

EL CONCEPTO DE FILOSOFIA DE LA ESCUELA DE FRANCFORT Y DE HERBERT MARCUSE

David Sobrevilla.

En el panorama filosófico contemporáneo, una de las tendencias más vivas e influyentes es el neo-marxismo; dentro de él, uno de los grupos más importantes es la Escuela de Francfort y en ésta, uno de sus pensadores más representativos es Herbert Marcuse. Quisiéramos desarrollar el concepto de filosofía de la Escuela de Francfort y de Marcuse en cinco pasos: en el primero explicamos el marco filosófico del problema, en el segundo el concepto de filosofía de la Escuela de Francfort, en el tercero el de Herbert Marcuse, en el cuarto su visión del pasado y presente de la filosofía y en el último planteamos una evaluación crítica del concepto desarrollado.

141

I

Entre 1844 y 1845 escribe Karl Marx "*La Sagrada Familia*", en la que expresó por primera vez la concepción materialista de la historia y entre 1845 y 1856 compuso "*La Ideología Alemana*". En el intermedio entre ambas obras redactó en abril de 1845 en Bruselas las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, publicadas por primera vez por Engels como Anexo a su libro "*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica*". Las tesis son once, han sido agrupadas de diversas maneras y plantean distintos problemas. Nosotros las agruparíamos, siguiendo una sugerencia de Ernst Bloch, primero, en tesis epistemológicas (5,1,3,) que conciernen a la intuición y a la actividad; segundo, en tesis antropológico-históricas (4,6,7,9,10), que atañen a la enajenación, a su causa real y al genuino materialismo; tercero, el grupo que toca la cuestión de teoría y praxis, la prueba y la compren-

sión (2,8), y por último la tesis undécima que da la respuesta a todos los problemas anteriores. Su versión original es a la letra: "Los filósofos sólo han *interpretado* diversamente el mundo, de lo que se trata es de *transformarlo*"; la versión corregida de Engels agrega la conjunción adversativa *pero* a la tesis original introduciendo así una oposición entre sus miembros que era inexistente en la formulación de Marx. Es importante no malentender la frase original interpretándola desde un punto de vista pragmático y relieves, por eso, que para Marx no es una idea verdadera porque sea útil, sino que, al contrario, es útil porque es verdadera. Esto lo reformulaba Lenin manifestando: "La doctrina de Marx es todopoderosa, porque es verdadera", y añadía que ella es la heredera legal de lo mejor del siglo XIX: de la filosofía alemana, de la economía política inglesa y del socialismo francés. Esto significa que la praxis no puede dar ningún paso sin apuntalarse teóricamente y que en verdad no hay ninguna oposición entre la interpretación del mundo y su transformación. Es cierto que Marx ha tenido palabras muy fuertes para con la filosofía, de la que por ejemplo ha dicho en "La ideología alemana": "La filosofía y el estudio del mundo real se comportan entre sí como el onanismo y el amor carnal", pero estas diatribas han estado en realidad dirigidas más bien contra los epígonos hegelianos de su época. En este sentido es necesario recordar que Marx había dicho ya en su "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", de 1844, que no se puede abolir la filosofía sin realizarla, al igual que no se puede realizar la filosofía sin abolirla. Esta negación de la filosofía debe ser pensada, claro está, en forma dialéctica, lo que significa que se refiere a la filosofía anterior, pero no a toda filosofía. Lo novísimo de la filosofía marxista consiste en el cambio radical del fundamento de la filosofía, en su misión proletario-revolucionaria, pero no en que ella ya no sea filosofía. En este curso de ideas hay que relieves de nuevo la *unidad dialéctica* de teoría y praxis para el marxismo y citar

a este respecto de la "Introducción" de Marx ya mencionada las siguientes frases: "La filosofía no puede realizarse sin abolir al proletariado, el proletariado no puede abolirse a sí mismo sin realizar la filosofía". Por último, es necesario mencionar que la perspectiva de la transformación del mundo introducido por la filosofía marxista es el humanismo marxista que considera a la *sociedad* como el lugar en que se realiza la unidad esencial del hombre con la naturaleza.

