

¿Oposición sin esperanza? Sobre *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse*

Opposition without hope? About Herbert Marcuse's *One-dimensional man*

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS*

Resumen: En el presente artículo se lleva a cabo un comentario crítico de la “Conclusión” de la obra posiblemente más importante de Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*. Estas páginas finales del libro formulan de manera concentrada las principales tesis filosófico-políticas del pensamiento maduro de Marcuse. Pueden ser abordadas como una especie de mónada del conjunto de su última producción teórico-política, en la que descifrar las líneas de pensamiento fundamentales del último periodo del pensador berlinés. Nuestra intención es favorecer la comprensión y la discusión de este denso texto a la luz de los problemas de nuestra situación actual, tan distinta (pero, en determinados aspectos, tan semejante) a la que analizó Marcuse medio siglo atrás.

Palabras clave: Teoría Crítica, Filosofía Política, Democracia, Emancipación, Herbert Marcuse.

Abstract: This paper delivers a critical commentary to the “Conclusion” of possibly the most important work of Herbert Marcuse, *One-dimensional man*. These final pages of the book formulate the principal philosophical-political thesis of Marcuse's late thought in a concentrated way. I read these pages as a monad of his whole last philosophical-political production, in which the fundamental line of thought of Marcuse's last period can be deciphered. My intention is to encourage the understanding and the discussion of this dense text in the light of the problems of our actual situation, so different (but, in specific aspects, so similar) to the situation that Marcuse analyzed a half century ago.

Key Words: Critical Theory, Political Philosophy, Democracy, Emancipation, Herbert Marcuse.

Introducción

Voy a realizar aquí un comentario crítico de uno de los textos más importantes de Herbert Marcuse, un texto de una significación filosófico-política fundamental en la producción teórica de este autor en el periodo que abarca las décadas de los 60 y 70 del siglo XX. Efectivamente,

Recibido: 18/10/2017. Aceptado: 30/09/2018.

* Dedico este artículo a la memoria de mi apreciado amigo Jairo Escobar Moncada, quien me animó a escribir este texto, pero no ha llegado a verlo acabado.

** Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Alcalá (josemanuel.romero@uah.es). Sus líneas de investigación son teoría del conocimiento, hermenéutica y teoría crítica. De entre sus publicaciones recientes destaca la monografía *El lugar de la crítica* (Madrid, 2016) y la edición del volumen de H. Marcuse *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos 1932-1933* (Madrid, 2016).

la “Conclusión” de *El hombre unidimensional*¹ (1964) es un texto especialmente denso en términos teóricos y, al mismo tiempo, de relevancia decisiva para el significado del conjunto del libro de Marcuse y de todo el pensamiento político maduro de este pensador. Constituye una especie de mónada en la que cabe descifrar las líneas generales de su pensamiento de madurez. Nuestro interés a la hora de aproximarnos a este texto es, por un lado, explicitar su riqueza filosófico-política, minusvalorada por numerosos intérpretes de este autor, que parecen más animados a realizar un juicio taxativo que una comprensión adecuada de los textos y argumentos. En segundo lugar, nos proponemos poner en diálogo las tesis y reflexiones de este texto con nuestra situación actual, para posibilitar así tanto un afrontamiento productivo del texto como su aplicación, en términos hermenéuticos, a la situación que nos constituye como intérpretes.

En las páginas finales de *El hombre unidimensional* se realiza un balance sintético de las cuestiones fundamentales afrontadas en el libro y se lleva a cabo una confrontación con un problema político central, a saber, el sentido de una oposición radical a lo existente en las condiciones específicas del capitalismo tardío, definidas por una unidimensionalidad que no deja margen para ninguna forma de trascendencia intrahistórica². Tal orden unidimensional se caracteriza porque en él “ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción son rechazados o reducidos a los términos de este universo” (14 [42]). Dada la densidad e importancia de la conclusión a *El hombre unidimensional*, mi comentario se va a esforzar por explicitar y clarificar su contenido siguiendo lo más cerca posible la exposición de Marcuse. Con ello se pretende poner las condiciones para una discusión rigurosa de las posiciones del autor berlinés por parte del lector. En el apartado final realizaré una aportación a esta necesaria discusión.

1. La dialéctica de la imaginación

Al comienzo de la conclusión Marcuse esboza lo que podría denominarse la dialéctica de la imaginación en el seno de la sociedad unidimensional³. Esta dialéctica se desarrolla en dos momentos. En un primer paso, se constata que, si bien la imaginación había ocupado en el pasado siempre un lugar externo al ámbito de la reproducción material, la política y la ciencia-técnica (manteniendo su verdad en esa separación como lo otro respecto de la vida normalizada y las exigencias técnicas, científicas y políticas de reproducción material de la sociedad), la sociedad unidimensional “anula esta separación” (253 [278]). La sociedad unidimensional, al disolver y cancelar toda otra dimensión más allá de lo meramente existente, ha integrado la imaginación al juego de exigencias del progreso en el seno de las relaciones

- 1 Las citas se realizarán tomando como base la edición original de la obra de Marcuse: *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991² y la traducción castellana *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 1981. La referencia de las citas se realizará en el cuerpo del texto siguiendo la numeración de página de la edición original y, a continuación, entre corchetes, la numeración de página de la edición castellana.
- 2 Sobre esto, ver D. Kellner (1984), *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, pp. 249 y ss.
- 3 Lo que Gérard Raullet ha denominado como “dialéctica negativa de la imaginación”, ver Raullet, G. (2004), “Marcuse’s Negative Dialectics of Imagination”, en J. Abromeit y W. M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, Londres y Nueva York: Routledge, p. 119.

sociales establecidas: ha prostituido la imaginación, convirtiéndola en un instrumento para la obtención de beneficio económico y de poder por parte de los sectores sociales dominantes (y, se podría sostener, en realidad, en mayor o menor medida, por parte de todos: también para los individuos de las clases trabajadoras la imaginación ha devenido un instrumento de adquisición y acrecentamiento del capital social, simbólico y, dentro de las limitaciones definidas por la posición social, económico).

