



Unidimensionalidad y teoría crítica

Estudios sobre Herbert Marcuse

Leandro Sánchez Marín
J. Sebastian David Giraldo
Editores

ennegativo **ediciones**

Unidimensionalidad y teoría crítica

Estudios sobre Herbert Marcuse

ennegativo **ediciones**



POLITÉCNICO COLOMBIANO
Jaime Isaza Cadavid

Unidimensionalidad y teoría crítica

Estudios sobre Herbert Marcuse

Leandro Sánchez Marín
J. Sebastian David Giraldo
Editores

ennegativo **ediciones**



POLITÉCNICO COLOMBIANO
Jaime Isaza Cadavid

Sánchez Marín, Leandro y David Giraldo, J. Sebastian (Editores)

Unidimensionalidad y teoría crítica. Estudios sobre Herbert Marcuse

Traducción: Leandro Sánchez Marín y J. Sebastian David Giraldo

ISBN: 978-628-01-3316-4

Ennegativo Ediciones

Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid

Facultad de Ciencias y Educación

Medellín, 2024

531pp. 13.97x21,59

Agradecemos a todos los autores y autoras que generosamente han autorizado la publicación de sus trabajos en este volumen.

Índice

Herbert Marcuse y su legado intelectual <i>Leandro Sánchez Marín y J. Sebastian David Giraldo</i>	13
La relevancia contemporánea de Herbert Marcuse <i>Douglas Kellner</i>	31
La resistencia como salida a la unidimensionalidad La contribución de Herbert Marcuse a un análisis crítico del presente <i>Rainer Winter</i>	55
El marxismo de Herbert Marcuse <i>Arnold L. Farr</i>	77
La herencia del abuelo Marx Herbert Marcuse y el pensamiento marxista <i>Leandro Sánchez Marín</i>	93
La cabeza de la pasión Los análisis de Herbert Marcuse sobre la Alemania nazi <i>Detlev Claussen</i>	109
Síntomas unidimensionales Lo que Marcuse ofrece como teoría crítica del derecho <i>Caren Irr</i>	125
Negando lo que nos niega Marcuse, la teoría crítica y la nueva política del rechazo <i>Christian Garland</i>	161

El Hegel de Marcuse	
Esperanza y desesperación en la lógica de la negación	
<i>Richard Gaskins</i>	179
Sobre el concepto de unidimensionalidad en Herbert Marcuse. La pérdida de la dimensión de lo negativo	
<i>Tatjana Freytag</i>	197
El triunfo del pensamiento positivo: la filosofía unidimensional	
<i>Tatjana Freytag</i>	211
La fenomenología de Marcuse	
Una lectura del capítulo seis de <i>El hombre unidimensional</i>	
<i>Andrew Feenberg</i>	225
La actualidad de <i>Eros y civilización</i> de Herbert Marcuse	
<i>Douglas Kellner</i>	251
Marcuse. Muerte, memoria y dominio	
<i>Jairo Escobar Moncada</i>	263
La voz de la carne	
Sobre el hedonismo en Epicuro y Marcuse	
<i>Jairo Escobar Moncada</i>	279
Por una estética de la formación	
Marcuse y la subjetividad rebelde	
<i>Anita Gramigna</i>	297
El surrealismo de Chicago, Herbert Marcuse y la afirmación de la “viabilidad presente y futura del surrealismo”	
<i>Abigail Susik</i>	313
Una exploración desde <i>La dimensión estética</i> hasta la muerte del posmodernismo	
<i>Carol Becker</i>	353

Herbert Marcuse y la transformación social: una aproximación a la relación entre estética y política <i>J. Sebastian David Giraldo</i>	377
Lo terriblemente bello Comentarios sobre Marcuse y Koppe, bajo la mirada de Bacon <i>Christoph Menke</i>	397
Repensar la reproducción social a través de la mujer multidimensional <i>Meg Luxton</i>	411
Herbert Marcuse como intelectual crítico La Nueva Izquierda y los futuros socialistas alternativos <i>Nick Stevenson</i>	447
Herbert Marcuse y el movimiento Occupy <i>Ronald Aronson</i>	481
Querido Herbert <i>Ronald Aronson</i>	497

En memoria de Jairo Escobar Moncada
Amigo y maestro

Herbert Marcuse y su legado intelectual

Leandro Sánchez Marín
J. Sebastian David Giraldo

La teoría crítica actual debe apropiarse del legado de Marcuse e ir más allá de sus posiciones, así como el propio Marcuse se apropió del marxismo y fue más allá de él.

—Douglas Kellner,
Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism.

La presencia de Herbert Marcuse en los debates de actualidad de y sobre la teoría crítica, si bien goza de cierta atención, esta no es la más relevante. Otros miembros del Instituto de Investigación Social de Frankfurt tienen muchos más reflectores sobre ellos y sobre los mismos se escriben hoy en día gran cantidad de estudios y relatos académicos. Sobre Adorno, Horkheimer, Benjamin o Habermas, por ejemplo, existen varias biografías intelectuales extensas y bien documentadas (Münster, 2023; Abromeit, 2011; Wiggershaus, 2013, 1998; Claussen, 2006; Müller-Doohm, 2003, 2014; Theodor W. Adorno Archiv, 2003; Weissweiler, 2021; Eiland & Jennings, 2020; Tackels, 2012; Witte, 2020; Specter, 2010), mientras que por el lado de Marcuse solamente contamos a este respecto con el trabajo realizado por Barry Katz (1982). Muchos libros de estudio sobre el pensamiento de Marcuse han sido elaborados, sobre todo en las décadas de los años 60 y 70

del siglo pasado, esto seguramente por motivo de su popularidad en medio de las revueltas contraculturales, incluida la de los estudiantes europeos y latinoamericanos en 1968. No obstante, existen grandes esfuerzos por mantener el legado de Marcuse; a través de la publicación de los *Collected Papers of Herbert Marcuse*, en una edición encabezada por Douglas Kellner (Marcuse, 1998-2014), y en la misma sintonía a partir del trabajo de Peter Erwin-Jansen, quién ha editado y publicado los *Nachgelassene Schriften* —Escritos póstumos— del autor en seis volúmenes (Marcuse, 1999-2009), además de otros textos. También existen los trabajos de traducción y edición de José Manuel Romero Cuevas en lengua castellana, quien se ha encargado de explorar la trayectoria filosófica del joven Marcuse (Marcuse, 2010, 2011a, 2016, 2019). En similar medida, desde el año 2019, aquí en Medellín, hemos trabajado en la traducción y publicación de algunos de los trabajos que se recogen en las ediciones de Kellner y Erwin-Jansen, además de otros textos inéditos, contribuyendo de esta manera a los esfuerzos que han introducido el pensamiento de Marcuse en Colombia; que empezaron en Bogotá a través de Rubén Jaramillo Vélez y en Medellín de la mano de Jairo Escobar Moncada, quienes a su vez han escrito textos sobre su pensamiento¹. Este renovado interés por el trabajo teórico de Marcuse es el mismo que hoy motiva el presente trabajo. Un interés que esperamos que se mantenga en medio de los estudios filosóficos y sociales que se proponen tener como objeto muchos de los temas sobre los que Marcuse todavía nos ayuda a pensar.

En uno de sus ensayos, Axel Honneth indicaba que con el último cambio de siglo la distancia entre los primeros

¹ Cabe anotar que Rubén Jaramillo también fue el primer traductor al castellano de la ahora famosa correspondencia entre Marcuse y Heidegger (Marcuse & Heidegger, 1990).

representantes de la teoría crítica y las generaciones actuales parecía alejar a aquellos de las consideraciones teóricas de nuestro tiempo. Honneth pensaba que de la misma forma en que Benjamin o Kracauer debieron contemplar con cierto asombro una imagen del viejo Schelling, las nuevas generaciones, ya instaladas en el siglo XXI, se enfrentarían a una fotografía digital del joven Horkheimer —o de cualquiera de sus colegas del Instituto de Investigación Social— en medio de una sala de estudio estilo guillermino, lo que marcaría, precisamente, la distancia insalvable que los separa (Honneth, 2009, p. 27). En una vía diferente a la de Honneth, consideramos que Marcuse es una pieza clave para el análisis de algunos de los asuntos más importantes de nuestra época; esto desde un enfoque que todavía está vinculado a la diversidad de perspectivas que se empezaron a construir en Frankfurt hace más de cien años. Ver las fotografías digitales de Marcuse o el video de alguna de sus entrevistas, causa asombro no por la distancia a la que nos encontramos respecto de él, sino por la cercanía de sus palabras en relación con las sociedades contemporáneas, lo que hace que sus ideas aún no estén gastadas y sean más que interesantes para la comprensión del presente.

La trayectoria intelectual de Marcuse está acompañada de un compromiso constante con las formas de la crítica filosófica heredadas de la tradición occidental, desde la forma en la cual aparece la negación de lo dado a través del diálogo socrático hasta la manera en que se configura la crítica del sistema capitalista en el siglo XX. Esto no quiere decir que Marcuse haya sido un erudito que absorbió y comprendió a cabalidad todos los sistemas e ideas filosóficas y que las utilizó al servicio de su propia consideración crítica del mundo; más bien resalta que entre sus elaboraciones han estado presentes algunos de los contextos e ideas más potentes del pensamiento que ha

entendido de manera crítica la estructura de las sociedades humanas. Ahora bien, a lo largo de esta trayectoria intelectual, Marcuse se propuso realizar tres síntesis o tres relacionamientos filosófico-conceptuales: 1) Marx-Heidegger, 2) Hegel-Marx y 3) Freud-Marx. Con el riesgo de reducir la totalidad de su obra a este esquema, consideramos que estos tres momentos son puntos de inflexión que detallan tránsitos, continuidades, tensiones y cualificaciones de sus ideas. Si bien es cierto que tanto los primeros como los últimos esfuerzos teóricos de Marcuse estuvieron ocupados con consideraciones estéticas —su tesis doctoral de 1922 *Der deutsche Künstlerroman* (Marcuse, 1978) y *La dimensión estética* (Marcuse, 2007)—, los tres momentos mencionados pueden englobar los intereses generales de su obra.

En relación a su estudio con Heidegger en Friburgo, sabemos que Marcuse emprendió su trabajo particularmente a través del rastreo de la filosofía concreta que pensaba hallar en la obra del pensador alemán de Messkirch. *Ser y tiempo* se presentaba por aquel entonces como uno de los grandes desafíos de la filosofía occidental y Marcuse esperaba trabajar en un proyecto de *fenomenología dialéctica* que uniría algunas de las preocupaciones más importantes del existencialismo heideggeriano con el pensamiento de Marx. Lo que Marcuse esperaba encontrar en la reflexión heideggeriana sobre la existencia era la posibilidad crítica de la negación del mundo tal cual se nos aparece y el horizonte de su transformación mediante la conciencia de la historicidad.

Sin embargo, este proyecto del joven Marcuse, que él mismo anticipaba como una filosofía concreta, pierde todo su potencial al encontrar en la misma filosofía de Heidegger el repliegue hacia una abstracción trascendental. Una carta que escribe Marcuse a Maximilian Beck el 9 de mayo de 1929, da cuenta de la decepción de

Marcuse. Después de una descripción de los cambios que ha tenido la personalidad de Heidegger y su exposición filosófica, Marcuse (2016) escribe: “con cautela se puede caracterizar quizá la dirección de ese cambio como tendencia hacia una metafísica trascendental” (p. 23). Muchos años después, el mismo Marcuse reconocería que, en pensadores como Jean-Paul Sartre, el proyecto de síntesis entre el existencialismo y el marxismo, aunque el primero ya no de corte heideggeriano, se podría encontrar una forma de filosofía concreta a través de aportaciones dialécticas (Marcuse *et al.*, 2018, p. 34)².

En cuanto a la segunda síntesis, es decir, Hegel-Marx, Marcuse había trabajado ya desde finales de la década de 1920 y principios de la década de 1930 en la fundamentación del concepto de historicidad en Hegel (Marcuse, 1970b), lo que allanaba el terreno para sus posteriores indagaciones sobre este pensador y la posibilidad de la filosofía social en un largo camino hasta Marx³. *Razón y revolución* es el libro resultado de este propósito. Publicado en 1941 en medio de la Segunda Guerra Mundial y el despliegue del fascismo europeo, este libro de Marcuse (1984) elabora varios tránsitos después de exponer ampliamente la filosofía de Hegel desde algunas de las obras de juventud de este. Antes de vincular a Hegel

² Alfred Schmidt ha sido uno de los pensadores de Frankfurt que ha rastreado la sugerencia de Marcuse de una síntesis entre existencialismo y marxismo a partir de la escuela francesa de Sartre (Schmidt, 1969). También, en un sentido que no tiene en cuenta ampliamente esta veta existencialista, Andrew Feenberg (2004) y Richard Wolin (2003) han explorado la relación Heidegger-Marcuse.