II

Desafortunadamente, la versión original de Marx de la undécima tesis sobre Feuerbach sucumbió frente a la versión corregida por Engels que dice así: "Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo; pero de lo que se trata es de *transformarlo*"; de modo que una gran parte del marxismo posterior ha entendido que hay una oposición entre teoría y praxis, que debe ser decidida sin lugar a dudas en favor de esta última. Así se ha propiciado el surgimiento del dogmatismo y una negación de la filosofía en forma antidualéctica, porque se pensaba que la interpretación del mundo proporcionada por la filosofía hasta Marx era inalterable y que, por lo tanto, de lo único de que se trataba era de realizarla. Una filosofía luego de Marx sería pues no sólo inútil, sino, aún más, reaccionaria, pues su elaboración sería lograda al precio de "renunciar a la preocupación de transformar el mundo", su costo sería el de "renunciar al esfuerzo difícil, y sin duda ingrato, de buscar los puntos de apoyo posibles de una estrategia revolucionaria y las formas de esta" (Serge Mallet)

143

Una primera reacción contra esta postura se la encuentra en los escritos del joven Lukács. En su artículo "Sobre la cuestión del parlamentarismo" de 1920, Lukács señala que la técnica del partido comunista no puede prescindir de la teoría, porque ésta es uno de los dos polos entre lo que se mueve -el otro es el de la realidad histórica cambiante. Unica-

mente una teoría que pueda fructificar la realidad y ser a su vez fructificada por ella, dice Lukács, puede dar a la táctica comunista su carácter maleable sin que pierda a su vez sus principios; en caso contrario tomarán su lugar la costumbre, el hábito, la rutina, y la táctica se volverá incapaz de ajustarse a las exigencias del instante. Esta situación mediadora entre la teoría revolucionaria y la realidad cambiante es la que permitiría distinguir a la táctica del partido comunista de la táctica de la *Realpolitik*, de la política realista, burguesa. Es menester manifestar que Lenin, todavía vivo a la sazón, descalificó el marxismo de este artículo calificándolo de puramente verbal. Lukács ha profundizado el punto de vista expuesto en este artículo en su célebre libro "*Historia y conciencia de clase*" aparecido en la navidad de 1922 en Viena. Allí expone que teoría y praxis conforman una unidad y que por ello sólo se puede transformar verdaderamente el mundo por una acción *conciente* que involucre ambas. Es suficientemente conocida la crítica de que fue objeto el libro, particularmente por Ladislaus Rudas y por el teórico oficial del partido A. Deborin, como para que me detenga en este punto.

En la misma línea y en cierta forma inspirada por Lukács se mueve la escuela de Francfort, que postula que para transformar el mundo es menester continuar haciendo filosofía en forma de una teoría crítica de la sociedad. La Escuela de Francfort se formó aproximadamente en 1931 al asumir Max Horkheimer la dirección del *Institut für Sozialforschung*, que había sido fundado en 1923 y sus miembros más importantes son, aparte del mismo Horkheimer, sus contemporáneos Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse y el discípulo y continuador más brillante es Jürgen Habermas, que es hoy, sin duda alguna, una de las cabezas más destacadas de la República Federal de Alemania. Programático para el concepto de filosofía de la escuela de Francfort y para su desarrollo íntegro ha sido el artículo "Teoría tradicional y teoría crítica", aparecido por primera vez en 1937 en el

Zeitschrift für Sozialforschung editado en París, donde continuaban su actividad en el exilio los miembros del Instituto, que entre tanto había sido clausurado por Hitler.

Para Horkheimer la teoría tradicional se remonta a Descartes y constituye un sistema deductivo, en el que las hipótesis y sus implicaciones son verificadas por medio de la observación empírica. Los resultados obtenidos son prognosis relativas y explicaciones causales. El ideal de la teoría tradicional es un sistema científico universal, en que se hallan subsumidas las teorías de diferentes disciplinas científicas bajo unos cuantos principios fundamentales.

La teoría tradicional afirma el dualismo de pensar y ser, del entendimiento y la sensación, de la actividad y la pasividad, de la teoría y la práctica. La meta de la transformación de la realidad social con ayuda de la teoría le es ajena: la teoría es aquí puramente contemplativa. El sujeto del esfuerzo intelectual es caracterizado por los conceptos de *lógos* y de *Geist* y este sujeto es presentado como el creador del Universo. La actividad del científico resulta hipostasiada en una actividad objetiva e independiente.