Pero tal inmersión de la imaginación en la realidad social unidimensional genera una virtualidad inesperada, tiene una consecuencia con posibilidades que cabe calificar de históricamente prometedoras: apunta a una aproximación entre imaginación y razón. Pues al haber sido arrastrada la imaginación hacia la realidad unidimensional, convirtiéndose en instrumento del progreso técnico-productivo, al haber perdido toda trascendencia respecto a lo dado, la imaginación ya no está en condiciones, como antes, de jugar con meras quimeras. Se ve obligada a tomar como asunto y objeto de su libre juego “las posibilidades técnicas”. Pero si ello es así, ¿no puede ser puesto a prueba *racionalmente* tal juego de la imaginación “con respecto a sus posibilidades de realización”? En este contexto, la imaginación podría recibir un “carácter científico, racional” (ibid. [ibid.]) y colaborar en un moldeamiento de la realidad circundante según criterios racionales. Naturalmente, racionales no en el sentido de la racionalidad desplegada en la sociedad industrial desarrollada, sino en el sentido de una racionalidad vinculada con la consecución de gratificación libidinal, con la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas: con lo que en *Eros y civilización* aparece como “razón sensual” o “racionalidad de la gratificación” ligada a las pulsiones afirmadoras de la vida⁴.

2. ¿Emancipación sin democracia?

Sin embargo, estas virtualidades de la imaginación promovidas precisamente por el nuevo marco de la sociedad unidimensional se enfrentan a un problema capital: la imaginación de los individuos, tal como estos son constituidos por la sociedad unidimensional, está íntegramente corrompida por la cosificación. De manera que una liberación de toda represión de la imaginación de los individuos actuales (hacer de su imaginación en su situación actual la instancia conformadora de una nueva realidad sustentada en el desarrollo tecnológico existente) no podría conducir a la creación de una realidad pacificada: conduciría a una catástrofe social, pues implicaría simplemente *destrucción*.

Para Marcuse, la dialéctica de la imaginación anteriormente apuntada lleva a ésta a mostrarse como algo que puede ser calificado como racional: racional en cuanto que puede convertirse en “el *a priori* de la reconstrucción y nueva orientación del aparato productivo hasta una existencia pacífica, una vida sin temor” (254 [279]). Pero esta imaginación no puede ser la de los individuos unidimensionales. La posibilidad de aquella imaginación racional exige por tanto la “represión” de lo que en la imaginación de los individuos actuales “perpetúa una sociedad represiva” (255 [279]). La cuestión clave que se plantea Marcuse es, en consecuencia: “¿cómo pueden los individuos administrados – cuya mutilación está inscrita en sus propias libertades y satisfacciones y así es reproducida en una escala ampliada – liberarse al mismo

4 H. Marcuse (1989), *Eros y civilización*, Barcelona: Ariel, pp. 207 y ss.

tiempo de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?” (ibid. [279-80]).

De cara a responder esta cuestión Marcuse deja clara su posición política en favor de la planificación económica de la producción, puesto que es lo que posibilita “el desarrollo y utilización de todos los recursos disponibles para la satisfacción universal de las necesidades vitales” (ibid. [280]): “el cambio cualitativo está condicionado por la *planificación* en favor de la totalidad” contra los “intereses particulares” que constituyen un obstáculo para la realización de esa meta (ibid. [ibid.]). Ahora bien, la pregunta clave es: ¿quién debe efectuar tal planificación? ¿Debe ser realizada *desde arriba*, como planificación centralizada efectuada por una minoría, una especie de élite concienciada y adecuadamente formada o *desde abajo* a través de la autogestión directa y la autodeterminación democrática colectiva?

Creo que puede atribuirse a Marcuse una posición según la cual el modelo de organización política para una sociedad embarcada en la superación del capitalismo lo constituye una “combinación de autoridad centralizada y democracia directa” (256 [281]), de manera que los responsables de la planificación central deben ser representantes del colectivo social elegidos democráticamente (y, siendo coherentes con el planteamiento de Marcuse, revocables)⁵. Pero la modulación concreta de esta combinación depende de las condiciones sociohistóricas existentes en cada caso. En la sociedad unidimensional el individuo ha sido configurado de tal manera distorsionada, que una autodeterminación democrática racional resulta imposible en las condiciones actuales y su consecución adecuada exigiría en realidad la creación de “un sujeto histórico esencialmente nuevo” (ibid. [ibid.])⁶. Es decir, tal autodeterminación sería sólo posible en el porvenir y constituiría uno de los objetivos de la transformación revolucionaria de lo existente posibilitar el surgimiento del sujeto histórico nuevo capaz de esa autodeterminación democrática racional.

Mientras ello no ocurra, en las actuales circunstancias el control y la planificación desde abajo no haría más que prolongar “la forma de vida establecida” (ibid. [ibid.]). Es por ello que “las instituciones dentro de las que puede imaginarse la pacificación desafían así la tradicional clasificación en administraciones autoritarias y democráticas, centralizadas y liberales” (255 [280]). Marcuse *reclama* en consecuencia “la planificación central”, “el control centralizado” (y rechaza coherentemente “la autodeterminación en la producción” por parte de los productores directos, pues “sería un despilfarro”) (256 [280]).

Aquí resuena una cuestión que es planteada en varios lugares de la obra de Marcuse y afloró en la entrevista que Habermas le realizó a finales de los años 70: “¿cómo puede generar libremente la libertad la civilización, cuando la falta de libertad ha llegado a ser una parte y una

5 Frente al concepto de democracia definido “en los limitados pero realistas términos del proceso actual de elección” (119 [146]), Marcuse reivindica un “concepto no operacional” de democracia, que define “como control terminante de la representación por el electorado: el control popular como soberanía popular” (120 [147]). Es precisamente este concepto el que conserva “la intención histórica de la democracia, las condiciones por las que la lucha por la democracia se sostuvo, y que todavía están por realizarse” (ibid. [ibid.]). Para la crítica de Marcuse a la democracia liberal capitalista, ver Dubiel, H. (1992), “Demokratie und Kapitalismus bei Herbert Marcuse”, en Institut für Sozialforschung (ed.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 61-73.