³ En las últimas líneas de la introducción *Razón y revolución*, Marcuse reconoce la deuda que ella tiene con Heidegger. Incluso en una reedición de la misma en 1968 a través de la editorial Vittorio Klostermann, y luego del intercambio de correspondencia que generó la ruptura con Heidegger en torno a la discusión sobre el nazismo, Marcuse manifestó no tener tiempo para una reelaboración del libro, por lo que lo volvía a publicar “sin alteración alguna”.

con Marx, el desarrollo que presenta Marcuse en su libro pasa primero por algunos de los “hegelianos” clave en esta evolución –Søren Kierkegaard y Ludwig Feuerbach– para introducir un análisis del concepto de trabajo desde la perspectiva de Marx en tensión con el surgimiento de la filosofía social.

La dialéctica y el concepto de negatividad, según Marcuse, son las instancias primordiales a través de las cuales se mantiene una vinculación entre Hegel y Marx. Por ello, su propósito es demostrar que el pensamiento social crítico es eminentemente negativo y que su contraparte positiva corre el riesgo de fortalecer tendencias fascistas como lo muestra en la sección final y conclusiva de la obra. A una de las reediciones de *Razón y revolución* en 1960, Marcuse añade un nuevo prólogo que ratifica la idea según la cual el pensamiento negativo debe fortalecerse frente a la positividad abrumadora del *statu quo* y su afirmación de todos los procesos de dominación (Marcuse, 2019).

La última de las tres síntesis que hemos propuesto para nuestro análisis es la que Marcuse desarrolla entre Freud y Marx. Al respecto se suele considerar que *Eros y civilización* es la obra donde Marcuse lleva a cabo esta tarea, y no hay falta de razón en ello. En el prólogo a la primera edición del libro en mención, Marcuse (2002) hace explícito que su propósito allí es “desarrollar la sustancia política y sociológica, partiendo de las nociones psicológicas” (p. 14), lo que significa explorar el pensamiento de Freud desde una perspectiva teórica y no desde el enfoque de la práctica psicoanalítica, para hacer evidentes las contradicciones inherentes a la teoría del mismo Freud en virtud de la necesidad de su historización y hacia un horizonte de

comprensión política de las categorías psicoanalíticas⁴. Los rasgos distintivos de esta última síntesis de Marcuse son muchos, aquí solo mencionaremos dos para hacer justicia a la originalidad de su interpretación de Freud.

En primer lugar, la exposición de Marcuse respecto del concepto freudiano de represión hace emerger una forma novedosa en la cual, por un lado, la represión necesaria sirve al mantenimiento de las condiciones de vida no solo de los individuos sino también del entorno que habitan y, por otro, la represión excedente se vincula a todo aquello que sostiene la cadena de opresión en el marco del capitalismo contemporáneo, tanto a nivel de la psique individual como en relación con los vínculos y las instituciones sociales y políticas. No obstante, ninguna de estas dos formas de entender la represión anula la capacidad de modificación de la estructura pulsional de los seres humanos, algo que Marcuse explica de forma detallada en el capítulo cuatro, “La dialéctica de la civilización”, de *Eros y civilización*.

En segundo lugar, destacamos la dialéctica entre el principio de realidad y el principio de placer. Según Marcuse, estos dos principios se encuentran en constante tensión y generan las condiciones de posibilidad de la represión y de la libertad al mismo tiempo. Las imágenes de Orfeo y Narciso aparecen como un detalle logrado de la obra, pues a partir de ellas Marcuse historiza estos dos principios mostrando la capacidad de transformación que comporta cada uno de ellos.

⁴ Esta forma de proceder le valió a Marcuse varias críticas entre el círculo de psicoanalistas ortodoxos vinculados a la escuela freudiana, particularmente de Erich Fromm quien estableció un debate feroz con Marcuse respecto de la herencia y desarrollo del pensamiento de Freud (Marcuse *et al.*, 1968). Para una exploración más amplia en clave de freudomarxismo o freudismo de izquierda, véase Paul Robinson (1971).

Una lectura atenta de *Eros y civilización* deja en evidencia que Marcuse no solo aportó con ella de manera decisiva al proyecto de la teoría crítica, sino que encontró, al mismo tiempo, una lente propia a través de la cual pudo hacer tal contribución. Por ello, interpretaciones como la de Rolf Wiggershaus nos parecen, cuanto menos, desacertadas, pues, según él, *Eros y civilización* es la *Dialéctica de la Ilustración* de Marcuse (Wiggershaus, 2011, p. 625). No somos tan necios como para negar los parecidos de familia entre estas dos obras fundamentales en el marco de la teoría crítica, pero sí lo suficientemente cautos como para rechazar interpretaciones exageradas respecto de la vinculación de ellas en términos de una identidad absoluta como la que sugiere Wiggershaus. Insistimos entonces en que la síntesis que establece Marcuse entre Marx y Freud conserva su propia originalidad y, una vez más, su marxismo sale a la luz como momento distintivo.

En diciembre de 1972, Marcuse suspendió su participación en un evento académico en Nueva Orleans donde participaría con una conferencia sobre Freud y Marx. La grave salud de Inge Neuman, su segunda esposa, le impidió desplazarse hasta el lugar. Como excusa por su no asistencia, Marcuse escribió una carta a Martín Jay, quien estaba programado en el mismo panel de Marcuse junto a Sidney Lipshires. En aquella carta, después de comentar sobre la situación que le impedía viajar, Marcuse anexó unas pocas páginas donde esbozaba el tema y los argumentos centrales de su intervención, enfocándose en dos cuestiones fundamentales: “la relación entre la teoría y la práctica y la incorporación de lo freudiano a la teoría marxista” (Marcuse, 2020, p. 164). Estos dos temas, sostenía Marcuse, estaban conectados entre sí, y en su desarrollo ayudaría a desbloquear un malentendido fundamental respecto del lugar de Freud en los estudios de la Escuela de Frankfurt, pues hacen manifiesto que el

objetivo de la teoría crítica no es ir de Marx a Freud para quedarse instalada allí, sino vincular a Marx con Freud para luego retomar al primero. En palabras del propio Marcuse (2020): “la teoría crítica va de Marx a Freud y luego a Marx” (p. 166).

Como ya habíamos sugerido, interpretar a Marcuse a través de un esquema como el anterior es siempre riesgoso, por ello, ahora debemos reconocer que el esquema se revienta cuando tratamos de comprender el lugar de *El hombre unidimensional* en el pensamiento del autor, pues allí no es tan evidente una síntesis entre pensadores fundamentales para la teoría crítica. En *El hombre unidimensional* —si no es el más importante, sí el más famoso de todos sus libros—, Marcuse (2005) elabora una crítica del capitalismo contemporáneo que establece la reconfiguración de su teoría crítica en clave de la sociedad de consumo y el alto nivel de vida en ella que, en vez de ser una condición emancipatoria, genera una especie de callejón sin salida donde toda forma de oposición parece integrarse de manera efectiva al sistema.

Si bien en esta obra Marcuse encuentra los criterios para establecer una interpretación crítica de las sociedades industriales, también expone motivos suficientes para denunciar las nuevas fuentes de dominación que ya no solo se agotan en los procesos técnicos del capitalismo, sino que se expanden hacia el desarrollo político del conjunto social. La clase trabajadora ya no es *el* sujeto revolucionario y su acomodamiento al mundo de las mercancías parece identificarse con la felicidad. Además de esta sugestiva tesis, Marcuse también hace un análisis del lenguaje que deriva en la forma operacional con la cual funciona este dentro del capitalismo y las implicaciones políticas que ello establece no solo en términos colectivos, sino respecto de la forma de vida particular de los individuos.

En los años posteriores a la publicación de *El hombre unidimensional*, Marcuse estuvo comprometido con todos los movimientos sociales que para la época se presentaban como “catalizadores” de la transformación política de las condiciones de vida (Marcuse, 1969, p. 56). Entendió que en ausencia de la clase trabajadora como el sujeto de esta transformación, los nuevos movimientos sociales — estudiantes, comunidades negras, feministas, ecologistas— contaban con un potencial renovado que configuraba el Gran Rechazo del cual había hablado tanto en su obra de 1955 como en la de 1964: “la protesta contra aquello que es” (Marcuse, 2005, p. 93). Este Gran Rechazo, además, puede presentar formas variadas: puede canalizarse hacia la protesta contra la guerra, la denuncia contra la contaminación del medioambiente o la negación a consumir lo que hace daño al conjunto social. Sin duda, la agresividad pulsional de los seres humanos podría dirigirse aquí hacia una forma de organización que enfrentaría la degradación de la humanidad y del mundo en que ella habita (Feenberg, 2023). Una predilección, en principio irrelevante, del propio Marcuse, nos ayudará a comprender mejor este asunto en lo que sigue. Se trata de la predilección por los hipopótamos.

El hipopótamo es un animal que encarna un concepto dialéctico. Es herbívoro y tranquilo, pero también agresivo cuando se siente amenazado; según algunas cifras, es uno de los animales que más muertes a humanos causa en el África subsahariana, de donde es originario. Gran parte de su vida permanece sumergido en el agua y en los pantanos, pero también es un visitante asiduo en tierra, donde los pastos son su alimento fundamental. Es altamente territorial dentro del agua donde los machos adultos son absolutamente dominantes sobre la manada, pero en tierra suele ser solitario y no dominante. Este animal representa una ambigüedad esencial; es enorme, aunque sin alcanzar

a ser uno de los más grandes dentro de su ecosistema, y vive entre dos ambientes donde realiza procesos biológicos diferentes: se alimenta en tierra, pero desarrolla la cópula y los partos dentro del agua.

Con la llegada de Marcuse a la Universidad de California en San Diego hacia 1965, las visitas al zoológico de la ciudad, fundado en 1915, se hicieron frecuentes. Allí visitaba el recinto de los hipopótamos. Una de las principales motivaciones de Marcuse para llegar a instalarse en San Diego, fue precisamente la existencia de este lugar, pues, según declaraba él mismo:

Quando dejé la Universidad Brandeis para ir a la UCSD en 1965, no me di cuenta realmente de lo conservadora que era la atmósfera en San Diego. Vine aquí tanto por el zoológico de San Diego, el más grande del mundo, como por cualquier otra cosa. Amo los animales. Mientras consideraba la mudanza, algunos profesores de UCSD seguían escribiéndome cartas sobre lo maravilloso que era el zoológico. Eso cerró el trato (Bourne, 1979, p. 36).

En el documental de Paul Alexander Juutilainen (1996) sobre Marcuse en su etapa de San Diego, titulado “Herbert’s Hippopotamus: Marcuse and the Revolution in Paradise”, se puede escuchar a un estudiante de aquel periodo, Peter Zelin, que comenta que la oficina de Marcuse, ubicada en el Departamento de Filosofía de la Universidad, tenía figuras de hipopótamos por todas partes, desde pequeñas estatuillas hasta imágenes en las paredes; se podían calcular entre 20 y 30 representaciones de este animal. También se ha dicho que en la misma oficina, “recortes descoloridos de hipopótamos, el mamífero favorito de Marcuse, están pegados con cinta adhesiva a la pared” (Bourne, 1979, p. 37). El hijastro de Marcuse, Osha Neumann —quien vivió con él luego de la muerte de su padre, Franz Neumann, acaecida en 1954—, recordó alguna vez que Marcuse tenía hipopótamos de

peluche en su casa (Allyn, 2016, p. 202). Según Zelin, “para Marcuse el hipopótamo era el ejemplo vivo de lo imposible”, podía vivir en esa particular tensión entre la tierra y el agua, comiendo en la tierra para luego sumergirse a reposar en los pantanos, tomando algo fundamental de un lado para poder vivir en el otro. Según el mismo Zelin, Marcuse creía que la universidad podía asemejarse a la tierra para el hipopótamo, en ella se podría “recoger conocimiento” (Juutilainen, 1996), pero solo para que fuese efectivo en otro campo, no dentro de la misma universidad donde la reproducción de conocimiento por el conocimiento mismo parece no tener ninguna implicación política más allá de lo formal. Según Douglas Kellner, Marcuse “pensaba que el hipopótamo era una metáfora de todo tipo de cosas. Para él, era una maravilla que la naturaleza pudiera producir algo tan extravagante” (Fokos, 2007).

En los *Collected Papers* de Marcuse, encontramos un pasaje donde este hace referencia a los hipopótamos: “son mis animales favoritos... son criaturas pasivas y no violentas, que solo se excitan violentamente cuando son atacadas o amenazadas” (Marcuse, 2014, p. 422). Como sugiere Katherine Young (2016), el hipopótamo para Marcuse podría ser representativo de “una posibilidad radical” (p. 549) dentro de su imaginario político en función del direccionamiento de la agresividad hacia una meta noble: el rechazo y anulación de lo que pone en cuestión una existencia pacificada sobre el mundo. El mismo Marcuse, insistió en las formas asfixiantes en que se encontraba respecto de la continua violencia organizada contra esta forma de existencia, dijo estar sofocado ante la imposibilidad de una transformación social del mundo (Marcuse, 2011b, p. 64).