145

Frente a la teoría tradicional, la teoría crítica de la sociedad postula que el proceso de investigación no existe por sí, sino que solo se da dentro del marco de la sociedad y que únicamente puede ser explicado dentro de una conexión dialéctica; que el sujeto de la investigación no es el espíritu puro, sino el científico que, según el principio de la división del trabajo, asume funciones necesarias y vigorosamente determinadas dentro de la sociedad burguesa. Que el mundo objetivo no es una suma de hechos que puedan ser aprehendidos y registrados a partir de una postura epistemológica neutra, sino que es un producto social. En realidad la praxis histórica ha mediado entre el sujeto y el objeto mucho antes de convertirse en el tema de la reflexión. Los datos de los sentidos son

doblemente preformados: a) por medio del carácter social del objeto percibido y b) por medio del carácter social del sujeto percibiente. Ahora bien, la actividad social significa precisamente la praxis.

Es por eso que no se puede separar la ciencia de la vida, el pensamiento de la acción y tampoco las oraciones descriptivas de las prescriptivas. La división entre el trabajo material e intelectual se halla condicionada por el proceso histórico de reproducción de la vida humana en lucha contra la naturaleza. La teoría crítica conceptúa que no sólo el pensar como tal sino también su orientación y meta y la estructura del mundo objetivo se apoyan en el trabajo humano. La separación dogmática entre las premisas lógicas e históricas de la investigación procura pasar por alto una teoría como la postulada por Horkheimer, que ha hecho su objeto del hombre como productor de todas las formas históricas de vida.

146

La teoría crítica obra movida conscientemente por el interés en la organización racional de la totalidad social. Este interés se torna relevante en las categorías económicas y políticas y tiene que ser puesto en claro por esa organización y legitimado por las tendencias históricas del desarrollo social. Es por esto que la teoría crítica no puede contentarse con funcionar dentro del sistema existente de la división del trabajo. El conocimiento crítico de las categorías que dominan la vida social conlleva simultáneamente su condena. "La razón", dice Horkheimer, "no puede llegar a ser transparente a sí misma, mientras los hombres obren dentro de un organismo irracional".

La estructura lógica de la teoría crítica viene determinada por su intención. En algunos casos es más compleja que la estructura de la teoría tradicional, porque la teoría crítica se ve a sí misma y a sus fines sobre el trasfondo de la sociedad. Su contenido es la descripción de la sociedad actual en la perspectiva anticipatoria de su emancipación. Ella permanece

inafectada por el carácter pragmático de la teoría tradicional resultante del trabajo profesional útil socialmente. La teoría crítica tiene que justificar permanentemente sus propios problemas y sus diferenciaciones y adecuar flexiblemente su estructura interna a su objeto. La conexión conciente que se mantiene entre sus juicios teóricos sobre la sociedad y la praxis histórica, da lugar a su cambio permanente.

La teoría crítica no construye un sistema estático, sino que se comprende como el intento de aplicar el saber acumulado en la teoría tradicional a la totalidad social con el fin de organizarla racionalmente, como su propósito inmanente exige. Así lleva hasta el fin lo que en el idealismo clásico alemán se halla puramente entendido: relacionar los hechos aparentemente últimos con la producción humana.

En el mismo artículo y en un Anexo también de 1937, Horkheimer ha explicado porqué la teoría crítica de la sociedad, que como acabamos de exponer tiene que mantenerse a distancia de la teoría tradicional en forma de la filosofía precedente, debe mantener también su diferencia de la sociología o de la pura teoría económica. Esta diversidad radica en el carácter auténticamente filosófico de la teoría crítica que le impide extraviarse en la ruda praxis, perder de vista el condicionamiento histórico de los conceptos que maneja y, sobre todo, olvidar que su fin no puede estar delimitado por las formas de vida precedentes o actuales sino por el desarrollo pleno del hombre.

