

ANDREW FEENBERG. *The ruthless Critique of everything existing. Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*. Londres/Nueva York: Verso, 2023, 256 pp., ISBN: 9781804290835

Recuperar la idea de una transformación cualitativa de lo existente en un mundo como el actual, donde los problemas, como la emergencia climática o la guerra, no parecen poder resolverse mediante una profundización *cuantitativa* en las mismas prácticas y procedimientos hasta ahora considerados, es de vital necesidad. La obra de Herbert Marcuse nos invita precisamente a eso.

Hemos de congratularnos, por tanto, ante un trabajo honesto, exhaustivo, y al mismo tiempo crítico, como el del profesor Andrew Feenberg. Se trata de una monografía dedicada al pensamiento filosófico-político de Marcuse donde un retrato cercano del que fuera su docente se conjuga con un rigor intelectual indudable. Gracias a esta combinación es posible obtener, de una parte, una visión de conjunto acerca de la obra del teórico crítico, y, de otra, adentrarse en las discusiones más especializadas en algunos aspectos de su producción teórica. En este sentido, el tratamiento de la influencia fenomenológica en la conformación del pensamiento de Marcuse, así como su problemática crítica de la ciencia y la tecnología despiertan no solo el interés de los que se acercan por primera vez a la obra del berlinés sino también de quienes ya estén familiarizados con su trabajo.

Existe un hilo conductor que, a mi juicio, dota de una unidad temática a la obra y que no es del todo común en

otros trabajos dedicados a la figura y obra de Marcuse. Feenberg no asume como punto de partida la posición ideológica de Marcuse. Es cierto que Marcuse fue un pensador marxista –signifique esto lo que signifique– pero es igualmente cierto que comprender su desarrollo intelectual desde este calificativo es una estrategia intelectualmente pobre. La orientación adoptada por Feenberg es, sin embargo, de un resuelto carácter *ontológico*. ¿Qué quiere decir esto? La obra de Marcuse puede comprenderse como expresión de una determinada comprensión del ser de las cosas, esto es, del mundo y del ser humano. Esta comprensión, y esto constituye su dificultad más profunda, no fue jamás desarrollada de manera expresa por el propio Marcuse. Esto no es óbice para que sus distintas tesis y posiciones, relativas a la naturaleza, la ciencia, la tecnología o la revolución, no adquieran un mayor grado de comprensión desde esta perspectiva.

La filosofía de Marcuse podría caracterizarse, según Feenberg, como el resultado de un doble interés: ejercer una crítica sobre la dominación capitalista y reconstruir una experiencia más amplia de la vida humana. Se trata, como puede leerse en distintos pasajes de la obra, de un pensamiento donde se afirma la vida humana en toda su pluralidad y amplitud mediante la crítica despiadada y radical al mundo efectivamente constituido. Este doble interés se expresa, podríamos decir, como una *ontología crítica*, donde toda manifestación inmediata está preñada de una posibilidad diferente de sí misma. Lo ente, alejándonos de la terminología marcuseana, está atravesado por una diferencia, que no es la mera distinción trascendental entre

el ente y el ser, lo constituido y lo que constituye, sino que es una diferencia cargada de significado y contenido específico: lo que es inmediatamente incluye en forma latente su propia negación, una forma de ser *cualitativamente* diferente. La posibilidad de ser no es una virtualidad *lógica* sino efectivamente *real*, esto es, una forma de ser que es factible y realizable desde la inmediatez misma. La dimensión crítica y cualitativamente diferente de lo posible recoge y expresa el doble interés antes mencionado: la crítica de la sociedad capitalista no se reduce a poner en cuestión los resultados que esta obtiene, y, de este modo, exigir una atenuación de sus consecuencias negativas, sino que se trata de una *crítica radical* que aspira a transformar el modo en que habitamos el entorno y nos relacionamos con los demás.