Ahora bien, en el contexto de su profunda reflexión sobre la violencia en la sociedad, Marcuse exploró también

la compleja noción del mal y su potencial opositor. Según la forma de canalización, Marcuse entrelaza una perspectiva sobre el mal y su relación con la justicia y la crueldad. En 1967, en una entrevista con Michel Pierson que luego se publicaría en *L'Archibras*, Marcuse reconoció tener cierta vinculación con el mal. Expresó que la idea del mal, en algunas ocasiones, ejercía sobre él una fuerte atracción. Se trataba de la idea del mal utilizada contra el mal; la entendía como el ejercicio del castigo contra aquellos que son autores del mal; esta última es una maldad identificada con el autoritarismo fascista y con el impulso destructor de la vida. Marcuse, incluso, sugirió que había llegado a “alimentar sueños sádicos”, aunque no pasaron de ser solo sueños (Marcuse, 1970a, p. 131). La forma del mal despreciable es aquella que genera las condiciones para la reproducción de sí misma, la que engendra todas las posibilidades para el mantenimiento y la continuidad de la dominación y la explotación. Sin embargo, Marcuse entendía que el mal podría configurarse en una especie de odio constructivo, es decir, podría existir un odio contra la injusticia y la crueldad y en contra de todo aquello que las hace posibles. En un diálogo que sostuvo con Alfred Häsler, Marcuse (1973) decía lo siguiente:

El odio es, lo mismo que el amor, un fenómeno ambivalente. Hay una clase de odio reprobable bajo cualquier circunstancia y que solo puede tener consecuencias destructivas, pero hay otro odio que, bajo ciertas condiciones, puede tener consecuencias constructivas; por ejemplo, el odio a la crueldad, el odio a las personas crueles, el odio a la tortura y el odio a los torturadores. Se trata, en mi opinión, de una especie de pasión y emoción que lleva a una acción que al fin, y se trata de un fin no muy lejano, será útil a la humanidad (p. 126).

El odio entonces puede ser una de las formas en que se podrían anular contextos y tendencias que empobrecen nuestra experiencia y amenazan nuestra existencia. A lo mejor por ideas como esta: “Herbert Marcuse, se ha convertido en uno de los últimos fantasmas de la burguesía” (Therborn, 1972, p. 6); y no solo de ella, sino de las tendencias violentas y autoritarias del presente que conviven con formas de democracia cada vez más empobrecidas. Volver la mirada sobre el legado de Marcuse no garantiza que podamos hacer frente a este contexto, pero seguramente sí ofrecerá algunas herramientas útiles para cuestionar todo lo que nos hace menos libres y genera comodidad en medio de la barbarie.

Por último, no sobra decir que todos los trabajos que se encuentran reunidos en este libro aportan, cada uno desde su propio enfoque, al estudio de conceptos y temas del pensamiento marcuseano de forma específica y de la teoría crítica de la sociedad de manera más amplia. Esperamos que esta propuesta editorial se una a otras que, de la misma manera, insisten en ubicar el pensamiento de Marcuse todavía dentro de las tendencias más relevantes para el estudio social y político del presente, pues “permitir nuevas perspectivas es una gran parte del legado de Marcuse” (Walker, 2022, p. 98).

Referencias

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge University Press.
- Allyn, D. (2016). *Make Love, Not War: The Sexual Revolution, an Unfettered History*. Routledge.
- Bourne, T. (1979). Herbert Marcuse. Grandfather of the New Left. *Change*, 11(6), 36-64.

- Claussen, D. (2006). *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Publicacions de la Universitat de València.
- Eiland, H. & Jennings, M. W. (2020). *Walter Benjamin. Una vida crítica*. Tres Puntos Ediciones.
- Feenberg, A. (2004). *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. Routledge.
- Feenberg, A. (2023). *The Ruthless Critique of Everything Existing. Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*. Verso.
- Fokos, B. (2007). *The Bourgeois Marxist. San Diego Reader*. <https://www.sandiegoreader.com/bourgeois-marxist>.
- Honneth, A. (2009). Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz Editores, 27-51.
- Juutilainen, P. A. (1996). *Herbert's Hippopotamus: Marcuse and the Revolution in Paradise*. [http://Herbert's Hippopotamus](http://Herbert'sHippopotamus).
- Katz, B. (1982). *Herbert Marcuse and the Art of Liberation. An Intellectual Biography*. NLB.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Macmillan.
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. Editorial Joaquín Mortiz.
- Marcuse, H. (1970a). Las perspectivas de la libertad del hombre. *Discusión con los marxistas*. Proceso Ediciones, 127-131.
- Marcuse, H. (1970b). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Ediciones Martínez Roca.
- Marcuse, H. (1973). Odio destructivo y odio constructivo. Häsler, A. (Ed.). *El odio en el mundo actual*. Alianza Editorial, 126-134.
- Marcuse, H. (1978). *Der deutsche Künstlerroman*. Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1984). *Razón y revolución*. Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (1998-2014). *Collected papers of Herbert Marcuse. Six Volumes*. Routledge.

- Marcuse, H. (1999-2009). *Nachgelassene Schriften*. 6 Bände. zu Klampen.
- Marcuse, H. (2005). *El hombre unidimensional*. Editorial Ariel.
- Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética*. Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2010). *Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928) y Sobre filosofía concreta (1929)*. Plaza y Valdés.
- Marcuse, H. (2011a). *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Herder Editorial.
- Marcuse, H. (2011b). *La sociedad carnívora*. Ediciones Godot
- Marcuse, H. (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filósofos 1932-1933*. Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2019). *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filósofos 1928-1933*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Marcuse, H. (2019). Una nota sobre la Dialéctica. *Escritos sobre dialéctica y marxismo*. Ennegativo Ediciones, 73-85.
- Marcuse, H. (2020). De Marx a Freud y de Freud a Marx. Carta a Martin Jay: comentarios a Sidney Lipshires. *Escritos sobre educación y filosofía*. Ennegativo Ediciones, 163-169.
- Marcuse, H. & Heidegger, M. (1990). Marcuse-Heidegger: cartas cruzadas después de la guerra. *Magazín Dominical*, 14-17.
- Marcuse, *et al.* (1968). *Marcuse polémico*. Editorial Jorge Álvarez.
- Marcuse, H., *et al.* (2018). *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*. Editorial Gedisa.
- Müller-Doohm, S. (2003). *Adorno*. Suhrkamp.
- Müller-Doohm, S. (2014). *Jürgen Habermas. Eine Biographie*. Suhrkamp.
- Münster, A. (2023). *Der junge Horkheimer. Ein Essay zum 50. Todestag des Begründers der Frankfurter Schule*. Karl Alber.

- Robinson, P. (1971). *La izquierda freudiana. Reich. Roheim. Marcuse*. Granica Editor.
- Schmidt, A. (1969). Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse. Habermas, J. (Ed.). *Respuestas a Marcuse*. Editorial Anagrama, 18-49.
- Specter, M. G. (2010). *Habermas. An Intellectual Biography*. Cambridge University Press.
- Tackels, B. (2012). *Walter Benjamin*. Publicacions de la Universitat de València.
- Theodor W. Adorno Archiv. (Hg.). (2003). *Adorno. Eine Bildmonographie*. Suhrkamp.
- Therborn, G. (1972). *La Escuela de Frankfurt*. Editorial Anagrama.
- Walker, M. (2022). *Spatializing Marcuse. Critical Theory for Contemporary Times*. Bristol University Press.
- Weissweiler, E. (2021). *Dora y Walter Benjamin. Biografía de un matrimonio*. Tusquets Editores.
- Wiggershaus, R. (1998). *Theodor W. Adorno*. C.H. Beck.
- Wiggershaus, R. (2011). *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica.
- Wiggershaus, R. (2013). *Max Horkheimer. Unternehmer in Sachen Kritische Theorie*. Fischer.
- Witte, B. (2020). *Walter Benjamin. Una biografía*. Editorial Gedisa.
- Wolin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Ediciones Cátedra.
- Young, K. (2016). Herbert's Herbivore: One-Dimensional Society and the Possibility of Radical Vegetarianism. *New Political Science*, 38(4), 547-560.

La relevancia contemporánea de Herbert Marcuse

Douglas Kellner

Herbert Marcuse ganó renombre mundial durante la década de 1960 como filósofo, teórico social y activista político, y celebrado en los medios como “padre de la Nueva Izquierda”. Profesor universitario y autor de numerosos libros y artículos, Marcuse ganó notoriedad cuando fue percibido como una influencia y un defensor de la “Nueva Izquierda” en Estados Unidos y Europa. Su teoría de la sociedad “unidimensional” proporcionó perspectivas críticas sobre las sociedades contemporáneas capitalistas y comunistas de Estado y su noción de “el gran rechazo” le valió renombre como teórico del cambio revolucionario y la “liberación de la sociedad opulenta”.

En consecuencia, se convirtió en uno de los intelectuales más influyentes de los Estados Unidos durante los años sesenta y setenta. Después de su muerte en 1979, las contribuciones de Marcuse a la filosofía, la teoría social y la política radical siguen siendo muy relevantes hoy en día, y en este texto esbozaré las ideas clave de Marcuse en su contexto histórico y defenderé su importancia y relevancia continuas.

Heidegger, la filosofía y el giro hacia Marx

Marcuse nació en 1898 en Berlín y, después de servir en el ejército alemán en la Primera Guerra Mundial, se fue a Friburgo para continuar sus estudios. Luego de recibir su doctorado se licenció en literatura en 1922 y, tras una breve carrera como librero en Berlín, regresó a Friburgo en 1928 para estudiar filosofía con Martin Heidegger, en ese entonces uno de los pensadores más influyentes de Alemania. El primer artículo publicado por Marcuse en 1928 intentó una síntesis de las perspectivas filosóficas de la fenomenología, el existencialismo y el marxismo, síntesis que décadas después sería llevada a cabo nuevamente por varios marxistas “existenciales” y “fenomenológicos”, como Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, así como estudiantes e intelectuales estadounidenses de la Nueva Izquierda.

Marcuse argumentó que gran parte del pensamiento marxista había degenerado en una ortodoxia rígida y, por tanto, necesitaba una experiencia vivida y “fenomenológica” concreta para revivificar la teoría; al mismo tiempo, Marcuse creía que el marxismo descuidaba el problema del individuo y durante toda su vida se preocupó por la liberación y el bienestar individuales además de la transformación social y las posibilidades de una transición del capitalismo al socialismo. Marcuse continuó manteniendo durante toda su vida que Heidegger era un importante profesor de filosofía que le enseñó a leer textos filosóficos, pero se sintió decepcionado porque su maestro se había unido al partido nazi en 1933.

Los archivos de Marcuse en Frankfurt contienen un conjunto completo de sus apuntes de conferencias desde finales de la década de 1920 hasta su salida de Friburgo en

1933, que documentan la intensidad de su interés por la filosofía de Heidegger y su devoción por sus conferencias¹.

Sin embargo, Marcuse estaba muy consternado por las afiliaciones políticas de Heidegger con el nacionalsocialismo y después de completar una “disertación de habilitación” sobre *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, decidió dejar Friburgo en 1933 para unirse al *Institut für Sozialforschung* –Instituto de Investigación Social– que estaba ubicado en Frankfurt, pero que pronto abriría sucursales en Ginebra y luego en la Universidad de Columbia, a las que se uniría Marcuse².

Su estudio *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1987) contribuyó al renacimiento de Hegel que estaba teniendo lugar en Europa al enfatizar la importancia de la ontología de la vida y la historia de Hegel, así como su teoría idealista del espíritu y su dialéctica. Además, Marcuse publicó la primera reseña importante en 1933 de los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx recién publicados en 1844; la revisión anticipó la tendencia a revisar las interpretaciones del marxismo desde el punto de vista de las obras del primer Marx. Estos trabajos revelaron que Marcuse era un astuto estudiante de la filosofía alemana y estaba emergiendo como uno de los teóricos más prometedores de su generación.

La teoría crítica de la sociedad de Marcuse

Como miembro del Instituto de Investigación Social, Marcuse pronto se involucró profundamente en sus proyectos interdisciplinarios que incluían la elaboración de un modelo para la teoría social crítica, el desarrollo de

¹ Analizo la relación de Marcuse con Heidegger y la trayectoria de la filosofía y la teoría crítica de la sociedad de Marcuse en Kellner (1984).

² Sobre la Escuela de Frankfurt, véase Kellner (1989a) y Pippin *et al* (1988).

una teoría de la nueva etapa del capitalismo estatal y monopolista, la articulación de las relaciones entre filosofía, sociedad y teoría y crítica cultural, y proporcionaban un análisis y una crítica sistemáticos del fascismo alemán.