147

III

El mismo año de 1937 Herbert Marcuse publicó un artículo en el *Zeitschrift für Sozialforschung* con el título de *Filosofía y Teoría Crítica* en el que adhería a las ideas del primer Horkheimer. Es importante exponer brevemente las razones de esta adhesión, en primer lugar porque realmente pocas veces ha propuesto Marcuse tan claramente su concepción de la

filosofía, y es sólo ella la que nos permite comprender a fondo sus obras más difundidas como son *Eros y Civilización* y *El Hombre unidimensional*; y, en segundo lugar, porque esas razones con ser lo suficientemente cercanas a las de Horkheimer como para permitirnos adscribir a Marcuse a la escuela de Frankfurt, son sin embargo diversas, de modo que nos permiten reconocer la peculiaridad de la posición de Marcuse y comprender por qué se apartaron en los últimos años el ala de la escuela formada por Horkheimer y por Adorno, que comenzaron a hablar de lo Absoluto en forma de "Lo otro", del ala constituida por Marcuse y por Habermas, que se ha mantenido fiel a su rechazo inicial de toda trascendencia.

Para Marcuse, los dos grandes momentos en la teoría crítica de la sociedad son: la preocupación por la felicidad del hombre y la convicción de que esta felicidad sólo puede ser alcanzada por el cambio de las condiciones sociales. En cuanto la razón haya sido realizada la filosofía carece de objeto.

148

Las grandes tareas del hombre son así: la realización de la razón, que es la categoría filosófica más alta y la posibilidad suprema del hombre y del ente; la libertad, que es la forma de la razón y que no se opone a la necesidad sino que constituye más bien su verdad; y, por último, la felicidad, que sólo se logra por el desarrollo pleno del hombre. Marcuse está por eso contra la organización irracional, que la sociedad capitalista avanzada de nuestros días ha adoptado y contra la libertad abstracta que postula, pero subraya a la vez que sin libertad y felicidad el mayor aumento de la producción y la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción, que el marxismo soviético ha conseguido, no conducen a superar las viejas injusticias.

La teoría crítica se distingue en primer lugar de la filosofía tradicional, sea del idealismo o del positivismo. Pero existe apreciables diferencias entre estos

movimientos para Marcuse: mientras el idealismo no ha postulado sus fines a partir de las tendencias existentes, pero ha expresado su protesta ante el orden existente aunque sea interiorizándola (con lo que el hombre ha quedado librado de hecho a la no-verdad de lo existente), el positivismo ha desarrollado el culto de los hechos, esto es, el fetichismo de lo dado.

La teoría crítica se diferencia también de la sociología del saber. Esta está interesada en la no-verdad de la filosofía precedente; en cambio, la teoría crítica considera que pese a ser abstractos, y justamente por ello, los conceptos de la filosofía tradicional contienen un momento de verdad que es preciso rescatar. Asimismo, se distingue de la sociología empírica, pues trasciende el estudio de lo empírico para trazar la imagen de una futura sociedad justa.

En tercer lugar, la teoría crítica es diversa del puro economismo, porque el elemento filosófico que hay en ella la obliga a no separar lo político de lo económico y a no pensar que la única meta del desarrollo sea el aumento del nivel de vida. En la teoría crítica hay una pretensión a la totalidad en la explicación del hombre y del mundo a partir del ser social.

149

En otro lugar ha expuesto Marcuse que la teoría crítica de la sociedad niega la existencia, pero no por razones más o menos externas sino porque ha acogido en sí lo más esencial de la tradición idealista y materialista: la dialéctica, cuyo rasgo más destacado no cree Marcuse como Lukács que sea la totalidad, sino la negatividad. Empero, para Marcuse ni Hegel ni Marx habrían llevado lo suficientemente lejos la dialéctica; el primero, porque habría quedado preso de la positividad de la razón y del progreso y el segundo, porque no habría radicalizado lo suficiente el concepto del tránsito a un nuevo estadio histórico, esto es, la ruptura con el pasado, porque no habría

construido la diferencia cualitativa en la dirección del progreso en la misma teoría.