6 La cuestión de en qué medida la constitución de tal sujeto históricamente nuevo supone una transformación de alcance antropológico es tratada en la posterior obra de Marcuse *Un ensayo sobre la liberación*, México: Joaquín Mortiz, 1975, pp. 15-53.

división del aparato mental? Y si no es así, ¿quién está capacitado para establecer y fortalecer los niveles objetivos? Desde Platón a Rousseau la única respuesta honrada es la idea de una dictadura educacional, ejercida por aquellos de quienes se da por sentado que han adquirido conocimiento de lo que es realmente Bueno”⁷. Pero Marcuse no reivindica esta solución. La propuesta de una dictadura educacional “no puede responder a una pregunta capital: ¿quién educa a los educadores y dónde está la prueba de que ellos poseen «el bien»?” (44 [71])⁸. Por eso ante el problema de “cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos las condiciones de la libertad” (9 [36]), la “lógica dialéctica” sólo puede responder que “los esclavos deben ser *libres para* su liberación antes de que puedan ser libres, y que el fin debe ser operativo en los medios para alcanzarlo. (...) La construcción socialista empieza con la primera fase de la revolución” (44-5 [71-2]). De manera que Marcuse defiende una planificación central bajo la condición de que tal planificación establezca “las precondiciones de una autodeterminación verdadera” (256 [280]) que sólo será factible en el futuro. Es tal finalidad lo que la convierte en planificación racional y, como tal, debe estar presente en cada uno de sus momentos.

Incluso en esta formulación, la relación entre planificación central y autodeterminación democrática no logra alcanzar una adecuada articulación, es decir, aquella en que la democracia no sufra restricciones. Prueba de ello es lo que Marcuse sostuvo frente a las objeciones de Habermas en la mencionada entrevista: “Hoy ya no hablaría de dictadura educativa. (...) Tal vez siguiera hablando de dictadura educativa dentro de la democracia, pero no de dictadura educativa sin más”⁹.

Una cuestión que tenemos que plantear aquí es que si la planificación centralizada propuesta por Marcuse tiene como objeto “la producción y la distribución de las necesidades” (255 [280]), ¿de qué se ocuparía la “autodeterminación verdadera”? Su ámbito lo constituiría “las decisiones referentes a la producción y distribución del excedente económico, y (...) la existencia individual” (256 [281]). Es decir, Marcuse permanece fiel a la distinción marxiana entre un reino de la necesidad y un reino de la libertad¹⁰. Parece que en el primero no cabría, al menos en una primera fase de transformación revolucionaria, la democracia como autogestión y autodeterminación directas de los productores (es decir, una autodeterminación democrática, política), sino sólo sería factible la planificación centralizada de la producción (la gestión y administración adecuada desde un punto de vista funcional de ese ámbito). Es en el segundo reino donde la autodeterminación libre de los sujetos puede decidir cómo llevar a cabo la autorrealización colectiva e individual a partir de los excedentes económicos generados por la producción planificada.

7 Marcuse, H. (1989), *Eros y civilización*, Barcelona: Ariel, p. 208. Ver también Habermas, J. (2000), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, pp. 255-6. Sobre la concepción de la dictadura educativa de Rousseau, ver Marcuse, H. (2001), *Guerra, tecnología y fascismo*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, pp. 146 y ss.

8 Ya en *Eros y civilización* se sostiene que la idea de dictadura educacional “ha sido superada: el conocimiento de los medios disponibles para crear una existencia humana para todos ya no está confinado a una élite privilegiada. Los hechos son demasiado abiertos, y si no fuera apartada y desviada metódicamente la conciencia individual llegaría con facilidad a ellos. Los mismos individuos pueden hacer y verificar la distinción entre la autoridad racional y la irracional”. Marcuse, H. (1989), *Eros y civilización*, ed. cit., pp. 208-9.

9 Ver Habermas, H. (2000), *Perfiles filosófico-políticos*, ed. cit., p. 256.

10 Ver Marx, K. (2009), *El capital*, Libro III, México: Siglo XXI, p. 1044.

La planificación centralizada reivindicada por Marcuse no debe ser entendida como un poder sobre los sujetos (como ocurre en los países del socialismo real) sino, más bien, como un poder sobre los procesos productivos (es decir, sobre *cosas*)¹¹. Por lo tanto, lo que debe guiar tal planificación es “la racionalidad tecnológica, despojada de sus aspectos de explotación” (255 [280]). Esta es la racionalidad inscrita en la propia técnica y tendría como telos último la disposición y manipulación, el dominio del entorno natural con objeto de realizar los fines y satisfacer las necesidades del sujeto¹². Para Marcuse “el oculto y ridiculizado *fin* de la tecnología, la causa final reprimida detrás de la empresa científica” es la “existencia pacífica” (239 [263])¹³. Es por ello que tal planificación debería ser llevada por aquellos que, elegidos para tal función por sus conciudadanos, siendo competentes en las diversas áreas de conocimiento, es decir, *expertos, científicos, especialistas*: en definitiva, *técnicos*, efectúan una refuncionalización de la tecnología y de la ciencia vigentes en virtud de la lógica propia y el telos reprimido de la racionalidad tecnológica misma, es decir, la pacificación de la vida¹⁴.