Marcuse se identificó fuertemente con la “teoría crítica” y durante toda su vida estuvo cerca de Max Horkheimer, Th. W. Adorno y otros en el círculo interno del Instituto. En 1934, Marcuse, un judío y radical alemán, huyó del nazismo y emigró a los Estados Unidos, donde vivió el resto de su vida. Al Instituto de Investigación Social se le concedieron oficinas y una afiliación académica con la Universidad de Columbia, donde trabajó Marcuse durante los años 1930 y principios de 1940. Su primera obra importante en inglés, *Razón y revolución* (1960), trazó la génesis de las ideas de Hegel, Marx y la teoría social moderna. Demostró las similitudes entre Hegel y Marx e introdujo a muchos lectores de habla inglesa en la tradición hegelianomarxista de pensamiento dialéctico y análisis social.

Razón y revolución sigue siendo una de las mejores introducciones a Hegel y Marx y uno de los mejores análisis de las categorías y métodos del pensamiento dialéctico. En 1941, Marcuse se unió a la OSS – Oficina de Servicios Secretos – y luego trabajó en el Departamento de Estado, convirtiéndose en jefe de la oficina de Europa Central al final de la Segunda Guerra Mundial. Después de servir en el gobierno de los Estados Unidos desde 1941 hasta principios de la década de 1950, respecto de lo cual Marcuse siempre afirmó que estaba motivado por el deseo de luchar contra el fascismo, regresó al trabajo intelectual y publicó *Eros y civilización* en 1955, en el que intentaba una síntesis audaz de Marx y Freud y esbozaba las líneas generales de una sociedad no represiva. Mientras Freud argumentaba en *El malestar en la cultura* que la civilización

implicaba inevitablemente represión y sufrimiento, Marcuse argumentaba que otros elementos de la teoría de Freud sugerían que el inconsciente contenía evidencia de un impulso instintivo hacia la felicidad y la libertad.

Marcuse sugiere que la evidencia de los deseos humanos de libertad, felicidad y gratificación instintiva se articula en sueños, obras de arte, filosofía, religión y otros productos culturales. Basándose en esta lectura de Freud y en el estudio de una tradición emancipadora de la filosofía y la cultura, Marcuse esbozó las líneas generales de una civilización no represiva que implicaría trabajo libidinal y no alienado, juego, sexualidad libre y abierta, y producción de una sociedad y una cultura que promovería la libertad y la felicidad.

Su visión de la liberación anticipó muchos de los valores de la contracultura de la década de 1960 y ayudó a Marcuse a convertirse en una importante influencia intelectual y política durante esa década. Marcuse argumentó que la organización actual de la sociedad producía “represión excedente” al imponer trabajo socialmente innecesario, restricciones innecesarias a la sexualidad y un sistema social organizado en torno al beneficio y la explotación. A la luz de la disminución de la escasez y las perspectivas de una mayor abundancia, Marcuse pidió el fin de la represión y la creación de una nueva sociedad. Su crítica radical de la sociedad existente y sus valores, y su llamado a una civilización no represiva, provocaron una disputa con su excolega Erich Fromm, quien lo acusó de “nihilismo” –hacia los valores y la sociedad existentes– y hedonismo irresponsable. Marcuse había atacado con anterioridad a Fromm por su excesivo “conformismo” e “idealismo” y repitió estas acusaciones en los polémicos debates sobre su obra que siguieron a la publicación de *Eros y civilización*, en los que se discutía acaloradamente el uso que Marcuse hacía de Freud, su crítica de la

civilización existente y sus propuestas para una organización alternativa de la sociedad y la cultura.

En 1958, Marcuse recibió un puesto permanente en la Universidad de Brandeis y se convirtió en uno de los miembros más populares e influyentes de su facultad. Durante su período de trabajo gubernamental, Marcuse había sido un especialista en fascismo y comunismo y publicó un estudio crítico de la Unión Soviética en 1958, *El marxismo soviético*, que rompió el tabú en los círculos de izquierda de la época de hablar críticamente de la URSS y el comunismo soviético. Mientras intentaba desarrollar un análisis multifacético de la URSS, Marcuse centró su crítica en la burocracia, la cultura, los valores soviéticos y las diferencias entre la teoría marxista y la versión soviética del marxismo.

Al distanciarse de quienes interpretaban el comunismo soviético como un sistema burocrático incapaz de reformas y democratización, Marcuse señaló posibles “tendencias liberalizadoras” que contrarrestaran la burocracia estalinista que, de hecho, finalmente se materializó en los años 1980 bajo Gorbachov y Yeltsin; aunque se podría argumentar que en el siglo XXI, Putin siguió a Stalin al crear una forma de dictadura autoritaria que actualmente es una amenaza para la democracia³. A continuación, Marcuse publicó una amplia crítica de las sociedades capitalistas y comunistas avanzadas en *El hombre unidimensional* (1964). Este libro teorizó sobre la disminución del potencial revolucionario en las sociedades capitalistas y el desarrollo de nuevas formas de control social. Marcuse argumentó que la “sociedad industrial avanzada” creaba necesidades falsas que integraban a los

³ Sobre este asunto próximamente publicaré un estudio sobre el espectáculo mediático y el populismo autoritario bajo el título *Trump, Putin y Netanyahu*.

individuos en el sistema existente de producción y consumo. Los medios de comunicación y la cultura, la publicidad, la gestión industrial y los modos de pensamiento contemporáneos reprodujeron el sistema existente e intentaron eliminar la negatividad, la crítica y la oposición. El resultado fue un universo “unidimensional” de pensamiento y comportamiento en el que la aptitud y la capacidad para el pensamiento crítico y el comportamiento de oposición se estaban desvaneciendo. El capitalismo no solo había integrado a la clase trabajadora, la fuente de una posible oposición revolucionaria, sino que había desarrollado nuevas técnicas de estabilización a través de políticas estatales y el desarrollo de nuevas formas de control social.

Así, Marcuse cuestionó dos de los postulados fundamentales del marxismo ortodoxo: el proletariado revolucionario y la inevitabilidad de la crisis capitalista. En contraste con las exigencias más extravagantes del marxismo ortodoxo, Marcuse defendió las fuerzas no integradas de las minorías, los *outsiders* y la intelectualidad radical e intentó nutrir el pensamiento y el comportamiento de oposición mediante la promoción del pensamiento y la crítica radicales. *El hombre unidimensional* fue duramente criticado por marxistas ortodoxos y teóricos de diversos compromisos políticos y teóricos.

A pesar de su pesimismo, *El hombre unidimensional* influyó en muchos miembros de la Nueva Izquierda al expresar su creciente insatisfacción tanto con las sociedades capitalistas como con las sociedades comunistas soviéticas. Además, el propio Marcuse continuó apostando por demandas de cambio revolucionario y defendió las nuevas fuerzas emergentes de oposición radical, ganándose así el odio de las fuerzas del *establishment* y el respeto de los nuevos radicales.

La nueva izquierda y la política radical

A *El hombre unidimensional* le siguió una serie de libros y artículos que articulaban la política de la nueva izquierda y las críticas a las sociedades capitalistas en *La tolerancia represiva* (1965), *Un ensayo sobre la liberación* (1969) y *Contrarrevolución y revuelta* (1972). La “tolerancia represiva” atacó al liberalismo y a quienes se negaron a adoptar una postura durante las controversias de los años sesenta. En aquel periodo Marcuse se ganó la reputación de ser un radical intransigente e ideólogo de la izquierda.

Un ensayo sobre la liberación celebró todos los movimientos de liberación existentes, desde el Viet Cong hasta los hippies, y entusiasmó a muchos radicales, al tiempo que alienó aún más a los académicos del *establishment* y a aquellos que se oponían a los movimientos de los años sesenta. *Contrarrevolución y revuelta*, por el contrario, articula el nuevo realismo que se estaba estableciendo a principios de los años 1960, cuando se hacía evidente que las esperanzas más extravagantes de la década de 1960 estaban siendo frustradas por un giro a la derecha y una “contrarrevolución” contra estas tendencias.

En 1965, Brandeis se negó a renovar su contrato docente y Marcuse poco después recibió un puesto en la Universidad de California en La Jolla, donde permaneció hasta su jubilación en la década de 1970. Durante este período —el de su mayor influencia— Marcuse también publicó muchos artículos y dio conferencias y lecciones a estudiantes radicales de todo el mundo. Viajó mucho y su trabajo fue discutido a menudo en los medios de comunicación, convirtiéndose en uno de los pocos intelectuales estadounidenses en ganar tanta atención.

Sin renunciar nunca a su visión y compromisos revolucionarios, Marcuse continuó hasta su muerte

defendiendo la teoría marxista y el socialismo libertario. Siendo un maestro carismático, los estudiantes de Marcuse comenzaron a obtener posiciones académicas influyentes y a promover sus ideas, convirtiéndolo en una fuerza importante en la vida intelectual estadounidense. Marcuse también dedicó gran parte de su trabajo a la estética y su último libro, *La dimensión estética* (1979), resume brevemente su defensa del potencial emancipador de la forma estética en la llamada “alta cultura”. Marcuse pensaba que lo mejor de la tradición del arte burgués contenía poderosas críticas a la sociedad burguesa y visiones emancipadoras de una sociedad mejor. Así, intentó defender la importancia del gran arte para la proyección de la emancipación y argumentó que la revolución cultural era una parte indispensable de la política revolucionaria.

El trabajo de Marcuse en filosofía y teoría social generó feroces controversias y polémicas, y la mayoría de los estudios sobre su trabajo son muy tendenciosos y frecuentemente sectarios. Aunque gran parte de la controversia involucró sus críticas a las sociedades capitalistas contemporáneas y la defensa del cambio social radical, en retrospectiva, Marcuse dejó tras de sí una obra compleja y polifacética comparable a los legados de Ernst Bloch, Georg Lukács, Th. W. Adorno y Walter Benjamín.

Marcuse en la era contemporánea

Desde su muerte en 1979, la influencia de Herbert Marcuse comenzó a decaer a medida que los radicales se volcaron hacia nuevas tendencias como el feminismo, la teoría crítica de la raza, el postestructuralismo, los estudios culturales y los desarrollos teóricos emergentes de la época, aunque, como veremos, se ha producido un renacimiento de Marcuse y su pensamiento ha ganado constantemente relevancia e influencia hasta el presente.

Durante la década de 1980, hubo un giro conservador con los gobiernos derechistas de Reagan y Bush en Estados Unidos y Thatcher y el conservadurismo en el Reino Unido, seguido por el neoliberalismo. El trabajo de Marcuse en teoría crítica se volvió muy relevante en el nuevo contexto histórico al igual que sus síntesis del marxismo y el feminismo, su apoyo a los movimientos de liberación radical, incluidos los movimientos *black* y *brown power*, el movimiento feminista, el movimiento ecologista y los movimientos de gays y lesbianas de la época que fueron influenciados por las teorías del eros y la liberación sexual de Marcuse.

Tanto su trabajo teórico como su política radical fueron relevantes para criticar los giros conservadores desde la década de 1980 hasta el presente, y su crítica radical y su aceptación de la política radical que acabamos de mencionar continuaron influyendo en los movimientos de oposición de la época. Por ejemplo, el ensayo de Herbert Marcuse de finales de la década de 1970 “La ecología y la crítica de la sociedad moderna”, escrito poco antes de su muerte en 1979 (Kellner & Pierce, 2010), articula su visión de la liberación y el sentido de la importancia de la ecología para el proyecto radical⁴. El ensayo sostiene que la ecología genuina requiere una transformación de la naturaleza humana, así como la preservación y protección de la naturaleza externa respecto de la contaminación y destrucción capitalista y comunista estatal. Arraigando su visión de la liberación humana en la noción de la Escuela de Frankfurt de la integración de los seres humanos en la naturaleza, Marcuse creía que hasta que la agresión y la violencia dentro de los seres humanos disminuyeran,

⁴ Este es el segundo ensayo sobre ecología que Marcuse escribió en la década de 1970, después de un ensayo de 1972 titulado “Ecología y revolución”, recopilado en Kellner (2005, pp. 273ss).

necesariamente habría una destrucción continua de la naturaleza, así como violencia contra otros seres humanos.

En consecuencia, Marcuse destacó la importancia de la psicología radical y la transformación de la naturaleza interior, tanto para preservar la naturaleza externa como para disminuir la violencia en la sociedad. La visión ecológica de Marcuse tiene sus raíces en sus reflexiones sobre el primer Marx. Marcuse, autor de una de las primeras reseñas de los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx de 1844, como ya hemos señalado, arraigó su filosofía en el naturalismo y el humanismo filosóficos de los primeros tiempos de Marx⁵.

En la antropología de Marx, retomada y desarrollada por Marcuse, el ser humano era un ser natural, parte integrante de la naturaleza. El capitalismo, desde este punto de vista, produjo una alienación de los seres humanos al separarlos de la actividad multifacética imponiéndoles una división capitalista especializada y unilateral del trabajo. Bajo el capitalismo, la vida se organiza en torno al trabajo, en torno a la producción de mercancías para el beneficio privado, y los individuos se ven obligados a participar en actividades externas, coercitivas y unilaterales.