La trayectoria intelectual de Marcuse tiene como punto de partida su formación filosófica en Friburgo durante la década de 1920 y los primeros años de 1930. Feenberg aborda esta cuestión de una manera particular. Señala que Marcuse emplea, de un modo igualmente genuino, la noción fenomenológica de mundo de la vida (*Lebenswelt*) para elaborar en sus primeros trabajos una crítica de la cosificación de la experiencia humana provocada por el modo de producción capitalista. Según Feenberg, Marcuse aspiraría a preservar y reconstruir una experiencia amplia de ese mundo de la vida sin negar la validez y necesidad del mundo de las ciencias naturales. De este modo, Marcuse no estaría retrocediendo a posiciones prekantianas sino que estaría abogando por una interrelación de esos dos ámbitos de la experiencia que, por principio, no

pueden ser disueltos en uno u otro. La interpretación marcuseana de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, sobre los cuales el propio Marcuse escribió una de las primeras y más influyentes reseñas en 1932, nos presenta una noción de revolución que, sin negar la objetividad del mundo efectivamente existente, objeto de las ciencias naturales, aspira a rescatar la objetivación de su caída cosificante en el mundo capitalista. Esa nueva forma de objetividad no supondrá el retorno a un pasado pre-industrial, ni mucho menos la total dominación de la naturaleza, sino que posibilitará, más bien, el mutuo reconocimiento y realización de las potencialidades humanas y naturales. Se trata, así pues, de una *liberación humana-natural o natural-humana* de las posibilidades suprimidas por el modo de producción capitalista.

A mi juicio, la exposición de Feenberg fracasa a la hora de ofrecer una comprensión clara del propósito perseguido por Marcuse. La crítica, que adquirirá distintas formas a lo largo de su desarrollo intelectual, no es una crítica del *sentido* totalizante de las ciencias, que habrían olvidado su base en el *Lebenswelt*, y pondrían en peligro una apertura al sentido cotidiano del mundo de la vida. Se trata, más bien, de una *crítica ontológica* del modo en que los seres humanos, sometidos al modo de producción capitalista, habitamos el mundo: no estamos ante una catástrofe del sentido de la existencia sino ante una ruina que afecta por igual al ser humano y al medio donde vive, a su sociedad y su cultura, pero también a la producción y reproducción material de su vida. La genuina ontología marcuseana no aspira

a delimitar el horizonte ontológico en sus distintas, e igualmente válidas, regiones de experiencia. Su interés reside, más bien, en dar cuenta de la constitución y transformación de lo real en su esencial dinamismo.

La crítica ontológica encuentra resonancias en las lecturas de la obra de Hegel y de Freud, que Marcuse realiza en las décadas de 1930 y 1940 respectivamente. La lectura de Hegel dota a Marcuse del instrumental teórico necesario sobre el que desarrollar de modo algo más completo una ontología comprendida como motilidad de la vida donde la razón no es un añadido insustancial, o incluso enemiga de aquella, sino más bien un instrumento en sus manos. El concepto de vida, como totalidad que engloba al ser humano y a su medio, permite asentar la comprensión de la inmediatez preñada de posibilidad, y, con ello, la entreveración esencial de lo normativo y lo ontológico. Lo normativo adquiere un carácter ontológico no como conjunto de normas que han de regular la vida sino como sentido inmanente al propio desarrollo vital. La metapsicología de Freud, por su parte, profundiza esa ontología. La dominación capitalista no es simplemente un fenómeno público, sino que hunde sus raíces en la psique humana históricamente constituida. Mediante un ajuste histórico de los planteamientos freudianos Marcuse articula nuevamente un concepto de crítica y revolución, esta vez implicado en cuatro frentes: el de la sexualidad, el de la estética, el de la razón y el de la ontología. La transformación se comprende como una modificación cualitativa de la manera en que nos relacionamos con nosotros y entre nosotros, así como con nuestro mundo.

Marcuse aboga por una *erotización* generalizada que oriente la producción y reproducción de la vida humana hacia la *gratificación* que ha de experimentarse como el verdadero ser de las cosas. Se trata, en definitiva, de un proceso de *pacificación* de la existencia humana donde «un mundo social que afirma la vida unifica sujeto y objeto» (122).

