

LA VIDA Y LA OBRA  
DE HERBERT MARCUSE

*Convivium*, 1968, 27, 89-101.



El brusco descubrimiento y exaltación de Marcuse como una de las claves de la crisis contemporánea es uno de los fenómenos más notables de nuestro tiempo.

En junio de 1967, algunos periodistas, al informar sobre los disturbios universitarios de Berlín, aseguraron que los estudiantes protestarios llevaban en sus chaquetas un librito de Marcuse, *La tolerancia represiva*, con el mismo entusiasmo con que los guardias rojos de Pekín agitaban los Pensamientos de Mao. Así llegó al gran público por primera vez el nombre de Marcuse. Surgido de la nada como un meteoro, en apenas año y medio se ha colocado en el centro de la atención mundial.

Pero a pesar de esta brusca popularidad o precisamente a causa de ella continúa siendo un desconocido. Nadie entre los que citan sus textos y discuten sus ideas, sean apologistas o detractores, parece saber nada de él. Como un ser mítico se nos presenta sin pasado ni futuro ni contornos apreciables. La verdad es que Marcuse es un hombre de carne y huesos con una personalidad muy precisa y una historia accidentada que conviene conocer para entender su pensamiento y su popularidad actual.

Herbert Marcuse nació en Berlín en el año 1898 en el seno de una familia de la alta burguesía; familia judía pero plenamente germanizada, como era frecuente en la Alemania imperial. Y a pesar de que la mayor parte de su vida ha transcurrido en América, conserva muchos de los rasgos que atribuimos al berlinés típico: refinado en sus gustos y modales, con estampa de gran señor, es al mismo tiempo de una simpatía contagiosa. Gran conversador, habla un alemán delicioso, sorprende por la agilidad de su pensamiento. Pero en una discusión es un adversario temible, no sólo porque domina la ironía y el sarcasmo sino también porque es capaz de cóleras rápidas que descubren la faceta apasionada de su carácter. Y a los 70 años mantiene una asombrosa vitalidad.

Era poco más que un adolescente cuando empieza la guerra, en la que participa como soldado. Los años de su juventud coinciden con la derrota de Alemania, la disolución del orden imperial, el fracaso del intento revolucionario y el caos económico que llevó hasta el hundimiento total de la moneda. Pero son también los años de la extraordinaria ebullición intelectual de la Alemania de los años veinte, años para los que el calificativo de revolución cultural estaría mejor aplicado que en ningún otro caso. Es entonces, y concretamente en Berlín, cuando se fraguan ideas revolucionarias que han agitado Europa hasta nuestros días y algunas de las cuales sólo ahora han descubierto sus mayores posibilidades. El arte abstracto y el cine expresionista, el teatro social y la arquitectura integral, la teoría radical de la revolución y otras tantas cosas más a cual más moderna, todo surge y se agita en esta

Alemania sacudida por la crisis y al borde de la miseria cuando el mero subsistir es problemático.

Una vez desmovilizado, ingresa en 1919 en la Universidad de Berlín, y después del fracaso de la revolución con la que había simpatizado se traslada a Freiburg. Allí encuentra como profesor a Husserl y también a Heidegger, que hace sus primeras armas como docente. Se licencia en 1922 y, después de pasar unos años en Berlín trabajando en una editorial, regresa a Freiburg para iniciar una carrera académica al lado de Heidegger, que acaba de ser nombrado catedrático. Su primer trabajo con vistas a la habilitación que no llegará a alcanzar se titula *Aportaciones para una fenomenología del materialismo dialéctico*.<sup>1</sup> Su pretensión es combinar el método fenomenológico con la dialéctica en la perspectiva del hombre concreto, el *Dasein* heideggeriano.

Su simpatía por el marxismo y su insistencia en mantener las categorías de la historia en la situación del hombre concreto le alejan progresivamente de Heidegger y le acercan a la obra de Hegel, que estudia a fondo. Con otros jóvenes filósofos de orientación marxista —Fromm, Adorno, Horkheimer— se incorpora al recién fundado Instituto de Investigación Social del que Horkheimer asume la dirección. Son años de intensa actividad intelectual y de trabajo en equipo. El grupo se propone un replanteamiento del marxismo en términos filosóficos y sociológicos. En la vertiente filosófica resulta capital el que por este tiempo se publiquen por primera vez los manuscritos de Marx anteriores a 1848, que arrojan nueva luz sobre las raíces hegelianas del marxismo. Marcuse es de los primeros en explotar esta nueva vía de interpretación del marxismo (*Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico; Sobre la fundamentación filosófica del concepto económico del trabajo*, etc.). En la vertiente sociológica, el grupo se orienta al análisis crítico de la idea de autoridad, y Marcuse participa en este análisis (*Autoridad y familia en la sociología alemana hasta 1933*).