-
- 11 En una conocida formulación, Engels sostuvo que en la construcción de la sociedad socialista “en lugar del gobierno sobre las personas aparece la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción.” Ver Engels, F. (2014), *Anti-Dühring*, Madrid: Fundación Federico Engels, p. 376. Para una discusión con el modo en que Marcuse pretende vincular autoridad centralizada y democracia, que “infravalora la complejidad y especificidad del problema de las instituciones”, constituyendo por ello todo un “déficit político-institucional” del planteamiento de Marcuse, ver Cerutti, F. (1992), “Technik und Politik”, en Institut für Sozialforschung (ed.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, ed. cit., p. 113.
- 12 Sobre el concepto de racionalidad tecnológica, ver *El hombre unidimensional*, pp. 68-9 [95-6] y Marcuse, H. (2001), “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, en Id., *Guerra, tecnología y fascismo*, ed. cit., pp. 53-86. En este último texto, de 1941, Marcuse distinguió entre tecnología y técnica: si la primera es identificada por Marcuse con el modo de producción, es decir, constituiría un modo histórico de organizar y perpetuar las relaciones sociales (y comprendería, en consecuencia, las relaciones de producción de la sociedad vigente), la técnica tiene el carácter de instrumento que puede ser puesto al servicio tanto del dominio como de la emancipación. En este artículo, aún muy próximo al enfoque marxiano, la técnica posee un potencial explosivo, pues su desarrollo pone las bases para una crítica de las relaciones prevaletentes de producción como crecientemente arbitrarias y, en consecuencia, como históricamente obsoletas. Ver Gandesha, S. (2004), “Marcuse, Habermas, and the Critique of Technology”, en J. Abromeit y W.M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, ed. cit., pp. 196-7.
- 13 Sobre el telos inherente y propio de la técnica, afirma Marcuse: “En la medida en que la meta de la pacificación determina el Logos de la técnica, altera las relaciones entre la tecnología y su objeto primario, la naturaleza. La pacificación presupone el dominio de la naturaleza, que es y sigue siendo el objeto opuesto al sujeto en desarrollo. Pero hay dos clases de dominio: uno represivo y otro liberador. Este último comprende la reducción de la miseria, la violencia y la crueldad.” (240 [264]). Según Bundschuh, cabe hablar en Marcuse de una “tendencia emancipatoria de la técnica”, de manera que la tarea propuesta por él sería continuar el proyecto tecnológico hasta liberarlo de la limitación y restricción socio-históricas a las que se encuentra sometido, ver Bundschuh, S. (1998), «Und weil der Mensch ein Mensch ist...» *Antropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*, Lüneburg: Zu Klampen, pp. 207 y ss.
- 14 Quizá es relevante aquí la distinción efectuada por Marcuse entre autoridad irracional y racional. La autoridad racional es aquella “basada en el conocimiento y la necesidad, que aspira a la protección y la preservación de la vida. Tal es la autoridad del ingeniero, del policía de tráfico, del piloto de aeroplano en vuelo.” Marcuse, H. (1989), *Eros y civilización*, ed. cit., p. 208. Para Feenberg, la solución que Marcuse da al diagnóstico heideggeriano de la modernidad como época del dominio absoluto de la técnica (que implicaría para Heidegger la consumación del olvido del ser que define a la metafísica occidental) consiste en “la transformación de la tecnología moderna en una nueva *techne*. La *techne* moderna podría incorporar de nuevo la ética y la estética en su estructura”, Feenberg, A. (2004), “Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of Technology”, en J. Abromeit y W.M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, ed. cit., p. 73.

3. El sujeto ausente

La integración de las clases trabajadoras por la sociedad unidimensional y la configuración de los sujetos, hasta sus mismas pulsiones, según la lógica del sistema, determina la especificidad de la situación a la que se enfrenta la teoría crítica. Pues, para Marcuse, “los hechos que dan validez a la teoría crítica de esta sociedad” y la “alternativa histórica” a la que apuntan están perfectamente claros (257 [281]). Pero aparecen como dos piezas que no encajan, pues falta la *práctica política* capaz de vincularlos, capaz de, a partir de los hechos sangrantes de la sociedad actual, realizar la alternativa histórica percibida como necesaria en virtud de los mismos. Pero falta la práctica porque falta el *sujeto* capaz de realizarla (en tanto que el antiguo proletariado industrial ha sido integrado al sistema sobre todo en la metrópoli del capitalismo que son los EE.UU.).

Es cierto que el enfoque dialéctico, “al comprender los hechos dados, los trasciende. Este es el signo de su verdad. Define las posibilidades históricas” e incluso las necesidades históricas (257 [282]). Ahora bien, en la situación actual el enfoque dialéctico no puede más que ostentar su desesperanza. Pues constata que “las contradicciones no explotan por sí mismas” (ibid. [ibid.]) y que falta el sujeto y la praxis que las hagan estallar. Efectivamente, el conflicto entre dominación y explotación, por un lado, y “sus logros, que tienden a la autodeterminación y a la pacificación”, por el otro, a pesar de que se torne socialmente visible, puede seguir siendo manejable sin que llegue a explotar. Además, tal conflicto entre un crecimiento de las fuerzas productivas, al servicio de la dominación y la explotación, y lo que tal desarrollo establece de cara a la consecución de una existencia pacificada puede llegar a ser productivo para el propio sistema. Pues “con el crecimiento de la conquista tecnológica de la naturaleza crece la conquista del hombre por el hombre. Y esta conquista reduce la libertad que es un *a priori* necesario para la liberación” (ibid. [ibid.]). Esta libertad es la “libertad de pensamiento en el único sentido en que el pensamiento puede ser libre en el mundo administrado”: como conciencia de la productividad represiva del mundo administrado y como conciencia de “la absoluta necesidad de romper con esa totalidad” (ibid. [ibid.]).

Sin embargo, la conciencia de esta necesidad de romper con el mundo administrado no está extendida allí donde podría “llegar a ser la fuerza impulsora de una práctica histórica”, es decir en la clase trabajadora. Y, “sin esta fuerza material, aun la conciencia más aguda es impotente” (258 [282]). En todo caso, la toma de conciencia no es condición suficiente para el paso a la acción orientada a realizar “las posibles alternativas” (ibid. [ibid.]). Pues las alternativas aparecen siempre, ante la omnipotencia del sistema imperante, como utópicas. La toma de conciencia no será suficiente para desencadenar una respuesta práctica, ni siquiera cuando “los logros de la ciencia y el nivel de productividad hayan eliminado los aspectos utópicos de las alternativas” (ibid. [283]), es decir, cuando resulte factible la realización de tales alternativas en virtud del desarrollo científico-técnico alcanzado.