El segundo concepto que junto con el de la negatividad es central para la teoría crítica de la sociedad dentro del pensamiento de Marcuse es el de la posibilidad real, concepto que al igual que Lukács ha tomado de Hegel y que éste mismo había aplicado en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Hegel distingue en su "Lógica" entre posibilidad formal, la reflexión-en-sí como identidad abstracta, que algo no se contradiga en sí mismo; y la posibilidad real, la reflexión referida a las determinaciones, circunstancias y condiciones de algo, es decir, la multiplicidad existente de condiciones que se refieren a una cosa. Para Marcuse no se trata de negar simplemente la realidad del capitalismo avanzado, que es irracional, represivo y enajenante, sino de afirmar al mismo tiempo otra sociedad que sea racional, libre y feliz, porque actualmente está dada su *posibilidad real*. Naturalmente, mirada desde el sistema existente, dice Marcuse, esta sociedad anticipatoria tiene que parecer utópica, porque niega el orden dado; pero en cambio, considera desde las ideas revolucionarias desarrolladas por la filosofía tradicional y afirmadas por la teoría crítica de la sociedad es perfectamente realizable y aún más: urgente de realizarse.

150

Frente a los intereses existentes, interesados en desacreditar la posibilidad real de otra sociedad, la obstinación es elevada por la teoría crítica a una auténtica cualidad del pensamiento filosófico, y frente al horizonte infinito de posibilidades delineado por la fantasía, ella postula el ejercicio de la imaginación, cuyas fronteras están circunscritas en sentido riguroso por el grado de nivel técnico alcanzado. Esta revaluación de la imaginación, señala Marcuse, no significa descuidar el carácter científico de la teoría. Es cierto que la teoría crítica ha abandonado la tarea de elaborar simplemente los resultados de las ciencias; pero ello se debe a que advirtió que éstas cometían la

falta de someterse a las relaciones de dominio existente, por lo que sus resultados resultaban viciados. En este sentido, la cientificidad no es nunca una garantía de la verdad, y mucho menos cuando ésta se halla contra los hechos existentes y más allá de ellos. Pero esto no significa, obviamente, que la teoría crítica haya renunciado al rigor. Marcuse termina su ensayo sobre *Filosofía y teoría crítica* diciendo que ésta está unida a las verdades del pasado, en tanto ellas la hacen conciente de las posibilidades para las que la situación histórica ha madurado, que han sido puestas a buen recaudo en los conceptos económicos y políticos de la teoría crítica.

IV

En relación al pasado y al presente de la filosofía, Marcuse se ha ocupado especialmente con la filosofía de la esencia, con el tránsito de la filosofía idealista a la teoría de la sociedad y, por último, con buena parte de la filosofía contemporánea.

151

Marcuse ha escrito *sobre el concepto de la esencia y su historia* en un largo artículo publicado en el *Zeitschrift für Sozialforschung* en 1936. Este es un concepto fundamental, afirma, presente constantemente en toda la literatura filosófica. En el ámbito del pensamiento griego y medieval, el concepto de esencia tiene claros rasgos ético-críticos y no constituye un puro problema del conocimiento. Para Platón, la esencia es el modelo al que las cosas deben ajustarse. En Sto. Tomás, las esencias son las puras posibilidades de las cosas y las existencias le vienen dadas únicamente por Dios. La preocupación crítica es acá menor, pero no llega a desaparecer.

Esto sucede al comienzo de la modernidad que es el inicio también de la era burguesa, cuando el problema de la esencia se torna sólo un problema gnoseológico. En Descartes la esencia se plantea en forma trascendental-subjetiva, pero el sujeto resulta a su vez un individuo abstracto que plantea las funciones forma-

lizadas en la metafísica teológica en términos de dominio racional de la naturaleza de acuerdo con las posibilidades del ser. No es casual que en Descartes se hallen interrelacionadas las teorías de la subjetividad y la filosofía mecánica, la geometría analítica y el tratado sobre las máquinas. En Kant la dependencia del individuo de los hechos resulta paradójicamente acrecentada, contra su afán de salvar el conocimiento a priori, pues una de las dos fuentes de conocimiento es la sensibilidad y sin ella no es posible construir la experiencia. Al final de la era burguesa, Husserl da un último paso y con la reducción fenomenológica busca excluir toda "mundaneidad" de la consideración de las esencias. Estas representarían únicamente la invariabilidad de las múltiples variaciones. La posibilidad ya no es la fuerza tendiente a examinar la realidad pura: pertenece sólo a la imaginación pura. El destino de la burguesía se revela, pues en su filosofía. No obstante el peso de esta tradición, Marcuse cree que es posible recuperar el concepto de esencia y él lo ha tratado de hacer con el concepto hegeliano de posibilidad real -que vendría a corresponder a la *dynamis* aristotélica aproximadamente- que ya hemos mencionado.