En pocos años, Marcuse ha escrito un conjunto importante de estudios, algunos de los cuales sólo aparecerán años después en París, y un libro voluminoso *La ontología de Hegel y los fundamentos de la teoría de la historicidad*. Su nombre empieza a ser conocido en los círculos intelectuales y valorado o rechazado según las preferencias políticas. La tensión en la vida pública alemana está alcanzando niveles insoportables.

En 1933, cuando tiene 35 años y está a punto de habilitarse como profesor, se produce la subida de Hitler al poder. Su estancia en la Universidad se hace imposible y, como otros tantos compañeros de origen judío, y entre ellos todos sus compañeros de Instituto, emprende el camino de la emigración. Después de una corta temporada en Ginebra y París llega en 1934 a los Estados Unidos y se incorpora al Instituto de Investigación Social de la Universidad de Columbia (Nueva York) que acoge la mayor parte del grupo de Freiburg.

1. Una bibliografía de Marcuse, de casi un centenar de títulos puede verse en un apéndice del libro: Jürgen Habermas (ed.) *Antworten auf Herbert Marcuse*. Editorial Suhrkamp, Frankfurt, 1968.

A esta bibliografía hay que añadir al menos el artículo: *El futuro del arte*, publicado en *Neues Forum* y reproducido en *Convivium*, nº 26.

Allí, en el ambiente tranquilo de un campus universitario tan distinto del que acaba de dejar, prosigue durante varios años el trabajo que ha emprendido. Fruto de estos años de reflexión es un libro: *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theorie* (Razón y revolución, Hegel y el nacimiento de la teoría social), en cierto sentido el más importante de los que ha escrito (1ª edición 1941; 2ª edición 1954; 3ª edición alemana 1962) y el único que no está publicado en español.

Como su título indica, se trata de un estudio sobre la filosofía de Hegel y sus repercusiones, un libro estrictamente técnico, de historia filosófica, o de filosofía social si se prefiere, escrito en un lenguaje riguroso y de no fácil lectura. Pero por debajo de su rigor científico late una motivación política y personal. ¿Cómo es posible que el sistema de Hegel, del que parte el marxismo como él mismo se ha esforzado en aclarar, se prolongue en el fascismo que avanza peligrosamente por Europa y amenaza con destruir su cultura?

De esta reflexión personalmente comprometida surgen varios temas que van a tener gran actualidad en los años sucesivos. Por un lado, la insistencia en la evolución de Hegel y la valoración de sus escritos de juventud —el Hegel revolucionario—. Por otro, el entronque entre este Hegel y el punto de partida de Marx; no se trata de decir que Marcuse haya descubierto estos temas, pero sí de señalar que en la querrela de los dos Marx y en las discusiones sobre el humanismo marxista la obra de Marcuse ocupa un lugar distinguido y de la primera hora.

Cuando el libro de Marcuse se publica, el mundo ya está otra vez en guerra. Es la guerra contra Alemania en nombre de la democracia, guerra en la que los Estados Unidos son aliados de Rusia. Marcuse ingresa con otros miembros del Instituto en la Oficina de Servicios Estratégicos del Departamento de Defensa como colaborador científico, y acabada la guerra pasa a una oficina similar asesora del Departamento de Estado. Esta colaboración dura hasta 1950.

Por este tiempo, la sociedad americana descubre el hecho ruso que pronto se va a convertir en su obsesión, y las Universidades se aprestan a responder a esta curiosidad a nivel científico. Marcuse, que ya ha cumplido los 50 años, vuelve a incorporarse a la Universidad de Columbia, ahora en el Instituto Ruso, que acaba de constituirse. Poco tiempo después, se traslada a un centro parecido en Harvard, el Instituto de Investigaciones sobre Rusia, donde permanece hasta 1955.

Fruto de esta ocupación con el tema ruso será otro libro, *Soviet Marxism, a critical analysis* (El marxismo soviético, un análisis crítico), que tardará un par de años en publicarse (1ª ed., 1958; 2ª ed., 1961; 1ª ed. francesa, con modificaciones, 1963; 1ª ed. castellana, 1967).

*El marxismo soviético* es, efectivamente, y como indica su nombre, un análisis crítico, lúcido y preciso, de la deformación del marxismo en el Estado soviético, y un análisis hecho desde dentro, desde la propia doctrina marxista. Pero debajo de su objetiva serenidad hay también una postura personalmente vivida: la acusación al comunismo ruso por haber traicionado las ideas marxistas en aras de la productividad y la eficacia.

En los años en que escribe este libro, Marcuse ya no es el filósofo desterrado que ha encontrado en una Universidad americana la tranquilidad necesaria para terminar una obra empezada en Alemania. Lleva casi veinte años viviendo en Estados Unidos, hace tiempo que se ha nacionalizado americano, pero no en balde su filosofía parte de una preocupación revolucionaria.