Para Marx y Marcuse, por el contrario, los humanos son seres humanos polifacéticos con una riqueza de necesidades y potencialidades que el capitalismo suprime. El ser humano es a la vez un ser individual y social para Marx y Marcuse y ambos sostienen que el capitalismo no permite el pleno desarrollo de la individualidad ni la posibilidad de relaciones diversas, sociales y cooperativas. Más bien, promueve la codicia, la competencia y el comportamiento asocial. Marcuse siguió esta temprana

⁵ Véase "The Foundations of Historical Materialism" en Marcuse (1973), publicado originalmente en 1932.

crítica marxista del capitalismo a lo largo de su vida, centrando el análisis en cómo el capitalismo contemporáneo produjo falsas necesidades y reprimió tanto la individualidad como la socialidad (Marcuse, 1964).

Marcuse también siguió el concepto temprano de Marx de los seres humanos como seres deseantes, conceptualizando el deseo como parte de la naturaleza, ejemplificado tanto en el deseo erótico por otros seres humanos como en las necesidades instintivas de libertad y felicidad. A finales de los años 1940 y 1950, Marcuse radicalizó su antropología, incorporando la teoría freudiana de los instintos en su visión marxista de la naturaleza humana, produciendo una versión del freudomarxismo que mantuvo hasta el final, como es evidente en "La ecología y la crítica de la sociedad moderna", que utiliza la teoría freudiana de los instintos para criticar las formas contemporáneas de destrucción del medio ambiente.

Marcuse simpatizó, aunque no acriticamente, con el movimiento ecologista desde principios de los años setenta. En un simposio sobre "Ecología y Revolución" celebrado en París en 1972, parte del cual fue traducido en la edición de septiembre de 1972 de *Liberation*, Marcuse argumentó que los grupos más militantes de la época estaban luchando "contra los crímenes de guerra que se estaban cometiendo contra el pueblo vietnamita" (Kellner, 2005, p. 273). Marcuse vio la ecología como un componente importante de esa lucha, argumentando que "la violación de la tierra es un aspecto vital de la contrarrevolución" (Kellner, 2005, p. 273). Para Marcuse, la intervención estadounidense en Vietnam fue un "ecocidio" contra el medio ambiente, así como un genocidio contra las personas:

Ya no basta con acabar con las personas que viven ahora; también hay que negar la vida a quienes incluso no han nacido todavía quemando y envenenando la tierra, defoliando los bosques, haciendo volar los diques. Esta sangrienta locura no alterará el curso final de la guerra, pero es una expresión muy clara de dónde se encuentra el capitalismo contemporáneo: el cruel desperdicio de recursos productivos en la patria imperialista va de la mano con el cruel despilfarro de fuerzas destructivas y el consumo de mercancías mortíferas fabricadas por la industria de la guerra (Kellner, 2005, p. 273).

En sus principales escritos, Marcuse siguió consistentemente el énfasis de la Escuela de Frankfurt en la reconciliación con la naturaleza como un componente importante de la liberación humana, y también destacó la importancia de la paz y la armonía entre los seres humanos como objetivo de una sociedad emancipada. Marcuse pidió constantemente un nuevo concepto de socialismo que hiciera de la paz, la alegría, la felicidad, la libertad y la unidad con la naturaleza un componente principal de una sociedad alternativa. Producir nuevas instituciones, nuevas relaciones sociales y una nueva cultura haría posible, en su visión liberadora, el tipo de trabajo no alienado, relaciones eróticas y comunidad armoniosa imaginadas por Fourier y los socialistas utópicos.

Una ecología radical, entonces, que criticara implacablemente la destrucción ambiental, así como la destrucción del ser humano, y que luchara por una sociedad sin violencia, destrucción y contaminación era parte de la visión de liberación de Marcuse. En su ensayo sobre ecología de finales de la década de 1970, que fue presentado en California en una clase sobre vida silvestre (Kellner, 2011, pp. 206ss), Marcuse comienza sarcásticamente afirmando que tal vez ya no exista el problema de preservar la vida silvestre, ya que el presidente Carter había entregado unos treinta y seis

millones de acres de tierra silvestre al desarrollo comercial. Esta tendencia se aceleró enormemente durante la era Reagan, en la que su derechista Secretario del Interior, James Watts, quería entregar todas las tierras gubernamentales y reservas naturales al desarrollo comercial, una posición adoptada por los republicanos conservadores posteriores hasta Donald Trump mientras escribo estas líneas⁶.

Para Marcuse, había una contradicción entre la productividad capitalista y la naturaleza, porque en su búsqueda de mayores ganancias y dominio de la naturaleza, el capitalismo inevitablemente destruía la naturaleza. La producción capitalista manifestó un desencadenamiento de energías agresivas y destructivas que destruyeron la vida y contaminaron la naturaleza. En este proceso, los seres humanos se transforman en herramientas de trabajo y se convierten en instrumentos de destrucción. Al introyectar los impulsos agresivos, competitivos y destructivos del capitalismo, los propios individuos se involucran en una destrucción cada vez más virulenta del medio ambiente natural y de cualquier cosa –individuos, comunidades y naciones– que se interponga en el camino de su explotación productiva de los recursos, las personas y los mercados.

La relevancia del argumento de Marcuse debería ser evidente después del ecocidio y genocidio de la Guerra del Golfo Pérsico de 1990-1991 y las guerras posteriores en el Medio Oriente y otros lugares que han devastado el medio

⁶ Donald Trump otorgó regularmente arrendamientos a compañías petroleras y energéticas para atacar el medio ambiente durante su presidencia estadounidense de 2016-2020, y el fin de semana del 8 de diciembre de 2023 le dijo a Sean Hannity en Fox News que en su primer día en el cargo, si ganaba la presidencia, “taladra, nena, taladra”, haciendo explícito su impulso primitivo de violar y explotar el medio ambiente.

ambiente. Mientras que los ecologistas advirtieron desde el principio sobre los desastrosos efectos ambientales de la Guerra del Golfo, los científicos del *establishment* afirmaron que los posibles derrames de petróleo e incendios no amenazaban más que la destrucción regional (Kellner, 1992). Evidentemente el presidente estadounidense George H. W. Bush y sus Señores de la Guerra no permitieron restricciones ambientales a su masacre de alta tecnología de los iraquíes y a la destrucción del frágil medio ambiente de la región del Golfo⁷.

A finales de enero de 1991, Bush firmó una orden que permitía a los militares liberarse de la carga de producir informes de impacto ambiental sobre las consecuencias de sus acciones, lo cual era necesario después de tomar conciencia de los efectos ambientales de la guerra de Vietnam. A partir de entonces, libre de todas las restricciones, la maquinaria de guerra de Bush y Schwarzkopf bombardeó alegremente instalaciones iraquíes de armas nucleares, químicas y biológicas e intentó destruir la industria petrolera iraquí, provocando graves incendios en todo Irak. El daño ambiental causado por el bombardeo de la coalición liderada por Estados Unidos fue tan severo que la administración Bush ordenó a todas las agencias federales que no revelaran al público ninguna información sobre el daño ambiental. Estados Unidos no publicó fotografías satelitales de la región y se negó a revelar los efectos de los bombardeos de la coalición liderada por ellos en la región.

⁷ Mientras reviso este ensayo en el invierno de 2023, la guerra de Putin contra Ucrania y la guerra de Israel contra Gaza están devastando el medio ambiente y los hábitats de estos países, lo que señala la importancia de las teorías de la ecología de Marcuse y las críticas a las guerras de agresión por sus efectos en los seres humanos y el medio ambiente.

Así, tanto las fuerzas iraquíes como las estadounidenses fueron responsables del terrorismo ambiental y ambos bandos cometieron horribles actos de destrucción humana y ambiental. De hecho, la guerra misma en la era de la alta tecnología es terrorismo ambiental y ecocidio a medida que la tecnología avanzada destruye la Tierra y aniquila a los seres humanos. Desde esta perspectiva, la masacre de alta tecnología en la región del Golfo revela la locura del proyecto occidental de dominación de la naturaleza, en el que una maquinaria militar ve la infraestructura económica y militar y al pueblo de Irak como objetos para dominar e incluso destruir.

El holocausto humano y ecológico de la Guerra del Golfo y las guerras posteriores en todo el mundo revelan la importancia del argumento de Marcuse de que los individuos deben cambiar sus sensibilidades y su estructura instintiva para que ya no puedan cometer ni tolerar tales atrocidades contra la naturaleza y otros seres humanos. Debemos trabajar para producir una sociedad en la que los individuos se nieguen a cometer actos de agresión tan desenfrenados y en la que la población en general se niegue a tolerar esos crímenes. La euforia por la destrucción y el apoyo generalizado a los crímenes Estados Unidos en la Guerra del Golfo entre la población general, multiplicado en guerras posteriores en todo el mundo, muestra el alcance de la continua necesidad social de reeducación y humanización de la población⁸.

El cinismo y el nihilismo “posmodernos” no nos ayudarán a abordar tales problemas y, por lo tanto, debemos regresar a los pensadores clásicos de la tradición emancipadora de la teoría crítica para que nos guíen en las luchas futuras y para salir de la larga noche de oscuridad en la era de devastación ecológica, los ataques de derecha

⁸ Sobre Marcuse y la educación, véase Charles Reitz (2016).

a la democracia, el medio ambiente y la sociedad estadounidenses desde los años de Reagan y Bush padre en los años 1980 y principios de los 1990 hasta las administraciones Bush-Cheney de 2000-2008 y la debacle de Trump de 2016-2020.

El legado de Marcuse

Si bien ha habido un gran interés en los escritos de Foucault, Derrida, Baudrillard, Lyotard y otros teóricos “posmodernos” o “postestructuralistas” franceses después de la muerte de Marcuse, este último no encajó en los debates de moda sobre el pensamiento moderno y posmoderno. A diferencia de Adorno, Marcuse no anticipó los ataques posmodernos a la razón y su dialéctica no fue “negativa”. Más bien, suscribió el proyecto de reconstruir la razón y proponer alternativas utópicas a la sociedad existente: una imaginación dialéctica que cayó en desgracia en una era que rechazaba el pensamiento totalizador y las grandes visiones de liberación y reconstrucción social.

Sin embargo, la filosofía y la teoría crítica de Herbert Marcuse siguen siendo muy relevantes a medida que avanzamos en el siglo XXI, en primer lugar, porque aborda cuestiones que siguen siendo de suma importancia para la teoría y la política contemporáneas. Marcuse ofrece perspectivas filosóficas integrales sobre la dominación y la liberación, un método y un marco poderosos para analizar la sociedad contemporánea y una visión de la liberación que es más convincente que el marxismo clásico y otras versiones de la teoría crítica. De hecho, Marcuse presenta ricas perspectivas filosóficas sobre los seres humanos y su relación con la naturaleza y la sociedad, así como una teoría social sustantiva y una política radical.

En retrospectiva, la visión de la liberación de Marcuse –del pleno desarrollo del individuo en una sociedad no

represiva— distingue su obra, junto con una aguda crítica de las formas existentes de dominación y opresión, y emerge en esta narrativa como un filósofo de las fuerzas de dominación y liberación. Principalmente filosófico, el trabajo de Marcuse carecía del análisis empírico sostenido de algunas versiones de la teoría marxista y del análisis conceptual detallado que se encuentra en muchas versiones de la teoría política.

Además, Marcuse mostró constantemente cómo la ciencia, la tecnología y la teoría en sí mismas tenían una dimensión política y produjeron un sólido cuerpo de análisis ideológico y político de muchas de las formas dominantes de la sociedad, la cultura y el pensamiento durante la era turbulenta en la que vivió y luchó constantemente por un mundo mejor. Por tanto, creo que Marcuse supera las limitaciones de muchas variedades actuales de filosofía y teoría social y que sus escritos proporcionan un punto de partida viable para las preocupaciones teóricas y políticas de la época actual.

En particular, sus articulaciones de la filosofía con la teoría social, la crítica cultural y la política radical parecen un legado duradero. Mientras que las principales divisiones académicas del trabajo aíslan a la filosofía de otras disciplinas —y a otras disciplinas de la filosofía—, Marcuse y los teóricos críticos proporcionan a la filosofía una función importante dentro de la teoría social y la crítica cultural y desarrollan perspectivas filosóficas en interacción con análisis concretos de la sociedad, la política y la cultura en la época actual.