152

El sistema hegeliano representa para Marcuse el puente entre la vieja forma de la teoría crítica, esto es, la filosofía, y su nueva forma, o sea la teoría de la sociedad. El concepto fundamental elaborado por la clase burguesa para dar una solución crítica a sus problemas sería el de la razón, que está caracterizado por no ser un concepto necesariamente anti-religioso, por no estar restringido de por siempre a un orden previamente dado, por ser universalmente válido, y, por lo tanto, por fundar la unidad de lo múltiple no sólo del mundo natural sino también del histórico-social y por ser su sujeto necesariamente libre para actuar racionalmente y para poder dominar el mundo natural.

El gran descubrimiento hegeliano es, para Marcuse, la

dialéctica que consiste para él como ya hemos anotado, en la negatividad. Debido a la pretensión a la totalidad que posee la razón, Hegel habría roto con la tendencia a la interiorización y habría buscado lograr la realización de la razón en las instituciones sociales. Es así como habría emprendido una discusión con la realidad social y política y habría llevado a la filosofía hasta el umbral de su propia negación; pero, por haber traicionado los principios de su propia filosofía, que le imponían la negación de lo existente, y por haberse acomodado a la situación imperante, y en razón además de las premisas ontológicas de su sistema, no habría podido llegar a una teoría crítica de la sociedad.

Este paso lo habría dado Marx, cuya dialéctica plantea la totalidad de la sociedad de clases. La negatividad que se halla en sus contradicciones y que determina cada uno de sus contenidos es la negatividad de las relaciones de clases. La negatividad incluye además la naturaleza, pero sólo en tanto ésta ingresa en el proceso histórico de la reproducción social y lo condiciona. En la interpretación de Marcuse, la teoría consiste según Marx en la conciencia de una praxis que apunta a la transformación del mundo. La teoría acompañaría a la praxis en cada momento, en tanto analiza la situación cambiada y formula correspondientemente sus conceptos. La praxis acompañaría a la verdad y no a la inversa. Este absolutismo de la verdad sería lo que distingue a la teoría crítica de la sociedad inaugurada por Marx de todas las formas de positivismo o de la sociología burguesa.

El carácter esencial del positivismo es, según Marcuse, aparte de su postura antimetáfsica, la orientación del pensar por los hechos y la postulación de la experiencia sensible como lo supremo en el conocimiento. La filosofía de la ilustración había asegurado que la razón puede regir el mundo y que los hombres están en la situación de cambiar sus formas de vida al obrar sobre la base de sus conocimientos y capa-

ciudades. El positivismo se opone a esta tendencia y buscaría de legitimar la sociedad burguesa y el autoritarismo propiciando lo irracional en la filosofía.

También la sociología empírica tiene un profundo rasgo antifilosófico. Comte habría tratado de hacer de la sociedad el objeto de un campo de investigación independiente. La sociología rechazaría deducir las valoraciones sociales y las leyes que las rigen, según Marcuse, de la esencia del sujeto humano y también de criterios como los de razón, libertad y derecho. Estos últimos conceptos aparecen para ella, aún más, como no científicos. El método sociológico estaría orientado a descubrir los hechos observables y a establecer las generalidades empíricas que se dan en ellos. Por oposición a la concepción dialéctica, que miraba en el mundo una totalidad negativa y que es por esto profundamente crítica, el método sociológico sería hondamente neutral, en tanto intenta ver la sociedad como la física a la naturaleza.

154

Dentro de la filosofía contemporánea, Marcuse ha polemizado con el existencialismo del primer Sartre, con la filosofía analítica del lenguaje coloquial y con el marxismo soviético. Del existencialismo elogia Marcuse que pese a ser construido sobre el trasfondo del absurdo no se entregue al irracionalismo, sino que intente la búsqueda de la libertad y de la felicidad del hombre en un mundo en que no hay esperanza, sentido, progreso y porvenir. La falla esencial de *"El Ser y la Nada"* le parece a Marcuse el abismo entre los conceptos de una ontología que en el fondo es correcta y los de la existencia, censura que posibilita postular la absoluta libertad del hombre, pese a que pueda hallarse encadenado. Esta falla tendría su origen en que, pese al estilo dialéctico de Sartre y al gran papel que juega en su filosofía la negación, sus conceptos no serían a la postre dialécticos. Por otro lado, la concretización del hombre no puede ser descrita con el concepto de individuo.