Las deficiencias de la sociedad americana le son cada vez más visibles. Y la propia política americana toma una dirección que no sólo no le gusta, sino que personalmente le hace la vida incómoda. Empieza la época del anticomunismo a palo seco y de la hostilidad a los intelectuales, que va a culminar en la "caza de brujas". Marcuse, intelectual de izquierda y además marxista, *rara avis* en la izquierda intelectual norteamericana, ha de dejar Harvard y puede considerarse muy contento de encontrar una universidad provinciana —Brandeis en Massachussetts— que lo acoja (1955).

Pero el enfrentamiento crítico con la sociedad americana empezado mucho antes tiene otra consecuencia más importante para su obra que el obligarle a cambiar Harvard por la oscura Brandeis. Insistiendo en meditar sobre Hegel y Marx corre el riesgo de terminar en un marxista de gabinete, en lo más opuesto a su carácter, en un puro erudito. Pero para enfrentarse críticamente con la sociedad americana, las categorías marxistas en las que hasta ahora se ha movido resultan escasamente útiles. La represión y la alienación del hombre concreto americano no se dejan caracterizar por el esquema de Marx. Ante esto, Marcuse, como otros marxistas alemanes trasplantados a Estados Unidos, como Adorno y Fromm, sus amigos de antiguo, se inclina hacia la psicología, el "talón de Aquiles del marxismo", como un día la calificó Erich Fromm.

Marcuse renueva su colaboración en los estudios de Adorno sobre el autoritarismo, que desembocarán en el célebre libro *La personalidad autoritaria*, pero el enfoque psicométrico que los preside no puede satisfacerle. Como Fromm, se siente más atraído por el camino que ha abierto Freud para la investigación del hombre y se propone fecundar el marxismo con el freudismo. *Eros and Civilization* es el resultado de este intento. (*Eros y Civilización, una investigación filosófica sobre Freud*, 1ª ed., 1953, ed. castellana: México 1965, ed. catalana, Barcelona 1968).

Con *Eros y Civilización* estamos ya lejos del meticuloso rigor de los estudios sobre Hegel y de la crítica interna del marxismo soviético. Aquí Marcuse expone a Freud para tomar partido frente a él y para proponer una nueva interpretación del hombre. De Freud acepta su teoría de los instintos y de la represión que le ofrece una imagen del individuo humano y de sus posibilidades de alienación, mucho más rica y amplia que el marxismo. Pero se revuelve contra el carácter de fatalidad que tiene la represión en Freud, para quien toda educación —y por tanto la propia historia de la humanidad— es forzosamente represiva, y toda evolución, a través del sentimiento de culpabilidad y la necesidad de justificarse, acaba en una nueva represión. Es justamente la creencia en este mecanismo fatal que cree haber descubierto lo que ha llevado a Freud a acentuar la importancia del "instinto de muerte" en su sistema.

Marcuse descubre y denuncia sin ambages el carácter reaccionario del

fondo del pensamiento de Freud, y afirma frente a él la posibilidad de una liberación radical de toda represión, la posibilidad de una rotura total con la historia.

Esta actitud frente a Freud no resulta, como es fácil suponer, de la meditación de su sistema —cualquier partidario de Freud puede hacer grandes reparos a la exposición que de él hace Marcuse—, sino de la evolución de sus ideas sobre la sociedad, como se revela claramente en su apéndice a la segunda edición de *Razón y Revolución*. En agudo contraste con el contenido y con el estilo del propio texto, este apéndice es una profesión de fe política, casi un manifiesto. La sociedad industrializada montada sobre el poder organizado y dirigida al consumo es represiva por esencia, y la versión rusa del marxismo, en la medida en que ha adaptado este sistema y este objetivo, es igualmente alienante. Pero la vieja utopía de la liberación radical del hombre no ha muerto y es más urgente que nunca. En nombre de ella lo hemos visto oponerse a Freud. Ideas parecidas se encuentran en su prólogo al libro de Dunayevskaya, *Marxism and Freedom* (Marxismo y Libertad, 1958) y en otros artículos.

A partir de ahora, Marcuse va a dedicarse a su tarea, coordinar y fundamentar sus ideas sobre el carácter represivo de la sociedad contemporánea, aclarar sus causas, demostrar su posible superación. Tarea urgente porque su protagonista se acerca ya a los 60 años.

Resultado de estas reflexiones es un nuevo libro: *The One Dimensional Man* (El hombre unidimensional, 1ª ed. americana, 1955; 1ª ed. en castellano, México; 1ª ed. en catalán, Barcelona 1968).