Dada la profundidad de la dominación capitalista la crítica habrá de abandonar toda superficie y dirigirse a las raíces mismas de la dominación, lo cual implica un tratamiento crítico de la ciencia y la tecnología, formas predilectas de la moderna mediación con la naturaleza. La posición de Marcuse respecto de la ciencia y la tecnología es ambigua: la «ciencia moderna y la tecnología están *esencialmente* implicadas en la dominación social» (132) pero, al mismo tiempo, son «los grandes vehículos de la liberación» (134). Recordemos que, como expusimos anteriormente, en todo lo inmediato reside la posibilidad real de su transformación radical. La conjunción entre ambas posiciones resulta, señala Feenberg, de las diferentes influencias, no siempre engarzadas de la manera más óptima, a las que su concepción de la tecnología y la ciencia está sometida. Marcuse asume, por un lado, una comprensión marxiana del asunto, donde se reconoce el potencial emancipatorio del desarrollo científico-tecnológico, mientras que, por el otro, se compromete con una visión romántica donde la tecnología y la ciencia serían corresponsables de la dominación.

Marcuse cuestiona la neutralidad de la tecnología, señalando que esta ha sido y es empleada no solo con fines ideológicos sino también en el desarrollo de la

dominación capitalista. Estos aspectos no atacarían, en principio, la naturaleza misma de la tecnología. Marcuse, influido aquí por Heidegger, Horkheimer y Adorno, considera, no obstante, que la propia lógica de la tecnología está ya orientada de por sí hacia la dominación. La tecnología moderna sería, así, una forma de habitar el mundo que reduce todo lo existente a materia informe para la manipulación y dominio de la naturaleza. Feenberg introduce en este punto una distinción de gran interés: la neutralidad que cuestiona Marcuse es la que dirige los procedimientos tecnológicos considerados en su totalidad, y no la neutralidad de los artefactos tomados aisladamente. Lo problemático residiría, así pues, en el *sesgo formal* de la tecnología moderna considerada globalmente.

La racionalidad científica no está exenta de crítica. La ciencia, que constituye su objeto como objeto medible y cuantificable, articula una comprensión reducida de la naturaleza, donde el mundo de la vida no tiene cabida. Frente a una *razón unidimensional* que aniquila el mundo de la vida Marcuse propondrá una razón orientada eróticamente donde se comprenda la naturaleza desde su propia potencia, y, con ello se la emancipe a ella y al ser humano. Feenberg plantea dos hipótesis hermenéuticas, decantándose por la segunda. Así, o bien Marcuse hace referencia a la sustitución de una ciencia por otra que sería su sucesora, o bien señala, aunque de manera pobre y en exceso abstrusa, la posibilidad de traducir contenidos del *Lebenswelt* en la

naturaleza científica. A juicio de Feenberg, se trataría –si queremos hacer plausible la idea de una razón al servicio de Eros que oriente la actividad científica– de trasladar fines y valores no científicos ni tecnológicos a la práctica de la ciencia. Esta propuesta afectaría a aquellas ciencias donde la interrelación con la sociedad civil sea posible y deseable.

Para concluir, me gustaría resaltar nuevamente la relevancia de un trabajo como este, no solo por sus implicaciones sociales y políticas, sino también por su contribución a un debate, filosóficamente relevante, sobre la obra de Marcuse. Se apunta hacia los supuestos ontológicos de su filosofía, aun cuando el potencial hermenéutico del denominado hilo conductor no haya sido aprovechado del todo. Esto es esperanzador. La filosofía tiene que dar cuenta de la realidad ampliamente, es decir, de la realidad en su inmediatez y en su esencial dinamismo. Cuando lo hace, lo constituido tiembla al saberse pasajero, y la filosofía se vuelve realmente crítica. La realidad existente, por su propia constitución, alberga la *necesaria posibilidad* de su *transformación radical*. Otro mundo es *realmente posible* aun cuando la esperanza haya sido reducida a un montón de cenizas.

Fabián PORTILLO PALMA¹

Universidad de Sevilla

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2555-7142>

1. Este trabajo se ha realizado en el marco del VI-PPITUS de la Universidad de Sevilla.