¿Qué podría desencadenar tal respuesta política? Desde mi punto de vista sería la dolorosa experiencia de una injusticia abierta, la indignación ante una iniquidad patente, la percepción de una ruptura de los consensos sociales básicos que confieren legitimidad al régimen social y asentimiento respecto al mismo. La cuestión es que si el aumento de productividad y la capacidad de la sociedad capitalista desarrollada de generar recompensas materiales es capaz de instaurar un estado de cosas donde tales experiencias no se dan, la toma de conciencia de

la injusticia del sistema social resulta impotente ante unas alternativas que aparecen como meramente utópicas, abstractas¹⁵.

4. La integración de la negatividad

Todo esto nos conduce al punto débil de la teoría crítica de la sociedad en su estado actual: “su incapacidad para demostrar la existencia de tendencias liberadoras *dentro* de la sociedad establecida” (ibid. [ibid.]). Esto fue factible para la teoría crítica de Marx, pues en el capitalismo del siglo XIX era explicitable “la presencia de fuerzas reales (objetivas y subjetivas) *en* la sociedad establecida” que apuntaban “hacia instituciones más racionales y libres” (ibid. [ibid.]). Estas fuerzas eran, en el plano objetivo, el desarrollo de las fuerzas productivas y, en el plano subjetivo, la creación de nuevas capacidades y de nuevas necesidades. Ambas eran fuerzas que surgían, eran generadas, impulsadas, alimentadas, por la sociedad capitalista pero su realización plena y efectiva era incompatible con el orden vigente de propiedad, lo desestabilizaba y lo trascendía, poniendo al orden capitalista en una crisis económica sistémica (a causa del desarrollo mismo de las fuerzas productivas) y en una crisis política (generada por la subjetividad proletaria, que iba adquiriendo en el seno de los procesos de producción una serie de nuevas competencias y conocimientos y era empujada por la propia dinámica capitalista en la dirección de una toma de conciencia de su poder material y social). O sea, a ambas fuerzas (el desarrollo de las fuerzas productivas y la generación de nuevas capacidades, competencias y necesidades en la clase trabajadora) les era inherente una *negatividad* frente al régimen capitalista, que se traducía en su choque con tal régimen, en la imposibilidad de su plena plasmación social, en su puesta en crisis de ese régimen y en su trascendimiento del mismo hacia nuevas instituciones que sí posibilitaran la plena realización social de tales fuerzas. Ambas constituían la base de la teoría crítica de Marx. Ambas le proporcionaron “la idea de la liberación de posibilidades *inherentes*” (ibid. [ibid.]): en el plano objetivo, el desarrollo de las fuerzas productivas más allá del corsé representado por las relaciones de producción capitalistas; en el plano subjetivo, el libre y pleno desarrollo de las facultades y necesidades de los individuos.

Podemos resumir lo dicho sosteniendo que Marx encontró en el capitalismo del siglo XIX dos instancias caracterizables por su negatividad respecto al mismo: por un lado, el desarrollo de las fuerzas productivas objetivado en la técnica, la maquinaria y el nivel científico de su época, por otro, los procesos de capacitación experimentados por la clase obrera: procesos de capacitación cognitivos y técnicos (capacidad de manejo de la nueva maquinaria industrial), de adquisición de nuevas habilidades de coordinación y organización en el trabajo en común (algo exigido por la gran producción industrial), de capacitación política, en el sentido de la toma de conciencia de su carácter de clase explotada pero con el poder material que le posibilita revertir su situación y, finalmente, de generación de nuevas necesidades sociales incentivadas por la oferta incesante de nuevas mercancías exigida por el desarrollo industrial.

Pues bien, ambos procesos de capacitación objetiva y subjetiva constituían algo requerido e impulsado por el capitalismo pero que a partir de un determinado grado de desarrollo entraba en contradicción con él, en concreto, con las relaciones de producción capitalistas. De ahí

15 Sobre la confrontación de Marcuse con el significado del concepto de utopía en la sociedad industrial desarrollada, ver sobre todo su texto *El final de la utopía*, Barcelona: Ariel, 1968.

que, a partir de ese momento, la continuidad del régimen capitalista implicó y exigió la obstaculización de ambos procesos de capacitación, restringiéndolos coactivamente dentro de los límites de reproducción del sistema. De manera que la revolución social fue pensable entonces como liberación, frente al corsé representado por las relaciones de producción capitalistas, de las posibilidades inherentes al propio capitalismo, es decir, la plasmación y realización social irrestricta de los procesos de capacitación objetivos y subjetivos que el orden burgués genera, pero al mismo tiempo mantiene coactivamente como mera posibilidad no realizable dentro de tal orden, por resultar disfuncional respecto al mismo su realización plena.

Si la teoría crítica pierde la noción de un desarrollo de las fuerzas productivas y de un desarrollo de la capacitación subjetiva antagónicos al orden burgués, puede seguir realizando una crítica racional y válida de las lacras y contracciones de dicho orden, “pero sería incapaz de traducir su racionalidad a términos de práctica histórica” (259 [283]). En una situación tal (la actual, según Marcuse) la alternativa histórica no puede ser expresada con el lema de “liberación de las posibilidades inherentes”. Pues las posibilidades anteriormente antagónicas al sistema “están siendo gradualmente realizadas a través de medios e instituciones que anulan su potencial liberador” (ibid. [284]). Es decir, lo que muestra el capitalismo a continuación de la Segunda Guerra Mundial es que es capaz de desarrollar las fuerzas productivas a escala ampliada, de extender la conquista de la naturaleza, de satisfacer de manera creciente las necesidades de un número cada vez mayor de personas, creando nuevas necesidades y competencias subjetivas dentro de los límites del capitalismo, reforzando y afianzando con ello las relaciones de producción capitalistas. Al realizar tales posibilidades dentro del sistema, aumentando el bienestar general, el capitalismo actual anula la idea de otro uso posible del sistema productivo: anula la idea de que quede alguna posibilidad por realizar.