Sin pretender resumir aquí el contenido de un libro que hoy está en todas las manos, sí voy a intentar, desde un punto de vista crítico, relacionarlo con la evolución intelectual de su autor y señalar los problemas en que desemboca. El libro tiene en realidad dos vertientes, correspondientes a las dos partes en que se divide. La primera —la sociedad unidimensional— reúne materiales sociológicos recogidos en fuentes muy diversas y todos interpretados en una misma dirección: los excesos de la propaganda creando nuevas necesidades, la utilización de la psicología y la sociología al servicio de los poderes constituidos, la banalización del sexo a través de su exaltación, las contradicciones de la democracia, las miserias de la sociedad del bienestar, todo desfila en rápida sucesión envuelto en una misma denuncia: el hombre reducido a una sola dimensión, alienado en una sociedad que no conoce otros valores que la eficacia y el poder. El *hombre unidimensional* es esencialmente la obra de un moralista. Y si a cada uno de sus argumentos se le pueden hacer múltiples objeciones el efecto de conjunto no queda desvirtuado. Marcuse habla de problemas muy reales, y su crítica da en el blanco de una sociedad enferma.

En la segunda parte —el pensamiento unidimensional— Marcuse se propone aclarar las raíces intelectuales de la sociedad instrualizada. Aquí se mueve en un terreno que le es mucho más familiar —el de la crítica filosófica— y la discusión gana en profundidad.

La raíz inmediata de nuestra sociedad es, por supuesto, la ciencia dirigida a la técnica. La técnica ha dado al hombre occidental un dominio asom-

broso de la naturaleza, que le permite, al menos en teoría, la satisfacción de todas sus necesidades materiales. Pero esta ciencia nacida de la voluntad de poder ha logrado este dominio a base de reducir toda la realidad a una sola dimensión: la cantidad. Esta reducción, a su vez, sólo es posible a partir de la renuncia a la metafísica —a la filosofía en sentido propio— y sus sustitución por el positivismo. En esta perspectiva no hay más verdad que la científica. La verdad del hombre se reduce al conocimiento científico de su comportamiento. La bondad y la belleza dejan de tener relación con la verdad y desaparece toda idea de finalidad en la interpretación de la realidad. Así, la realidad, y con ella el hombre, son plenamente analizables, pero dejan de tener sentido.

La última raíz de esta reducción la encuentra Marcuse en la lógica formal, que iniciada por Aristóteles culmina en el moderno análisis lógico. La inquina de Marcuse contra todo formalismo recuerda la actitud de Unamuno ante la “cochina lógica”, y no hago esta alusión a humo de pajas. Contra lo que se rebela Marcuse es contra una filosofía que disuelve el deber-ser en el ser y la historia en la naturaleza, contra una filosofía que renuncia a ser ideológica. El que habla así es, por supuesto, un antiguo alumno de Heidegger (curiosamente, hace unas semanas, Gabriel Marcel, en unas conferencias en nuestra Universidad, definía la verdad y la filosofía casi literalmente en los términos de Marcuse en este libro y tomaba frente al positivismo una postura rigurosamente paralela, coincidencia que no habría sorprendido menos a Marcel que a Marcuse). Pero el que habla así es, sobre todo, un viejo marxista y un viejo hegeliano cuyo punto de partida y cuya aspiración máxima al filosofar es precisamente la búsqueda de una dialéctica que sea a la vez razón del ser y del deber-ser, de la teoría y de la praxis, de la naturaleza y de la historia. Romper esta unidad es el peor de los pecados, porque deja sin sentido tanto al hombre como a la historia y con ello a la liberación del hombre en la historia.

La conclusión del libro es clara: ante una sociedad plenamente alienada sólo es posible el rechazo total. Un rechazo que no es irracional porque lo que postula es el redescubrimiento del hombre, ni utópico porque el desarrollo alcanzado por la técnica permite librarle de la dura necesidad de subyugar a la naturaleza para subsistir. Pero que es problemático, porque sólo los que han quedado al margen del sistema —los desheredados— advierten su injusticia.

La insistencia de Marcuse en denunciar las reducciones que hacen posible la técnica despierta la sospecha de que contra lo que se rebela en el fondo es contra la alienación técnica y contra sus manifestaciones en la sociedad industrializada. La sospecha de que el hombre finalmente libre de toda represión —la existencia erótico-estética—, en lenguaje marcuseriano, no sea simplemente sino la vida natural como opuesta a la vida deformada por la civilización. Hay páginas en sus libros, así aquella en que opone la pareja que se hace el amor en un prado a la que se lo hace en un coche, que por el valor simbólico que atribuye a su contraste, de la libertad en un caso, de alienación en otro, pueden muy bien interpretarse en este sentido. Interpretación que haría de Marcuse un “edenista” y le acercaría a algunas de las fuentes más

claras del anarquismo.

Ya sé que Marcuse rechaza expresamente esta interpretación. Si a diferencia de otras épocas hoy puede hablarse en verdad de la liberación del hombre, si la utopía es ya posible es porque la técnica permite la abundancia para todos, bastaría para que esta abundancia fuese efectiva que los hombres distinguiesen entre necesidades reales y artificiales.

