H. (1969). *An essay on liberation*. Beacon.
- Marcuse, H. (1970). *Ontología de Hegel*. Martínez Roca. (Obra original publicada 1970.)
- Marcuse, H. (1971). *Pour une théorie critique de la société*. Denoël/Gonthier. (Obra original publicada 1966.)
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and revolt*. Beacon.
- Marcuse, H. (1973). *Studies in critical philosophy*. Beacon. (Obra original publicada ca. 1932-1969.)
- Marcuse, H. (1975). *Temas candentes de hoy*. Emecé.
- Marcuse, H. (1978). *Schriften I*. Suhrkamp. (Obra original publicada 1931.)
- Marcuse, H. (1983). *Calas en nuestro tiempo. Marxismo y feminismo, teoría y praxis, la nueva izquierda*. Icaria. (Obra original publicada 1975).
- Marcuse, H. (1984a). *El marxismo soviético*. Alianza. (Obra original publicada 1958.)
- Marcuse, H. (1984b). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Alianza. (Obra original publicada 1941.)
- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Planeta-Agostini. (Obra original publicada 1985.)
- Marcuse, H. (2005). *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska.
- Marcuse, H. y Habermas, J. (1978). *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Universidad Nacional de Colombia.
- Marcuse, H. y Popper, K. (1971). *Herbert Marcuse und Karl Popper, eine Konfrontation*. Kösel.
- Marx, K. (2006). *Manuscritos económico-filosóficos*, Colihue. (Obra original publicada 1844)
- Misseri, L. E. (2015). El pensamiento utópico y las críticas de Popper, Molnar y Marcuse. *Iztapalpa*, 78 (36), 193-219.
<https://doi.org/10.28928/revistaiztapalapa/782015/aot3/misseriel>
- More, T. (2007). *Utopía*. Terramar.
- Navarro, D. S. (1982). Inmanencia positivista y trascendencia crítica en Herbert Marcuse. *Taula: Quaderns de Pensament*, 27-36.

- Offe, C. (1969). Técnica y unidimensionalidad. ¿Otra versión de la tesis de la tecnocracia?, Habermas, J. (eds.), *Respuestas a Marcuse*. Anagrama.
- Owen, R. (1982). *Nueva visión de sociedad*. Hacer.
- Panea Márquez, J. M. (2001). Filosofía como búsqueda de la justicia. A propósito de M. Horkheimer, T. W. Adorno y H. Marcuse. *Contrastes*, 4, 99-112.
- Piccone, P. y Delfini, A. (1970). Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism. *Telos*, 6. <https://doi.org/10.3817/0970006036>
- Platón (2005). *Menón*. Biblioteca Nueva. (Obra original publicada ca. 386-382 A.C.E.)
- Platón (2006a). *La república*. Universidad de Buenos Aires. (Obra original publicada 380 A.C.E.)
- Platón (2006b). *Teeteto*. Losada. (Obra original publicada ca. 369-367 A.C.E.)
- Popper, K. (1962). *La lógica del descubrimiento científico*. Tecnos. (Obra original publicada 1934).
- Quine, W. V. O. (1961). *From a logical point of view*. Harper.
- Reitz, C. (2019). *Ecology and revolution. Herbert Marcuse and the challenge of a new world system today*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429438400>
- Romero Cuevas, J. M. (2013). Crítica inmanente. Sobre el método de la teoría crítica. *Devenires*, 14 (28), 39-64.
- Saint-Simon, C. H. (1960). *Catecismo de los industriales*, Aguilar. (Obra original publicada 1824.)
- Sartre, J. P. (2016). *El ser y la nada*. Losada. (Obra original publicada 1943.)
- Schmidt, A. (1969). Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse. Habermas, J. (eds.), *Respuestas a Marcuse*. Anagrama.
- Schmitt, C. (2006). La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones. En *El concepto de lo político*. (Obra original publicada 1932.)
- Schwan, A. (1968). Moral y política en la sociedad opulenta. En *El fin de la utopía*. Siglo Veintiuno.
- Seoane, J. B. (2000). *Marcuse y los sujetos. Teoría crítica mínima en la Venezuela actual*. Universidad Central de Venezuela.

- Siguán, M. (1968). La vida y la obra de Herbert Marcuse. *Convivium*, 27, 89-101.
- Sotelo, L. (2009). Marcuse. En *Ideas sobre la historia. La escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Prometeo.
- Terrén, E. (1997). Teoría, cultura y revolución. *Sociológica*, 2, 133-160.
- Trotsky, L. (2015). *La revolución permanente*. FV.
- Walzer, M. (1993). La América de Herbert Marcuse. En *La compañía de los críticos*. Nueva Visión.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada 1925.)
- Wiggershaus, R. (2010). *La escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica.
- Wolin, R. (2003). Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas. En *Los hijos de Heidegger*. Cátedra.