5. Dominación pura y negación abstracta

En tal situación, definitoria del capitalismo tardío, “la dominación funciona como administración” (ibid. [ibid.]), como gestión de los instrumentos de la productividad para aumentar el consumo y el nivel de vida dentro de las relaciones de producción capitalistas con el objetivo de efectuar un afianzamiento de dichas relaciones. En este contexto, “la vida administrada llega a ser la buena vida de la totalidad, en defensa de la cual se unen los opuestos” (ibid. [ibid.]): es decir, clases poseedoras y clases trabajadoras. “Esta es la forma pura de la dominación” (ibid. [ibid.]). En efecto, la dominación se lleva a cabo como gestión de las fuerzas productivas para acrecentar el consumo de masas, dominación que consigue el respaldo y consentimiento también de la clase social anteriormente antagónica: la clase obrera.

Frente a esta forma pura de dominación, la negación adopta también una forma pura: queda reducida a “la única petición abstracta del fin de la dominación” (ibid. [ibid.]). Este *Gran Rechazo* es, en realidad, la “única exigencia verdaderamente revolucionaria y que daría validez a los logros de la civilización industrial” (ibid. [ibid.])¹⁶. La eficacia con la que el sistema se opone y hace inefectiva esta negación hace que esta aparezca “bajo la forma políticamente

16 Para Kellner, el Gran Rechazo tiene como sustento una subjetividad que no es capaz de tolerar la injusticia y que resiste y se opone políticamente a toda forma de dominación. Ver Kellner, D. (2004), “Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity”, en J. Abromeit y W. M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, ed. cit., p. 90.

impotente de la «negación absoluta»: una negación que parece más irrazonable conforme el sistema establecido desarrolla más su productividad y alivia las cargas de la vida” (ibid. [ibid.]). La “reificación total” determina que la negación del sistema sea también total, abstracta (260 [285]). Ahora bien, para Marcuse “el fundamento concreto para la negación puede existir todavía, porque la reificación es una ilusión” (ibid. [ibid.]). Aquí cabría replicar que la reificación es efectivamente una ilusión, pero una ilusión objetiva, estructural, que tiene como correlato la impotencia cognitiva y práctica de los sujetos y como base el poder real, efectivo, que sustenta y respalda cotidianamente con la amenaza de la violencia que el mecanismo social siga funcionando con continuidad.

Del mismo modo, para Marcuse “la unificación de los opuestos” llevada a cabo en el capitalismo tardío gracias a la racionalidad tecnológica es, en realidad, “una unificación ilusoria”, pues “no elimina ni la contradicción entre la creciente productividad y su uso represivo, ni la necesidad vital de resolver la contradicción” (ibid. [ibid.]). Siendo así, siendo aún factible el surgimiento de luchas en pos de una resolución de tal contradicción, las mismas no van a tomar la forma clásica y tradicional de la lucha del “pueblo”, de la “soberanía popular” contra la opresión, pues “«el pueblo» que anteriormente era el fermento del cambio social, se «ha elevado», para convertirse en el fermento de la cohesión social” (ibid. [ibid.]).

6. ¿Hacia una nueva alianza política emancipadora?

Marcuse introduce aquí una tesis abiertamente polémica con el marxismo y la izquierda tradicionales, la tesis de que “la nueva estratificación característica de la sociedad industrial avanzada” (ibid. [ibid.]) reside en la diferenciación entre el pueblo (integrado política, social y económicamente, con una forma de vida normalizada y moralizada, que participa de la ideología productivista y consumista, que cree en el mérito y en el rendimiento y en las recompensas del sistema) y los que no forman parte de él y suponen una amenaza al orden, garantías y privilegios disfrutados por el “pueblo”. Estos últimos configuran el “sustrato de los proscritos y los «extraños», los explotados y perseguidos de otras razas y de otros colores, los desempleados e inempleables” (ibid. [ibid.]). La existencia de estos *parias*, que constituyen *lo otro* respecto a la masa popular conservadora y existen fuera del marco social de beneficios, garantías y recompensas, representa la negación viva, constitutiva, ontológica, del sistema: “su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior” (260-1 [285]). En el caso de los parias, no es su conciencia, es su misma existencia, su misma vida lo que los confronta con la necesidad de “poner fin a instituciones y condiciones intolerables” (260 [285]). Claramente los parias ocupan en el planteamiento de Marcuse un lugar en ciertos aspectos análogos al que ocupó el proletariado en Marx, sobre todo en lo que se refiere a su negatividad y antagonismo constitutivos respecto a la sociedad vigente¹⁷.

Naturalmente, la gran diferencia entre ambos colectivos reside en que los parias referidos por Marcuse no manejan, no tienen en sus manos, no ponen en funcionamiento el aparato productivo, la maquinaria y los medios de trabajo en general. Esto hace de los parias un colectivo sin la fuerza real que disponía el proletariado por su posición específica con relación a las

17 Cf. Marx, K. (1992), “Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en K. Marx, *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona: Planeta-De Agostini, pp. 83-4.

fuerzas productivas. En todo caso, los parias a los que se refiere Marcuse no están constituidos sólo por las bolsas de marginación social en las metrópolis capitalistas. Abarca también a los parias que están en la periferia, en los países sometidos al régimen de intercambio desigual global que asume características neocoloniales. En virtud de ello, Marcuse vislumbra una posible constelación de fuerzas sociales que podría iniciar una dinámica de cambio social sustancial: “existe la posibilidad de que (...) los extremos históricos se encuentren otra vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada” (261 [286])¹⁸. Resulta posible que se genere una convergencia en la lucha y una alianza entre la intelligentsia politizada del primer mundo y los parias que se encuentran dentro y, sobre todo, fuera del mismo. La cuestión a la que se enfrenta este diagnóstico es si el potencial transformador de dicha alianza es comparable al que Marx atribuyó al proletariado de las metrópolis capitalistas, si la sociedad administrada puede mantener a los parias como un mero enemigo o amenaza exterior a la civilización occidental al que cabe contraponer la violencia desnuda y aislar a la intelligentsia en el interior, como radicales sin vínculos con el pueblo real, su sentido común y sus tradiciones. Otra cuestión es cuál es el lugar y el papel que una alianza tal concedería a la clase obrera integrada. Resulta llamativo que en el pasaje final del libro, uno de los pocos con carácter de algún modo propositivo, desaparezca toda referencia a la clase trabajadora de las metrópolis: como si ya no contase políticamente¹⁹.