Pero esta respuesta tan simple pone en cuestión todo el esquema. Si la satisfacción de las necesidades reales de toda la población implica un alto grado de desarrollo técnico, ¿quién ha de decidir el equilibrio entre el desarrollo técnico y las necesidades auténticas? ¿no supone forzosamente esta decisión un cierto tipo de autoridad y, por tanto, de represión? Más todavía: ¿cómo estar seguros de que una vez desaparecida la unidimensionalidad se mantendrá el desarrollo técnico? Al decir esto no hago sino repetir las objeciones más frecuentes que se hacen a la "utopía posible" de Marcuse. Pero háy preguntas más a fondo.

Cuando Marcuse habla de necesidades reales no se refiere a unas necesidades sólo cuantitativamente distintas de las actuales como podemos considerar que el disponer de una vivienda digna es una necesidad real y el disponer de una vivienda de lujo una necesidad ficticia creada por la sociedad. Aún admitiendo que esto fuera cierto, con ello nos referimos a diferencias cuantitativas distintas. Necesidad de ser libre, de gozar, de ser feliz, necesidad de que el trabajo no sea una sujeción y una alienación, como lo es cuando el trabajo se subordina a un fin externo, sino de que sea un fin en sí mismo, como el juego. Necesidades cuya satisfacción constituye la existencia erótico-estética.

¿Cómo se hará consciente el hombre de que éstas son sus auténticas necesidades? Éste es el punto crítico del pensamiento de Marcuse, y él lo sabe.

Pocos años después, en la discusión que sigue a sus conferencias en Berlín, de que luego hablaré, dirá:

"Con esto ha tocado usted la dificultad mayor del asunto. Su objeción dice que para desarrollar las nuevas necesidades hay que empezar por suprimir los mecanismos que reproducen las viejas necesidades. Para suprimir los mecanismos que reproducen las viejas necesidades ha de existir antes la necesidad de suprimir los viejos mecanismos. *Éste es exactamente el círculo aquí presente y no sé cómo se sale de él*".

El advenimiento de estas nuevas necesidades se puede describir como el aspecto subjetivo de la revolución y a sus ojos es el más importante. "Creo que el desarrollo de la conciencia es hoy de hecho una de las tareas capitales del materialismo revolucionario". En otros pasajes, esta toma de conciencia se califica de "liberación de la conciencia", y en otros, finalmente, esta rotura con las necesidades vigentes en la sociedad actual se define como decisión de la voluntad. Y quizá la conclusión más sensacional en este contexto es que esta decisión que establece el hombre nuevo al convertirse en fuerza histórica puede asimilarse a una dictadura. "Ésta es la cuestión con la que tenemos que enfrentarnos. Se trata de la cuestión de si es posible imaginarse la génesis de estas nuevas necesidades como un desarrollo radical de las nece-

sidades existentes, o si, para liberar estas necesidades, no ha de volver a aparecer una dictadura de la idea, muy diferente desde luego de la dictadura marxiana del proletariado... Ésta es una de las cosas que más me preocupan y que deberíamos discutir en serio". Doy fe de que no propongo aquí una interpretación arbitraria basada en textos secundarios. En uno de los coloquios de Salzburgo he oído, literalmente, a Marcuse, defender la idea platónica de una república regida por filósofos —gobernantes que descubran a los hombres sus auténticas necesidades—.

Volviendo al hilo de nuestra historia, la publicación del *Hombre unidimensional*, con su ataque sistemático a la sociedad americana, resulta excesiva para la Universidad de Brandeis. Su contrato no se renueva.

Así, Marcuse se encuentra a los 64 años sin trabajo y con una fama de intelectual antiamericano bastante pequeña como para no poder esperar vivir de sus publicaciones —de todos sus libros apenas si el último ha tenido una cierta resonancia popular—, pero bastante grande como para que ninguna Universidad desee contratarle.

De esta situación aparentemente sin salida le saca en última instancia una invitación de la Universidad de Berkeley en California, una de las universidades más liberales, por no decir la más liberal de los Estados Unidos.

Es el propio rector, Kerr, renovador de la Universidad y uno de los mayores prestigios de la vida universitaria contemporánea, quien le propone un puesto como profesor.

Marcuse se incorpora a Berkeley en 1964. En diciembre de este mismo año se produce la ocupación por los estudiantes de un edificio universitario, y la proclamación de la Universidad Libre, ocupación que acaba con la intervención de la policía llamada por las propias autoridades académicas. El incidente tiene una extraordinaria repercusión y hay un acuerdo general en considerarlo el punto de arranque de lo que hoy llamamos la revuelta estudiantil.