Este enfoque dialéctico asigna así a la filosofía funciones continuadas e importantes en los discursos teóricos de nuestra época. Además, Marcuse emerge como un analista social agudo e incluso profético. Fue uno de los primeros en la izquierda que desarrolló una crítica aguda del

marxismo soviético y, al mismo tiempo, previó las tendencias liberalizadoras en la Unión Soviética (Marcuse, 1958). Después de que los levantamientos en Polonia y Hungría en 1956 fueran reprimidos sin piedad, muchos especularon que Khrushchev tendría que dar marcha atrás en su programa de desestalinización y aplicar nuevas medidas más enérgicas. Marcuse, sin embargo, discrepó y escribió en 1958:

Es probable que los acontecimientos de Europa del Este desaceleren y tal vez incluso reviertan la desestalinización en algunos campos; particularmente en la estrategia internacional, ha sido evidente un considerable "endurecimiento". Sin embargo, si nuestro análisis es correcto, la tendencia fundamental continuará y se reafirmará a través de tales cambios. Con respecto a los acontecimientos internos soviéticos, esto significa en la actualidad la continuación del "liderazgo colectivo", la disminución del poder de la policía secreta, la descentralización, las reformas legales, la relajación de la censura, la liberalización de la vida cultural (Marcuse, 1958, p. 174).

Con el colapso de la Unión Soviética y el Imperio Soviético en 1989, el análisis de Marcuse quedó parcialmente justificado. Aunque algunos de los países balcánicos y de Europa del Este en la antigua Unión Soviética adoptaron formas autocráticas, surgieron muchas nuevas repúblicas democráticas. Sin duda, después de que tuvo lugar el proceso de democratización en la desaparecida Unión Soviética en la década de 1990, en la década del 2000 Vladimir Putin siguió un camino estalinista de reconstrucción de una dictadura burocrática autocrática en la Federación Rusa. Y está tratando de resucitar el anterior Imperio Ruso en su ataque a Crimea y la actual guerra en Ucrania, que ha movilizado el apoyo de la OTAN para los ucranianos que luchan por la democracia

contra la loca ambición de Putin de restablecer un Imperio Ruso y convertirse en un nuevo zar.

En parte como respuesta al colapso del comunismo en 1989 y en parte como resultado de nuevas condiciones tecnológicas y económicas, el sistema capitalista ha estado experimentando desorganización y reorganización. La lealtad de Marcuse al marxismo siempre lo llevó a analizar las nuevas condiciones dentro de las sociedades capitalistas que habían surgido desde Marx. Por lo tanto, la teoría social actual puede aprovechar esta tradición marcuseana para desarrollar teorías críticas de la sociedad contemporánea basadas en análisis de las transformaciones del capitalismo y el surgimiento de un nuevo sistema económico mundial.

Para Marcuse, la teoría social era integralmente histórica y debía conceptualizar los fenómenos más destacados de la época actual y los cambios respecto de las formaciones sociales anteriores. Marcuse siempre intentó analizar las configuraciones cambiantes del capitalismo y relacionar los cambios sociales y culturales con los cambios en la economía. Además, siempre prestó especial atención al importante papel de la tecnología en la organización de las sociedades contemporáneas y, con el surgimiento de nuevas tecnologías en nuestro tiempo, el énfasis de Marcuse en la relación entre la tecnología, la economía, la cultura y la vida cotidiana es especialmente importante.

Marcuse también prestó atención a las nuevas formas de cultura y a las formas en que la cultura proporcionaba instrumentos de manipulación y liberación. La proliferación de nuevas tecnologías mediáticas y formas culturales en los últimos años también exige una perspectiva marcuseana para captar tanto sus potencialidades para un cambio social progresivo como las posibilidades de formas más racionalizadas de

dominación social. Si bien las teorías posmodernas también describen las nuevas tecnologías, Marcuse siempre relacionó la economía con la cultura y la tecnología, viendo potenciales tanto emancipadores como dominantes. Mientras que teóricos como Baudrillard son unidimensionales y a menudo caen presa del determinismo tecnológico y de visiones de la sociedad y la cultura que no ven potenciales positivos y emancipadores.

Finalmente, mientras que las versiones de la teoría posmoderna, como la del difunto Baudrillard, han renunciado a la política radical (Kellner 1989b), Marcuse siempre intentó vincular su teoría crítica con los movimientos políticos más radicales de la época y así politizar su filosofía y teoría social. Por lo tanto, estoy sugiriendo que el pensamiento de Marcuse continúa proporcionando importantes recursos y estímulos para la teoría y la política radicales en la época actual. El propio Marcuse estaba abierto a nuevas corrientes teóricas y políticas, pero permaneció leal a aquellas teorías que, en su opinión, proporcionaban inspiración y sustancia para las tareas de la actualidad. En consecuencia, al enfrentar los problemas teóricos y políticos de hoy en día, creo que las obras de Herbert Marcuse proporcionan recursos importantes para nuestra situación actual y que un renacimiento marcuseano podría ayudar a inspirar nuevas teorías y políticas para la era contemporánea, proporcionando una filosofía crítica y una teoría social con nuevos desafíos y tareas.

Referencias

- Alford, C. F. (1985). *Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas*. University of Florida Press.
- Bokina, J. & Lukes, T. J. (Eds.). (1994). *Marcuse: New Perspectives*. University of Kansas Press.

- Institut für Sozialforschung. (1992). *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*. Suhrkamp.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Macmillan and University of California Press.
- Kellner, D. (1989a). *Critical Theory, Marxism, and Modernity*. Polity and Johns Hopkins Press.
- Kellner, D. (1989b). *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Polity Press and Stanford University Press.
- Kellner, D. (1992). *The Persian Gulf TV War*. Westview Press.
- Kellner, D. (Ed.). (2004). *Herbert Marcuse. The New Left and the 1960s. Vol. III, Collected Papers of Herbert Marcuse*. Routledge.
- Kellner, D., Cho, K. D., Lewis, T. E. & Pierce, C. (Eds.). (2009). *Marcuse's Challenge to Education*. Rowman and Littlefield Publishers.
- Kellner, D., Lewis, T. E. & Pierce, C. (Eds.). (2008). *On Marcuse: Critique, Liberation, and Reschooling in the Radical Pedagogy of Herbert Marcuse*. Brill Publishers.
- Kellner, D. & Pierce, C. (Eds.). (2010). *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation, Vol. V. of the Collected Papers of Herbert Marcuse*. London and New York: Routledge, 2010.
- Lukes, T. J. (1986). *The Flight Into Inwardness: An Exposition and Critique of Herbert Marcuse's Theory of Liberative Aesthetics*. Associated University Presses.
- Marcuse, H. (1955). *Eros and Civilization*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1958). *Soviet Marxism*. Columbia University Press.
- Marcuse, H. (1960). *Reason and Revolution*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1964). *One Dimensional Man*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1968). *Negations*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt*. Beacon Press.

- Marcuse, H. (1973). *Studies in Critical Philosophy*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1979). *The Aesthetic Dimension*. Beacon Press, 1978.
- Marcuse, H. (1987). *Hegel's Ontology and Theory of Historicity*. MIT Press.
- Pippin, R. et al. (Eds.). (1988). *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*. Macmillan.
- Reitz, C. (2016). *Philosophy and Critical Pedagogy. Insurrection and Commonwealth*. Peter Lang Publishing.
- Wolff, R. P., Moore, B. Jr. & Marcuse, H. (1965). *A Critique of Pure Tolerance*. Beacon Press.

La resistencia como salida a la unidimensionalidad

La contribución de Herbert Marcuse a un análisis crítico del presente

Rainer Winter¹

Introducción

Tomando *El hombre unidimensional* (1964) como punto de partida, me gustaría mostrar a continuación la importante contribución que la obra de Herbert Marcuse puede hacer a una teoría crítica del presente. 50 años después de su primera publicación, este libro parece más actual que nunca. Nos permite comprender cómo se ejerce y mantiene la dominación en el capitalismo tardío que hoy se organiza según los principios neoliberales. También nos permite preguntarnos si puede haber alternativas a esta sociedad. Hasta la fecha, la unidimensionalidad ha demostrado ser un concepto básico relevante de la teoría crítica que, en primer lugar, analiza críticamente la sociedad tal como es, revelando las fuerzas que sostienen, legitiman y estabilizan las estructuras existentes. Sin embargo, la teoría crítica está principalmente interesada en aquellas fuerzas

¹ Este texto se publicó con el título “Resistance as a Way out of One-Dimensionality. The Contribution of Herbert Marcuse to a Critical Analysis of the Present” en: Butler, M., Mecheril, P. & Brenningmeyer, L. (Eds.). *Resistance. Subjects, Representations, Contexts*. Transcript Verlag, 2017, pp. 71-86 (N. de los T.)

que pueden negar y eludir subversivamente el sistema y pueden contribuir a la emancipación. Por lo tanto, Marcuse pensó dialécticamente, criticando la sociedad capitalista tardía desde el fondo de las posibilidades no realizadas y buscando formas de resistencia y vías de escape. Su tema central desde los años treinta hasta el final de su vida fue la cuestión de cómo se puede hacer posible la liberación.

Sin embargo, este cuestionamiento ya no es central en la teoría crítica más reciente. Por ejemplo, Jürgen Habermas apenas menciona a Marcuse en la *Teoría de la acción comunicativa* (1981), que se publicó dos años después de su muerte, aunque conocía bien su obra (Habermas, *et al.*, 1978). En cambio, desarrolla un modelo de comprensión comunicativa como una nueva base de la teoría crítica. La racionalidad comunicativa se define formalmente. Sigue procedimientos. Sin embargo, no hay más espacio en su enfoque para el poder de la negatividad, con el que Marcuse y también Adorno se sintieron comprometidos. Dicho esto, sin embargo, en Habermas se pierde una dimensión decisiva de la teoría crítica que aún hoy tiene cabida en la realidad social. Por ejemplo, los movimientos sociales transnacionales que vinculan el uso de tecnologías digitales con protestas callejeras muestran que la resistencia crítica es posible y el capitalismo corporativo puede ser desafiado (Juris, 2008; Winter, 2010a). Además, una forma de política se desarrolla aún más en el campo de la estética (Rancière, 2004) que trasciende también la unidimensionalidad de la vida cotidiana.

Para ver más de cerca estas conexiones y mostrar cuán importante es la teoría crítica de Marcuse para un análisis del presente y el papel de la resistencia, primero discutiré la relación entre liberación y unidimensionalidad en su trabajo (2). Luego mostraré que la unidimensionalidad configura la vida social del presente (3). Al discutir los aspectos centrales del trabajo de Habermas, defenderé el

mantenimiento de una perspectiva dialéctica, porque brinda la oportunidad de criticar la unidimensionalidad y luchar por una transformación radical de la sociedad (4). Basándome en ejemplos actuales de los movimientos sociales y del campo de la estética, mostraré cómo la unidimensionalidad puede ser desafiada y superada por diferentes formas de resistencia (5). A continuación se presenta una breve conclusión sobre la relevancia de la teoría crítica de Marcuse (6).

La relación entre liberación y unidimensionalidad en la obra de Herbert Marcuse

En mi opinión, la fascinación y la singularidad de la obra de Marcuse radica en el tema central de la emancipación. Si bien Marcuse deja muy claras las estructuras de dominación en la sociedad industrial avanzada en su estabilidad, en su forma aparentemente insuperable y en su poder de integración, al mismo tiempo señala que, frente a la productividad económica y la riqueza social, es imaginable un cambio cualitativo, otro mundo. Según Marcuse, la liberación humana es posible en el capitalismo tardío, pero su sistema que consta de aparatos técnicos, políticos y económicos ha negado esta perspectiva con éxito y eficacia hasta el día de hoy.

Ya en “El concepto de esencia” –*Zum Begriff des Wesens*–, Marcuse, siguiendo a Hegel, diferenciaba entre esencia, el potencial de posibilidades ocultas, y apariencia, la realidad actual. “En el estado de desarrollo humano que hemos alcanzado, existen oportunidades reales para una realización de la vida humana en todas las áreas que no se realizan en la forma actual de los procesos de vida social” (Marcuse, 2004, p. 71)². Marcuse plantea una “tensión entre

² Original: “auf dem erreichten Stadium der Entwicklung der Menschheit sind reale Möglichkeiten einer Erfüllung des menschlichen Lebens in alien Bereichen vorhanden, die durch die gegenwärtige Form

lo potencial y lo existente, entre lo que los humanos y las cosas pueden ser y lo que realmente son” (Marcuse, 2004, p. 68)³. De esta manera, existen tendencias potencialmente liberadoras dentro del proceso social, pero no deben realizarse. Así, Marcuse afirma que “el cuidado del ser humano está en el centro de la teoría; debe ser liberado de la emergencia real y de la miseria real y debe realizarse a sí mismo” (Marcuse, 2004, p. 71)⁴. Aquí queda claro que el pensamiento dialéctico tiene para Marcuse un poder de negación o emancipación. Esta no solo busca comprender o interpretar el mundo, sino contribuir a su transformación. El positivismo, por el contrario, se contenta con una comprensión de la “facticidad de las apariencias” y, por lo tanto, persevera en la unidimensionalidad.