Ahora bien, esta convergencia o alianza apuntada por Marcuse no constituye ningún programa o plan político para el futuro. Es mencionada sólo como una posibilidad que ofrece virtualidades políticas. Ello es así porque la teoría crítica de la sociedad no puede proporcionar ningún programa de acción, ni efectuar ninguna promesa ni realizar anticipación alguna del porvenir: “sigue siendo negativa” (ibid. [ibid.]). Manteniéndose en esta negatividad “quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo” (ibid. [ibid.]). Y es que Marcuse coincide con Benjamin en que “Sólo por mor de los desesperanzados nos es dada la esperanza”²⁰. La teoría crítica no ofrece esperanza alguna en un porvenir mejor en virtud del desarrollo técnico y productivo en marcha o del crecimiento de la oposición política, ni ofrece consuelo de que las opciones de transformación mejorarán en el futuro a medida que se agudicen las contradicciones del sistema²¹. Renuncia a ofrecer esperanza y consuelo para no traicionar a aquellos que se han enfrentado a la explotación y la dominación sin esperanza alguna de triunfar en su lucha y sin el consuelo de que su sacrificio fuera a cola-

18 Tal como se encontraron en la época de Marx el proletariado y “una parte de los ideólogos burgueses, que, analizando teóricamente el curso de la historia, han logrado ver claro en sus derrotos”, Marx, K. y Engels, F. (1992), “Manifiesto del partido comunista”, en K. Marx, (1992), *La cuestión judía (y otros escritos)*, ed. cit., p. 258.

19 En este sentido, Claus Offe echa en falta una mayor atención por parte de Marcuse a la “forma contemporánea de lucha de clases”, la cual sigue siendo, aun bajo el capitalismo tardío, “la condición de la historia”. Offe, C. (1998), “Technology and One-Dimensionality: A Version of the Technocracy Thesis?”, en R. Pippin, A. Feenberg y Ch.P. Weibel (eds.), *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Londres: Macmillan Education, p. 223.

20 Benjamin, W. (2006), *Obras*, Libro I, vol. I, Madrid: Abada, p. 216. En 1843, en un texto conocido por Benjamin y del que citó algún pasaje, sostuvo Marx: “Y aquí termino (...) con el análisis del filisteo y de su Estado. No irá a decir usted ahora que tengo un concepto muy elevado del presente y si, a pesar de todo, no desespero de él, es sólo porque su desesperada situación es la que me colma de esperanza.” Marx, K. (2008), “Cartas a Ruge”, en K. Marx, *Escritos de juventud sobre el Derecho*, Barcelona: Anthropos, p. 87.

21 Marcuse se calificaba a sí mismo como un “pesimista encantador”, ver Kätz, B. (1982), *Herbert Marcuse & the Art of Liberation*, Londres: Verso, p. 165.

borar en la emancipación de los que vendrán en el porvenir²². Es en virtud de esta capacidad de luchar aun sin esperanza en el éxito propia de los disidentes, resistentes y rebeldes que se quiebra la pretensión de la sociedad unidimensional de obtener asentimiento universal a partir de la constatación de su presunto poder incuestionable.

7. A medio siglo de distancia

No disponemos aquí del espacio suficiente para una discusión exhaustiva con las posiciones de Marcuse que acabamos de exponer. Consideramos que, en todo caso, el sentido de una presentación de las ideas del texto de Marcuse como la que hemos realizado en este lugar es posibilitar y promover una discusión y posicionamiento crítico por parte del lector. Por nuestra parte, en este breve espacio de que disponemos vamos a referir lo que, como un lector más, se nos aparecen como temas que exigen una reflexión más detenida. Está claro que el contexto al que se enfrentó Marcuse y el nuestro se distinguen por una multitud de factores socio-políticos, entre los que destacan la desaparición de la Guerra Fría, el hundimiento de los países del socialismo real en Europa, el fracaso de las estrategias de lucha armada dentro y fuera de Europa y la imposición global del régimen de acumulación neoliberal. Desde este nuevo contexto, resultan toda una serie de cuestiones que cabe plantear a las tesis de Marcuse contenidas en este libro. Aquí vamos a esbozar tres:

a) *¿Des-integración de la clase trabajadora?* La precarización creciente del empleo generada por las políticas neoliberales en Europa desde hace 40 años, acelerada periódicamente por las sucesivas crisis económicas, sobre todo financieras, durante las últimas décadas, ha tenido y sigue teniendo efectos sociales con un significado muy preciso: ha difuminado la ilusión de una posible integración económica, social y cultural de las clases trabajadoras dentro del capitalismo neoliberal. Tras este desencantamiento, con las cotas de pobreza y precarización en alza, con la creciente proletarianización y pauperización de las clases medias, nos encontramos

22 En relación a esto me parece pertinente recordar una escena central de la película de S. Kubrick "Espartaco" (*Spartacus*, 1960). En el campamento de los esclavos sublevados Espartaco recibe la visita de un emisario del gobernador cilicio de la isla de Delos. Espartaco le había solicitado poder emplear sus barcos para transportar a los esclavos liberados desde Italia a África. Después de llegar a un acuerdo sobre la fecha de embarque en Brindisi y el coste de la operación, se desarrolla el siguiente diálogo entre el emisario y Espartaco:

-Emisario: ¿Puedo preguntarte una cosa?

-Espartaco: Pregunta

-Emisario: Tú sabes muy bien que vais a perder, ¿no? Que no hay esperanza. En este preciso momento seis cohortes de la guarnición de Roma avanzan hacia este lugar. Bien, di, ¿qué vais a hacer?

-Espartaco: Lo decidiré cuando lleguen.