La ocupación de Berkeley y sus consecuencias posteriores son en efecto altamente significativas en muchas direcciones de las que aquí sólo me fijaré en una: la rotura entre los estudiantes "avanzados" y la universidad liberal. Que el incidente ocurra en Berkeley y bajo el rectorado de Kerr no puede dejar de sorprender. La mayoría de los profesores más o menos liberales condenan la actuación estudiantil. Marcuse les manifiesta su simpatía. Al hacerlo responde a una actitud previa de los estudiantes, que han descubierto en los libros de este recién nombrado profesor una extraordinaria coincidencia. La acusación frontal contra la sociedad establecida que en ellos se contiene y las expresiones de simpatía frente a ciertas formas de insolidaridad juvenil —los *hippies*— coinciden con sus propios puntos de vista. Así, Marcuse, a los 66 años, encuentra a su público. En un escrito publicado entonces: *La tolerancia represiva*, formula nuevamente su pensamiento y atribuye un papel destacado a los estudiantes en la renovación radical que propugna.

Durante el verano siguiente, Marcuse participa como invitado en las *Conversaciones sobre Humanismo*, que desde este año se celebran anualmente en Salzburgo. Desde los lejanos tiempos de su emigración, Marcuse sólo esporádicamente ha visitado Europa, y cada vez el encuentro tiene un sabor

agradulce. De sus viejos amigos, unos han muerto y otros han desaparecido. Él es uno de "los que se ha quedado en América". Él, por su parte, encuentra Europa y en primer lugar su Alemania natal excesivamente americanizada, incluso en su vida intelectual y cultural. Se ha convertido en un extraño en su propia tierra.

No por mucho tiempo. Este verano tendrá consecuencias inmediatas en Europa. Un editor berlinés publica un librito en el que recoge *La tolerancia represiva* y otros dos ensayos que le acompañan en la edición americana, y titula el volumen *Kritik der reinen Toleranz* (Crítica de la tolerancia pura, Berlín 1966). Los estudiantes radicales lo acogen con entusiasmo.

He dicho ya que *La tolerancia represiva* fue escrita a raíz de los acontecimientos de Berkeley. La sociedad del bienestar es una sociedad tolerante mientras se respete su alienación —sus reglas de juego—; mientras se actúa así es indiferente a que se defienda el bien o el mal, la verdad o la mentira. Pero cuando se atacan estas reglas de juego, cuando se pone al descubierto su alienación, entonces revela su fondo intolerante. Por otra parte, la liberación de la represión no es posible sin lucha, lucha que hay que sostener en nombre del hombre. Desde este punto de vista, el bien es distinto del mal; la verdad, de la mentira; la libertad, de la esclavitud, y defendiendo los valores positivos del hombre hay que ser intolerante.

Frente a la tolerancia represiva, la intolerancia liberadora podría ser el lema. Y los que han de llevar esta lucha son, por un lado, los que han quedado al margen de los beneficios del sistema y mejor advierten su injusticia y el subproletariado de los países desarrollados, las minorías oprimidas, como los negros en América, y, sobre todo, los pueblos subdesarrollados. Y también los que formando parte del sistema son más conscientes de ella, los intelectuales en general, y especialmente los estudiantes.

Los estudiantes de Berlín están especialmente preparados para recibir este mensaje. Al terminar la guerra, la vieja y gloriosa Universidad de Berlín que fundara Humboldt ha quedado en la zona de ocupación rusa, y al cabo de un tiempo una parte de los estudiantes, cansados del control ideológico que allí se ejerce, ha promovido la creación de una nueva Universidad libre. Luego ha venido la separación de las zonas y el muro, y la Universidad libre se ha convertido en la Universidad oficial del Berlín occidental, pero con unos estatutos —el llamado "modelo berlinés"— que dan a los estudiantes mayor participación en su gobierno que en ninguna otra universidad. La cercanía del muro debe asegurar sus sentimientos democráticos. Pero el tiempo todo lo cambia y los estudiantes de Berlín se han ido separando cada vez más de la política de Bonn. Los conflictos con las autoridades académicas y gubernamentales son cada vez más frecuentes, y cuando se produce la gran coalición y el partido socialista entra en el gobierno, la rotura con el sistema político establecido se consume. Cuando los estudiantes se lanzan a la protesta se encuentran moralmente aislados. No les queda más que manifestar violentamente su oposición.

A primeros de junio del 67, una ruidosa manifestación de protesta contra la presencia del Sha de Persia es brutalmente reprimida por la policía. Un estudiante resulta muerto. El movimiento estudiantil se cohesiona y se

extiende, y al mismo tiempo toma conciencia de su aislamiento —incluso los intelectuales más a la izquierda se muestran reticentes— y se pregunta por sus objetivos. El ambiente es de gran excitación. Dos semanas después, Marcuse llega a Berlín.

Por una curiosa circunstancia, su visita coincide con la de Adorno, su compañero de juventud y de emigración, que desde hace años dirige el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt y que tiene un extraordinario prestigio como representante del marxismo crítico. Los estudiantes revolucionarios se burlan ruidosamente de él y le recomiendan que vuelva a sus investigaciones. Adorno regresa a Frankfurt sin haber logrado hablar.