En “*El hombre unidimensional*” ha presentado Marcuse la filosofía analítica del lenguaje coloquial como la filosofía por excelencia unidimensional. Para Marcuse, el análisis de las expresiones coloquiales que se orientan por los usos cotidianos no nos puede llevar a resultados correctos. Esto, porque en razón de que el lenguaje refleja las relaciones sociales, es menester previamente una crítica de la sociedad; porque al igual que la sociedad también el lenguaje está sometido a un cambio histórico, por lo que es necesario tomar en cuenta anteladamente este hecho y porque en la sociedad capitalista avanzada el lenguaje está sometido a prácticas manipulativas que invalidan los resultados obtenidos por un análisis de los usos cotidianos. Pero tampoco el análisis de las expresiones *filosóficas* puede orientarse por los usos cotidianos, porque las expresiones filosóficas son antagónicas a las habituales en razón de ser anticipaciones utópicas y porque van más allá de la realidad fácticamente dada.

Por último, Marcuse ha dirigido una profunda crítica al marxismo soviético fundándose en que éste no ha desplegado lo suficiente la fuerza de la negación de la dialéctica y no ha podido desarrollar un modelo que constituya una auténtica alternativa al capitalismo. Esto se puede ejemplificar con un examen de la moral soviética que parece una copia de la ética occidental: los valores del tradicionalismo occidental -la responsabilidad, el amor espiritual, el paternalismo, el celo, la honestidad, el amor al trabajo, etc.- parece que se hubiera volcado en la ética del marxismo soviético.

155

V

La concepción de la filosofía de la escuela de Frankfurt y de Marcuse nos parece profundamente positiva en cuanto ha acentuado la función social que la filosofía tiene, frente a otras concepciones que, como la de Heidegger, rechazan dicha función. En mi opinión esta es una tarea auténtica y central de la filosofía. Por mi parte pienso que se la puede des-

componer concretamente en el análisis de las condiciones de una vida humana digna del hombre, en el desenmascaramiento de los distintos obstáculos que se oponen a esta tarea, en el desarrollo de alternativas para la situación existente y en la reflexión sobre el planteo de una praxis política.

156

En cuanto a una crítica a la concepción de la filosofía de la escuela de Frankfurt y de Marcuse se la puede plantear a varios niveles. Por ejemplo, existe una crítica a Marcuse que no toca sus planteamientos realmente, sea por desconocimiento, incompreensión o mala fe. No puede verbigracia señalarse que Marcuse no tiene en cuenta las contradicciones existentes en el seno de la sociedad capitalista avanzada, porque es precisamente él quien ha sostenido que la presencia de dichas contradicciones constituyen un problema; tampoco puede apuntarse que Marcuse no ha considerado la situación global del imperialismo, porque es justamente él quien ha indicado que esa situación no puede seguirse comprendiendo de acuerdo a los conceptos tradicionales, sino que deben desarrollarse nuevos conceptos para aprehenderla y, por último, aunque esta enumeración podría seguir, mucho menos puede argumentarse que Marcuse no ha verificado empíricamente sus planteamientos, pues la razón para no haberlo hecho se encuentra en que él no desea reproducir por medio de la verificación empírica la situación existente, sino antes bien negarla en nombre de una alternativa que ha desarrollado. Una crítica menos superficial objeta sus interpretaciones de Hegel, de Marx o de la filosofía analítica; pero esta crítica tampoco toca a la larga a las ideas centrales de Marcuse, pues, como decía Ortega respecto de una interpretación de Hegel, no se trata de extender a un filósofo un certificado de aplicación escolar. En realidad, una crítica a la concepción de la filosofía de la escuela de Frankfurt y de Marcuse sólo puede plantearse desde otra concepción de la filosofía. A este respecto, nosotros estaríamos de acuerdo con el segundo Horkheimer, con Bloch y con Kolakowski en