-Emisario: Te lo voy a exponer de otro modo: si, mirando una mágica bola de cristal, vieras a tu ejército destruido y a ti mismo muerto, si vieras tan claro ese futuro, como creo que ya lo estás viendo, ¿continuarías luchando?

-Espartaco: Sí.

-Emisario: ¿Aun sabiendo que perderéis?

-Espartaco: ¿Qué importa eso? Todo hombre pierde cuando muere, pero un hombre libre y un esclavo no pierden lo mismo.

-Emisario: Ambos la vida.

-Espartaco: El libre pierde el placer de vivir, el esclavo el sufrimiento. La muerte es la única liberación para el esclavo, por eso no la teme, por eso venceremos."

con un extendido desencanto respecto a la política institucional en general y los partidos tradicionales en particular a lo largo de toda Europa y con una ascendente indignación ante unas condiciones sociales que sólo prometen sacrificios incesantes sin esperanza de recompensa alguna. Este aumento de la inseguridad respecto a la propia posición social y de la indignación está alimentando en Europa tanto los movimientos de masas de ultraderecha como los nuevos movimientos a la izquierda de los partidos socialdemócratas. Esta constatación, a saber, que el régimen neoliberal no está en condiciones ni está interesado en efectuar una integración económica de las clases trabajadoras, distancia nuestra situación de la analizada por Marcuse y tiene consecuencias políticas respecto a las posibilidades de una agudización de la lucha de clases y de los conflictos sociales en general de un alcance que sólo los acontecimientos de los próximos años nos permitirán calibrar.

b) *¡Democracia sin plazos!* La problemática experiencia política de la deriva totalitaria de los países del socialismo real y de las aporías morales en las que se tuvieron que enredar los múltiples procesos de lucha armada desencadenados dentro de Europa desde los años 60 del siglo pasado ha marcado la posición actual de los movimientos sociales y políticos a la izquierda de los partidos socialdemócratas con un sentido muy preciso: ha colocado en el centro de la reflexión política y táctica la necesidad e irrenunciabilidad de la democracia. Es desde esta valoración de los procedimientos democráticos horizontales, que reivindica la recusabilidad de todo cargo electo y el sometimiento permanente de los representantes a su electorado, que las consideraciones de Marcuse acerca de la necesidad de una planificación centralizada, como algo contrapuesto a la autodeterminación colectiva, para la que aún no estaríamos suficientemente maduros desde un punto de vista político, aparece como discutible. La constatación actual dentro de la izquierda es que las transformaciones sociales necesarias serán llevadas a cabo democráticamente o no se realizarán y de que hay que asumir con auténtica radicalidad que el telos de la autodeterminación racional debe estar presente sin cortapisa alguna en cada paso orientado a la construcción de sociedades más justas. En este sentido, una planificación central tendría sentido si ha sido decidida democráticamente y si los representantes de los ciudadanos que efectúan tal planificación rinden cuentas a los mismos permanentemente de sus medidas y son en todo momento revocables por el electorado. La labor de pedagogía política que Marcuse atribuía a los planificadores sólo puede ser pensada como fruto del propio proceso de politización y organización de las clases trabajadoras embarcadas en un proyecto de transformación social.

c) *De nuevo, los parias.* Los pasajes finales del libro de Marcuse adquieren un crudo tono anticipatorio a la luz de la situación de los inmigrantes indocumentados en EE.UU. y Europa y, sobre todo, de la crisis humanitaria que sufren en estos momentos los refugiados de la guerra de Siria en el este de Europa. La moralización y normalización del “pueblo”, socialmente integrado y políticamente conservador, alcanza su expresión máxima ante la llegada a las puertas de la metrópoli autosatisfecha de este *otro* marcado por una religión, una cultura y un color de piel diferentes. El modo en que los países del centro de la economía-mundo capitalista convierten en parias a los inmigrantes económicos y a los refugiados políticos, a los empobrecidos y perseguidos, da la razón a Marcuse, no tanto sobre el potencial político revolucionario de estos colectivos humanos, sino en que su mera existencia dentro y fuera de las fronteras de los países acomodados pone de manifiesto la profunda indignidad moral de un régimen socio-económico que, más allá de sus proclamas, está asentado firmemente en la competencia e insolidaridad desnudas.

Bibliografía

- Benjamin, W. (2006), *Obras*, Libro I, vol. I, Madrid: Abada.
- Bundschuh, S. (1998), «Und weil der Mensch ein Mensch ist...» *Antropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*, Lüneburg: Zu Klampen.
- Cerutti, F. (1992), “Technik und Politik”, en Institut für Sozialforschung (ed.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 110-123.
- Dubiel, H. (1992), “Demokratie und Kapitalismus bei Herbert Marcuse”, en Institut für Sozialforschung (ed.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 61-73.
- Engels, F. (2014), *Anti-Dühring*, Madrid: Fundación Federico Engels.
- Feenberg, A. (2004), “Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of Technology”, en J. Abromeit y W. M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 67-80.
- Gandesha, S. (2004), “Marcuse, Habermas, and the Critique of Technology”, en J. Abromeit y W.M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 188-208.
- Habermas, J. (2000), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus.
- Kätz, B. (1982), *Herbert Marcuse & the Art of Liberation*, Londres: Verso.
- Kellner, D. (2004), “Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity”, en J. Abromeit y W.M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 81-99.
- Kellner, D. (1984), *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Marcuse, H. (1991), *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Marcuse, H. (1981), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (1968), *El final de la utopía*, Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (1989), *Eros y civilización*, Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (2001), *Guerra, tecnología y fascismo*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Marcuse, H. (1975), *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz.
- Marx, K. (2009), *El capital*, Libro III, México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008), *Escritos de juventud sobre el Derecho*, Barcelona: Anthropos.
- Marx, K. (1992), *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Offe, C. (1988), “Technology and One-Dimensionality: A Version of the Technocracy Thesis?”, en R. Pippin, A. Feenberg y Ch.P. Webel (eds.), *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Londres: Macmillan Education, pp. 215-224.
- Raulet, G. (2004), “Marcuse’s Negative Dialectics of Imagination”, en J. Abromeit y W.M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 114-127.