La visita de Marcuse, en cambio, transcurre en olor de multitudes. Tres mil estudiantes se apretujan en el Aula Magna y muchos más no pueden entrar para oír una conferencia e intervenir en una discusión que dura varias horas. Lo mismo ocurre en otras dos conferencias y en varios debates públicos. Y aunque las discusiones son a veces muy vivas, es evidente que Marcuse y los estudiantes berlineses están embarcados en la misma nave y tienen las mismas preocupaciones. Rudi Dutschke —“Rudi el Rojo” para la prensa— cabeza visible de la agitación, se muestra identificado con los puntos de vista de Marcuse.

Esta visita tiene una consecuencia inesperada. El nombre de Marcuse pasa de la noche a la mañana al centro de la actualidad europea. El hecho, literalmente sensacional, tiene una explicación sencilla. La opinión pública alemana está desconcertada por la agitación estudiantil berlinesa y por la gravedad de los incidentes que allí ocurren, y hace tiempo que reclama una explicación. En toda Europa hay una preocupación parecida avivada por los disturbios repetidos en todas las universidades y que será llevada al paroxismo por las jornadas de mayo en París. Y he aquí que la explicación está al alcance de la mano: es el pensamiento de Marcuse.

Abre la marcha *Der Spiegel* con una larga entrevista difundida a los cuatro vientos. Siguen periodistas y revistas de todas clases. Inmediatamente los editores. Se adquieren los derechos de sus últimas obras y se traducen rápidamente en todos los países de Europa occidental. A lo largo de 1968, cada edición es un *bestseller*. Incluso el texto de las conferencias y de los debates de Berlín, transcrito de una cinta magnetofónica y sin elaborar, se publica como libro: *Das Ende der Utopie*, y antes de un año aparece en inglés, francés, italiano y español (*El final de la Utopía*, Berlín 1967; Barcelona 1968).

Así el hombre que en 1919 vivió y sufrió la derrota de la revolución obrera en Alemania se nos presenta cincuenta años después como el profeta y el símbolo de la revolución estudiantil.

¿Hasta qué punto es esto cierto? Es perfectamente fácil comprobar que la mayoría de los que han escrito sobre la revuelta estudiantil en Francia, tanto si la justifican como si la condenan, citan el nombre de Marcuse o se refieren a sus ideas. Y no hablo de una pintoresca versión rusa que alude a una posible conexión de Marcuse con la CIA y a un supuesto complot para torpedear a la vez la política antiamericana y las conversaciones de París.

Frente a esta unanimidad está el que Cohn Bendit, el líder estudiantil

de las jornadas de mayo, ha afirmado repetidas veces que ni él ni ningún estudiante francés había leído a Marcuse antes de mayo. Lo que es perfectamente verosímil, si se tiene en cuenta que las primeras traducciones francesas de Marcuse han aparecido después.

Claro que los estudiantes franceses recibieron su impulso ideológico de los berlineses y éstos sí lo han leído. Pero todavía esto no basta para zanjar la cuestión, porque habría que recordar que *La tolerancia represiva* fue escrita a raíz de los incidentes de California. Antes, Marcuse hablaba más bien de los *hippies* que de los estudiantes revolucionarios.

La cuestión así planteada tiene tan poco sentido como la del huevo y la gallina. El hecho cierto e importante es que Marcuse, partiendo de una situación parecida a la del estudiante en nuestra sociedad —la insatisfacción del intelectual ante el sistema establecido en la sociedad del bienestar—, acierta a formular su insatisfacción y su protesta en unos términos que son aceptados por los líderes estudiantiles como justificación a su rebelión.

Pero una cosa es justificar una rebelión y otra darle unos objetivos y una estrategia. Leyendo *El final de la Utopía* queda claro que Marcuse está decididamente al lado del movimiento estudiantil, mientras que los intelectuales de izquierda que intervienen en los debates le oponen muchas reservas. Y, por supuesto, otros, que no están presentes, como Habermas, que fue hace pocos años uno de los inspiradores del movimiento estudiantil y del que en el curso de los debates se cita su opinión de que el movimiento corre el peligro de derivar hacia un fascismo de izquierda. Pero también queda claro que entre Marcuse y los estudiantes que intervienen en los debates dista de haber unanimidad de criterio y que ciertas preguntas de éstos quedan sin contestar.

Las objeciones estudiantiles se refieren en primer lugar al contenido de la utopía. Ya en esta discusión de 1967 se escuchan reproches a una utopía definida sólo negativamente. Pero se refieren sobre todo a cuestiones de estrategia y de táctica revolucionaria, cuestiones que para los estudiantes de Berlín se han convertido en candentes desde que han renunciado a constituir un movimiento político.