En *El hombre unidimensional*, la unidimensionalidad se convierte enfáticamente en un concepto histórico. En la sociedad industrial avanzada o en el capitalismo tardío, se ha perdido el poder emancipatorio de la negación intrínseca. El proletariado, sujeto revolucionario en la obra de Marx, también está integrado al sistema represivo de dominación. Este proceso ha avanzado tanto que el proletariado se ha convertido incluso en portador del sistema. Los aparatos económico, técnico y político han logrado neutralizar su negación interna. La posibilidad de liberación ya no parece estar dada. No se ven alternativas o potencialidades que superen el sistema existente. La

des gesellschaftlichen Lebensprozesses nicht verwirklicht werden”. Traducción propia.

³ Original: “Die Spannung zwischen dem Seinkönnenden und dem Daseienden, zwischen dem, was der Mensch und die Dinge sein können, und dem, was sie faktisch sind, ist einer der zentralen Hebel der Theorie.”

⁴ Original: “Die Sorge um den Menschen tritt in das Zentrum der Theorie; er soll aus der wirklichen Not und dem wirklichen Elend zu sich selbst befreit werden”. Traducción propia.

racionalidad industrial y tecnológica ha convertido a los sujetos en apéndices. Está marcado por la “instrumentalidad pura” y la “eficacia” (Kellner, 1984, p. 234). La sociedad misma ya no se caracteriza principalmente por contradicciones y conflictos. Cada forma de resistencia u oposición es aparentemente neutralizada o integrada por una estructura de dominación coherente y global.

A primera vista, por lo tanto, en *El hombre unidimensional*, debemos enfrentarnos a un diagnóstico extremadamente pesimista. Un mundo regido por la burocracia y la industria cultural destruye la individualidad del sujeto, su esfera privada, y manipula sus necesidades. Sin embargo, Douglas Kellner (1984, pp. 234-240) ha sugerido que estaríamos malinterpretando a Marcuse si siguiéramos esta interpretación de dominación total. Marcuse de ninguna manera negaría por completo cualquier posibilidad de contradicción, conflicto, resistencia o revuelta.

En el uso de Marcuse, el adjetivo “unidimensional” describe una distinción epistemológica entre prácticas significativas que se ajustan a estructuras, normas y comportamientos preexistentes en el pensamiento y la práctica, y el pensamiento “bidimensional” que valora valores, ideas y comportamientos en términos de posibilidades que trascienden el estado de cosas establecido (Kellner, 1984, p. 235).

En el capitalismo tardío también hay valores, actitudes, ideas y comportamientos que son resistentes y desafían el orden existente. En este contexto, Raymond Williams (Winter, 2010b) habló de percepciones, perspectivas y prácticas emergentes que pueden producir una cultura de oposición o alternativa: “Es cierto que en la estructura de cualquier sociedad actual, y especialmente en su estructura de clase, siempre hay una base social para los elementos

del proceso cultural que son alternativos u opuestos a los elementos dominantes” (Williams, 1977, p. 124). Sin embargo, el hombre unidimensional está atado a la estructura dominante del sentimiento y no está interesado en transformar las relaciones existentes; ni siquiera considera esto en absoluto.

También es importante dejar constancia de que Marcuse describe y destaca de forma contundente y drástica las tendencias dominantes de las sociedades industriales avanzadas, sus estructuras de dominación y, en consecuencia, su unidimensionalidad. Sin embargo, Marcuse no ha renunciado a la esperanza de cambio, como deja claro en el ensayo, “Sobre cambiar el mundo” (Marcuse, 1967), por ejemplo. Por un lado, ve la tendencia del sistema a contener las fuerzas sociales radicales, pero por otro lado, señala el deseo de muchos de abolir la sociedad existente y sus estructuras. Siente que el deber del intelectual (socialista) es analizar sin ilusión las razones y posibilidades de esto. Marcuse afirma: “ningún sistema social está a salvo del cambio; esa es una verdad obvia, que siempre debe repetirse” (Tauber, 1994, p. 70).

El diagnóstico social negativo está por lo tanto vinculado a una esperanza de transformación global y a un llamado a esta. Zvi Tauber ha demostrado que esto no es una contradicción en la teoría de Marcuse, sino que está anclado en las condiciones de existencia unidimensional en sí mismas (Tauber, 1994, p. 72). En este punto, también debemos señalar que Antonio Gramsci también abogó por una conexión entre el pesimismo del análisis social intelectual y un optimismo de la voluntad. En la teoría crítica más reciente, Alain Badiou (2013) se centra en el “acontecimiento” que es imprevisible y más que la suma de los procesos que lo han conducido. En un paso más, me gustaría mostrar ahora que la unidimensionalidad

demuestra ser una categoría útil también para un análisis crítico del presente.

Unidimensionalidad y neoliberalismo

Cuando consideramos los diagnósticos sociológicos del presente, a menudo se enfatiza que en Occidente vivimos en sociedades pluralistas que aparentemente se caracterizan por la diferenciación social y cultural, las oportunidades para tomar decisiones, la individualización o un “proyecto reflexivo del yo” (Giddens, 1991, p. 180). En el proceso de globalización, nos enfrentamos a procesos de destradicionalización (Heelas, Lash & Morris, 1996). Se considera que las tradiciones pierden su carácter vinculante, mientras que, al mismo tiempo, nos enfrentamos a una multiplicidad de sistemas de significado entre los que podemos o debemos elegir. Sir Anthony Giddens lo estableció a principios del siglo XXI: “tenemos buenas razones para esperar que la actitud cosmopolita triunfe. La tolerancia hacia la diversidad cultural y la democracia van juntas, y la democracia se está extendiendo por todo el mundo en la actualidad” (Giddens, 2001, p. 15)⁵. Al mismo tiempo, Ulrich Beck evocó a los nuevos “hijos de la libertad” (Beck, 2000) que se verían comprometidos activamente y buscarían su propia suerte. Ambos autores aceptan y dan la bienvenida a las nuevas posibilidades del capitalismo. Sin embargo, Beck, a diferencia de Giddens, argumenta que se requiere una nueva teoría crítica desde una perspectiva cosmopolita para comprender las nuevas formas de desigualdad social en la era global y desarrollar contrapoderes (Beck, 2005). Pero no puede imaginar una sociedad mundial no capitalista.

⁵ Traducción propia.

Un análisis más radical realizado principalmente desde el pensamiento bidimensional de la dialéctica muestra, sin embargo, que la organización económica de todas las partes de la vida presenta una homogeneización históricamente inigualable según los principios del mercado, de la competencia, de la eficiencia y de la reproducibilidad⁶. Esto no impide que los procesos de heterogeneización formen parte de ella, por ejemplo, cuando se trata de la configuración de la propia vida. Michael Hardt y Toni Negri hablan con razón de una subsunción real del trabajo y de todas las partes de la vida bajo procesos de acumulación de capital: “el capital se ha convertido en un mundo. El valor de uso y todas las demás referencias a valores y procesos de valorización que fueron concebidos fuera del modo de producción capitalista se han desvanecido” (Hardt & Negri, 2000, p. 386).

La existencia actual es unidimensional porque el fundamentalismo de mercado actúa como un tipo de religión, que todo el mundo ha abrazado. No solo moldeó la economía sino también la política, el sistema de salud, la educación, las universidades, todos los campos de la sociedad, así como nuestro pensamiento (Freytag, 2008; Zima, 2015, p. 53). Para la mayoría, es imposible concebir una sociedad que no esté organizada según las líneas del capitalismo de mercado. Las posibles alternativas también son olvidadas o desacreditadas. Incluso la sociología avanzada de la globalización celebra el mercado y sus posibilidades. Sin duda, la sociología contemporánea que se ha alejado de la filosofía y su pensamiento bidimensional se caracteriza generalmente por una “parálisis de la crítica” (Marcuse, 1991, p. xxxix).

⁶ El neoliberalismo puede interpretarse como una forma de contrarrevolución, como muestran Charles Reitz y Stephan Spartan (2013).

Por lo tanto, parece aconsejable utilizar el concepto de unidimensionalidad de Marcuse para el análisis del presente, incluso si las sociedades occidentales han cambiado muchos de los parámetros que eran importantes para el análisis de Marcuse. Ejemplos de ello son la desaparición del –viejo– conflicto Este-Oeste, la creciente destrucción del estado de bienestar, la creciente incertidumbre de la vida que se manifiesta en el desempleo masivo y la pobreza entre jóvenes y ancianos. Las condiciones contemporáneas son unidimensionales porque parece no haber alternativa. A partir de este trasfondo, se hace evidente la importancia de la teoría crítica y de un pensamiento dialéctico ligado a la negación determinada. Puede traer la liberación de las limitaciones sociales del capitalismo tardío, mostrar formas de resistencia crítica y revelar dimensiones emancipatorias (Pippin, 1988). Jürgen Habermas, sin embargo, ha declarado anticuado el potencial radical de la teoría crítica en su primera generación y ha tratado de eliminarlo (Habermas, 1984).

Liberación y entendimiento

Habermas critica a Horkheimer y Adorno por no aclarar los principios de su propia crítica en su análisis de la racionalidad instrumental y sus efectos (Habermas, 1984; Horkheimer & Adorno, 1972). En cambio, su teoría de la acción comunicativa se concibe desde el principio como una teoría de la racionalidad que puede enunciar sus reglas críticas. Para ello, Habermas ha realizado un cambio de paradigma. Ya no analiza la razón desde la perspectiva de una teoría de la conciencia, sino a partir de una teoría del lenguaje y del discurso. Opina que no es justificable desde el punto de vista de la teoría social, ya que la racionalidad puede asignarse a los sujetos. Por el contrario, el “giro lingüístico” de la filosofía puede mostrar que la racionalidad puede encontrarse en las estructuras de la

comprensión lingüística. “La comprensión lingüística como mecanismo de acción coordinada es el foco de interés” (Habermas, 1995, p. 370)⁷ para una teoría de la acción comunicativa. Esto significa que llegar a un entendimiento es posible si se dan las condiciones que hacen intersubjetivamente comprensibles las acciones.

Finalmente el concepto de acción comunicativa se refiere a la interacción de al menos dos sujetos capaces de palabra y acción que establecen relaciones interpersonales... Los actores buscan llegar a un entendimiento sobre la situación de acción y sus planes de acción para coordinar sus acciones por la vía del acuerdo. El concepto central de interpretación se refiere en primera instancia a negociar definiciones de la situación que admitan consenso (Habermas, 1984, p. 86).

La comprensión lingüística es reflexiva y significa que las pretensiones de validez deben estar justificadas. Para Habermas, existe una racionalidad anclada en las prácticas comunicativas cotidianas que puede ser reconstruida formalmente a través de la reflexividad de las pretensiones de validez. Los actores tienen la capacidad de actuar racionalmente y de tomar decisiones en el contexto de reglas dadas y conocimiento disponible. En el concepto de racionalidad comunicativa, la comprensión reemplaza a la reconciliación –Adorno– o la liberación –Marcuse–. Para Habermas hemos superado pensar el sujeto y su crítica negadora. En cambio, ha desarrollado un proceso formal para reconstruir reglas. Sin embargo, esto no considera el contenido de la racionalidad comunicativa bajo criterios normativos. Por lo tanto, no queda claro cómo la acción comunicativa de afirmaciones comprobadas puede conducir a una teoría crítica (Thyen 1989, pp. 252-253).

⁷ Traducción propia.

En este punto queda claro lo que perdemos cuando la teoría crítica se centra en la comprensión y la utopía de la racionalidad comunicativa. Es el campo de la experiencia el que juega un papel decisivo en la dialéctica. El estado de cosas dado puede ser trascendido por el sujeto quien, de esta forma, puede mostrar resistencia al sistema. Él/ella es más que un agente cognitivo y racional. Él/ella es un “sujeto encarnado” (Farr, 2009, 154-55) con sentimientos, fantasías y deseos. Por ejemplo, la “nueva sensibilidad” que Marcuse detectó en el movimiento estudiantil de los años 60 se basaba en una nueva experiencia sensual y estética del yo, de los demás y de la naturaleza (Marcuse, 1969, p. 22). Douglas Kellner resume esta perspectiva en el *Ensayo sobre la liberación* de Marcuse:

En *Un ensayo sobre la liberación*, Marcuse argumenta que la subversión cultural contenida en la nueva sensibilidad se manifiesta en la rebelión instintiva, moral y estética contra la sociedad establecida, lo que lleva a la rebelión política... La revuelta es generada por nuevas necesidades y valores que representan una ruptura con las necesidades y la conciencia de la sociedad de consumo (Kellner, 1984, p. 341).

Entonces, la dialéctica negativa es una filosofía material que toma en consideración lo no idéntico en la experiencia. Lo no idéntico no se puede comprender con precisión a través de la reconstrucción de reglas, pero se puede encontrar en las experiencias. Por tanto, la teoría crítica no debe renunciar a la experiencia que se lleva a cabo mediante la teoría o la reflexión (Thyen, 1989, p. 269). Las obras de Marcuse y también de Adorno muestran la racionalidad del conocimiento basada en la dialéctica negativa, que no necesariamente se recoge en la racionalidad comunicativa formalmente fundada.