¿Hay que mantener el carácter no violento de la protesta o hay que optar por la violencia? (La protesta berlinesa ha sido no violenta hasta el verano de 1967 aunque esta postura tiene ya muchos contradictores como se advierte en el debate que sigue a la conferencia de Marcuse, en otoño la lucha contra la prensa de Springer se lleva bajo la consigna “violencia contra las cosas pero no contra las personas”, y en octubre de 1968 se producen los primeros ataques deliberados a personas en un encuentro con la policía). ¿Qué objetivos tiene la “provocación” y la “contestación permanente” de la sociedad constituida? ¿Qué ventajas ofrece esta contestación frente al peligro muy real de una reacción adversa de la opinión pública y un endurecimiento del autoritarismo? ¿Cómo se pasa de la provocación a la acción revolucionaria? ¿Qué significa la “guerrilla cultural” y la “larga marcha a través de las instituciones” para un movimiento que empieza en la Universidad? ¿Cuáles son las “correas de transmisión” que pueden unir el movimiento estudiantil a la clase obrera y a otros focos potencialmente revoluciona-

rios? ¿Qué lazos de “solidaridad objetiva” y no sólo sentimental pueden existir entre el movimiento estudiantil en las sociedades industriales y la situación oprimida de los pueblos subdesarrollados? Si la situación real del estudiante, especialmente del estudiante técnico, es que se está preparando para ingresar en los cuadros directivos de esta sociedad, ¿cuál es la postura revolucionaria correcta, abandonar la Universidad, intentar mejorarla, intentar apoderarse de ella para desde ella acelerar la revolución? ¿Es cierto que el control de la Universidad —“poder estudiantil” o “Universidad crítica” resquebraja las instituciones sociales y con ello precipita el momento revolucionario? O, por el contrario actuando así se encierra el movimiento estudiantil en una torre de marfil y un callejón sin salida, y lo que hay que hacer, por el contrario, es orientar el movimiento estudiantil hacia su participación en los movimientos obreros y en los conflictos sociales? ¿Qué ocurre con los estudiantes revolucionarios una vez terminados sus estudios? ¿Qué pensar de su tendencia a seguir matriculándose para continuar encuadrados en el movimiento estudiantil? ¿No demuestra esto su incapacidad de un proyecto revolucionario real?

Éstas son algunas preguntas que los estudiantes de Berlín y de muchas universidades de Europa discuten incansablemente, hasta la extenuación, a lo largo de 1968. El aparente *impasse* a que llegan las jornadas de mayo les da todavía mayor actualidad. Y éstas son las preguntas con que tiene que enfrentarse Marcuse cuando en agosto vuelve a reunirse con los estudiantes berlineses. El público es tan numeroso como el año pasado, pero el clima es sensiblemente distinto. Rudi Dutschke, convaleciente del atentado de que fue objeto, ha perdido su papel central y el movimiento tiene otros líderes. Menudean las preguntas que exigen respuestas concretas. Y Marcuse no tiene inconveniente en definir su posición. Lo ha hecho ya unas semanas antes, cuando en el curso de una entrevista sobre los sucesos de mayo, después de expresar de diversas maneras su simpatía por la cólera estudiantil ha añadido: “pero se trata de una revuelta, no de una revolución”. Sustancialmente ahora viene a decir lo mismo. Los estudiantes han de jugar un gran papel en la toma de conciencia por parte de la sociedad industrial, de sus contradicciones internas. Pero la contradicción fundamental, la “grieta principal” de esta sociedad es su incapacidad para resolver la situación de los pueblos subdesarrollados. Es sólo a partir de esta “grieta principal” que puede ocurrir; es posible que tarde mucho tiempo e incluso que no se produzca nunca, pues en definitiva la historia del hombre es libre, pero lo que no es posible hacer es engañarse con ilusiones.

Con esta toma de posición Marcuse se desprende, quizá con un suspiro de alivio, del título de mentor de la revuelta estudiantil que entre unos y otros precipitadamente le han atribuido. La revolución que predica, la renovación total del hombre en una “utopía posible”, tiene mucho mayor alcance y profundidad pero es también más problemática.

Su última —y sonada— intervención pública ha tenido lugar en septiembre en la reunión anual de los intelectuales marxistas yugoslavos del grupo Praxis. La reunión de este año, conmemorativa del 150 aniversario de la muerte de Marx incluía todos los nombres importantes del marxismo occi-

dental: Bloch, Fromm, Goldmann, etc. En su presencia Marcuse ha repetido su condena al marxismo soviético, ha hecho una crítica especialmente dura del "humanismo soviético" representado por Fromm, ha señalado los límites del movimiento estudiantil y ha expresado incluso sus dudas sobre el experimento yugoslavo. Considero preferible —ha venido a decir— que la propiedad esté nacionalizada como ocurre en los países comunistas, considero más preferible todavía que la gestión de las empresas colectivizadas esté en manos de los obreros como ocurre en Yugoslavia, pero si las fábricas colectivizadas producen el mismo tipo de productos y pretenden satisfacer el mismo tipo de necesidades que las fábricas americanas o soviéticas entonces la revolución está todavía por hacer.

Como se ve, Marcuse no está dispuesto a que nadie eche agua al vino de su utopía. Ésta es su fuerza y también su limitación.