Por lo tanto, el cambio de paradigma exigido por Habermas no parece necesario. No tenemos que seguirlo⁸. Más bien, practicar la teoría crítica hoy consiste en integrar ambos paradigmas. En las obras de Habermas, que es un socialdemócrata convencido, no encontramos una crítica radical de la sociedad capitalista tardía como la que encontramos en Marcuse. Critica la colonización del mundo de la vida por los imperativos del sistema, pero no desafía el sistema mismo, que es la economía capitalista tardía. Las protestas desde Seattle hasta Occupy Wall Street han dejado en claro que aún hoy existe una resistencia crítica radical al capitalismo basada en las experiencias de los involucrados.

Crítica radical al neoliberalismo

Estas “redes de indignación y esperanza”, como las llama Manuel Castells, se organizan, como el capitalismo global, sobre la base de tecnologías digitales y redes inalámbricas. Buscan efectuar un cambio social y crear un mundo diferente.

Al participar en la producción de mensajes de los medios de comunicación y al desarrollar redes autónomas de comunicación horizontal, los ciudadanos de la era de la información pueden inventar nuevos programas para sus vidas con los materiales de su sufrimiento, miedos, sueños y esperanzas. Construyen sus proyectos compartiendo su experiencia. Subvierten la práctica de la comunicación

⁸ En su libro *Critical Theory and Democratic Vision: Herbert Marcuse and Recent Liberation Philosophies*, Arnold L. Farr (2009) argumenta que el enfoque de Habermas basado en el ideal de un discurso racional no puede ser considerado como una teoría de la liberación. “Primero, es demasiado restrictivo de las formas de discurso o comunicación. En segundo lugar, es demasiado restrictivo con respecto a su comprensión de la formación de la subjetividad. En tercer lugar, tiene una visión estrecha del mundo de la vida. Como resultado de estas limitaciones, la teoría de Habermas es unidimensional” (pp. 151-152).

habitual al ocupar el medio y crear el mensaje. Superan la impotencia de su desesperación solitaria poniendo en red su deseo. Luchan contra los poderes fácticos identificando las redes que existen (Castells, 2012, p. 9).

La pregunta que se plantea es si un cambio cualitativo en la sociedad del capitalismo tardío no solo es imaginable, sino incluso realizable mediante estas formas de resistencia. En este contexto, son interesantes, sobre todo, las redes que desafían la unidimensionalidad del capitalismo corporativo y defienden la justicia social.

A fines del siglo pasado, parecía que no había alternativas a la sociedad unidimensional, neoliberal y organizada. La ideología del libre mercado, que se anunciaba incesantemente en la política y los medios de comunicación, parecía finalmente haber sido aceptada en general. Poco a poco, pero primero en el Sur Global, fue surgiendo un contramovimiento que aún pasaba desapercibido para muchos, hasta que se hizo visible espectacularmente por primera vez en las protestas y movilizaciones contra las reuniones de la Organización Mundial del Comercio en noviembre de 1999 en Seattle. Hasta la fecha, se han reunido muchas protestas contra la globalización tal como la definen las corporaciones y que apoyan alternativas moldeadas democráticamente (Kahn & Kellner, 2005; Juris, 2008).

La resistencia simbólicamente exitosa contra el capitalismo corporativo no solo tiene lugar en las calles, sino principalmente por medio de las tecnologías digitales. Por lo tanto, las redes de activistas en evolución están ancladas local y globalmente interconectadas. Este carácter interactivo promueve la autonomía, el acceso abierto y la cooperación horizontal. Por lo tanto, una protesta puede crecer fácilmente; puede ser deliberada y modificada. De esta forma se puede experimentar, practicar y vivir la resistencia, la participación y la democracia directa. Ahora

es posible una vez más imaginar un mundo organizado según ideales de justicia social e igualdad (Smith, 2008). La realidad del capitalismo tardío, que es propagada sin alternativas por políticos, científicos y medios de comunicación, es fundamentalmente cuestionada y opuesta.

Los nuevos movimientos sociales crean contraesferas públicas que se basan en las redes sociales *online* y *offline*. Por tanto, los movimientos tienen un carácter viral, que, sobre todo, Occupy ha demostrado. A partir de Nueva York, esto ha dado lugar en todo el mundo a espacios de protesta. Estos se organizan horizontalmente y crean un vínculo social a través de experiencias y prácticas comunes, que pueden interrumpirse rápidamente pero que potencialmente pueden restablecerse una y otra vez. La dominación socialmente institucionalizada se encuentra con un contrapoder de resistencia – digital – de los nuevos movimientos sociales. Surgen redes de comunicación autónomas en las que se desarrollan y aprueban conjuntamente nuevas miradas y conceptos para la vida y la sociedad.

Hemos visto que Marcuse en su análisis de la sociedad unidimensional no pudo identificar tendencias o fuerzas concretas que negaran este estado de cosas y lo remodelaran en una práctica revolucionaria. “Frente al carácter total de los logros de la sociedad industrial avanzada, la teoría crítica se queda sin fundamento para trascender esta sociedad” (Marcuse, 1991, p. xlvi). Sin embargo, él piensa que esta trascendencia es necesaria y así lo espera. “Frente a hechos aparentemente contradictorios, el análisis crítico sigue insistiendo en que la necesidad de un cambio cualitativo es más apremiante que nunca” (Marcuse, 1991, p. xlv). Marcuse, por lo tanto, no excluye la posibilidad de cambio. A lo largo de su vida, estuvo buscando fuerzas sociales y culturales de negación.

Así, en sus escritos posteriores a *El hombre unidimensional*, por ejemplo, en *Un ensayo sobre la liberación* (1969), examinó de cerca y dio la bienvenida al potencial de liberación en los años 60. En los estudiantes, sin embargo, no vio fuerza revolucionaria pero esperaba que pudieran actuar como catalizadores en su crítica y su protesta. El activismo digital de nuestro tiempo también reacciona contra los poderes asimiladores e integradores del capitalismo unidimensional. ¿Ha surgido aquí una oportunidad real que puede negar y transformar inmanentemente la sociedad establecida? Desde el trasfondo de la teoría de Marcuse, el escepticismo es apropiado. Las fuerzas de la autoridad estatal y de la incorporación tanto ideológica como comercial no están suficientemente valoradas. Un cambio social radical solo es posible cuando esta crítica del capitalismo corporativo es asumida, compartida y practicada por muchos. Sin embargo, esta protesta rebelde muestra que el sistema capitalista tardío no es monolítico y cerrado. Los activistas resisten y desafían su legitimidad. Creen en un mundo diferente y muestran en sus redes que ese mundo utópico es más que un sueño (Juris, 2008, p. 9). Finalmente, miraré más de cerca el campo de la estética. Según Marcuse, la imaginación permite, sobre todo, la trascendencia de la sociedad dada y la imaginación de un mundo diferente.

Arte y revolución

En su artículo "El arte en la sociedad unidimensional" (1973) Marcuse escribe: "la supervivencia del arte puede convertirse en el único eslabón débil que conecta hoy el presente con la esperanza del futuro" (Reitz, 2000, p. 166). Afirma que se puede realizar una nueva realidad por medio del arte: "No el arte político, no la política como arte, sino el arte como la arquitectura de una sociedad libre" (Reitz, 2000, p. 170). Marcuse continúa afirmando que el arte puede transmitir nuevas formas de percepción

y comprensión que nos permiten discernir y experimentar la realidad social de manera diferente (Marcuse, 1973, p. 79). Así también subraya aquí y en su último libro, *La dimensión estética*, el importante significado y el poder activo de la forma estética, que debe materializarse en la sociedad misma. Marcuse afirma que la calidad de la forma estética revela el potencial político del arte (Marcuse, 1978, p. ix). Trasciende la sociedad represiva existente y subvierte su marco dominante de la realidad. Establece su propio principio de la realidad. El mundo ficticio del arte se convierte en la realidad real.

Su acusación de la realidad establecida y su invocación de la bella imagen – *schöner Schein* – de la liberación se basan precisamente en las dimensiones donde el arte trasciende su determinación social y se emancipa del universo dado de discurso y comportamiento mientras conserva su presencia abrumadora. El arte crea así el ámbito en el que se hace posible la *subversión de la experiencia* propia del arte: el mundo formado por el arte se reconoce como una realidad suprimida y distorsionada en la realidad dada (Marcuse, 1978, p. 6).

Para Marcuse, la forma estética misma conlleva un significado que trasciende el estado de cosas dado. La experiencia del arte puede transformar la subjetividad de los destinatarios al liberarla de las restricciones y normas sociales. Encontrar su propia voz interior, articular su “historia interior” (Marcuse, 1978, p. 5), su “*Eigensinn*” (Winter, 2001), puede preparar para procesos de cambio cultural y social (Marcuse, 1978, pp. 32-33).

En una situación en la que la miserable realidad solo puede cambiarse a través de una praxis política radical, la preocupación por la estética exige una justificación... parece que el arte como arte expresa una verdad, una experiencia, una necesidad que, aunque no en el dominio de la praxis radical, son sin embargo componentes esenciales de la revolución (Marcuse, 1978, p. 1).

Marcuse afirma que, a través de su potencial emancipatorio, el arte niega las condiciones de la unidimensionalidad. Charles Reitz llega, en su amplio estudio sobre el desarrollo de la estética de Marcuse, a la conclusión de que:

en la estimación de Marcuse, la dimensión estética presenta la imagen emancipadora del potencial social de la especie humana al mismo tiempo que presenta una descripción de la angustia humana real. El tema del estudio histórico genuino es la esencia sensible y afectiva altamente conflictiva de la humanidad. El fundamento de la protesta de Marcuse y la base de su actividad política recomendada contra la sociedad unidimensional es su teoría de la negación estética (Reitz, 2000, p. 226).

A continuación, mostraré cuán relevantes y actuales son estas consideraciones de Marcuse en los trabajos del filósofo francés Jacques Rancière sobre la política de la estética, que actualmente se discuten intensamente.

Para Rancière lo político también puede surgir de las prácticas estéticas. Piensa que el espacio se constituye a través de una distribución de lo sensible, de lo visible y lo decible. Siguiendo a Schiller y Kant, ve el significado político del arte en la modernidad en el hecho de que puede producir una redistribución de lo sensible por un "*dissensus*" (Rancière, 2010, pp. 115-133). Puede fabricar nuevos objetos y nuevas formas de percepción que no ocurren en los marcos cotidianos del mundo. El arte crea un contra-mundo de resistencia que desafía el orden de una sociedad dada y así entra en una relación polémica con el mundo existente. Por tanto, Rancière atribuye una fuerza activa al arte. Produce un disenso cuando los parámetros de nuestro mundo sensible son alterados y trascendidos. Entonces, este mundo no solo se experimenta de manera diferente sino que también se transforma estructuralmente. La revolución estética

consiste precisamente en cambiar radicalmente el sentido de la vida.

Al igual que Marcuse, Rancière se basa en las reflexiones de Friedrich Schiller “Sobre la educación estética del hombre”: “Podríamos reformular este pensamiento [el de Schiller] de la siguiente manera: existe una experiencia sensorial específica que promete tanto un nuevo mundo del Arte como una nueva vida para los individuos y la comunidad, a saber, *la estética*” (Rancière, 2010, p. 115). El arte contiene la promesa política de la igualdad y una forma estética de vida que no está de acuerdo con las experiencias cotidianas del mundo. A través de la forma del arte, que revela nuevas dimensiones y perspectivas, se cuestiona la distribución de lo sensible, que según Rancière está controlada por el orden policial en la modernidad. Al mismo tiempo, se crea la igualdad entre productores y destinatarios en el régimen estético. Incluso el destinatario es creativo. Como espectador él/ella se emancipa. Él/ella reflexiona sobre el arte y, a la vez, articula la igualdad.

Rancière no se refiere a Marcuse. Según su propio testimonio, descubrió por casualidad la carta de Schiller sobre la educación estética en una librería del viejo de París (Rancière, 2012, p. 137). Sin embargo, sus obras muestran por qué las reflexiones de Marcuse sobre el sentido político de la estética no han perdido actualidad. El arte es otra forma de realidad y contiene una promesa revolucionaria (Reitz, 2000; Miles, 2012, pp. 126-144). “El arte representa el fin último de todas las revoluciones: la libertad y la felicidad del individuo” (Marcuse, 1978, p. 69).

Observaciones finales

A lo largo de su vida, Herbert Marcuse no abandonó su fe en la revolución y en la liberación de la humanidad. Sin ilusiones, desveló los procesos y mecanismos que

impidieron con éxito la emancipación. No obstante, creía firmemente en el cambio social radical. Nunca aceptó la unidimensionalidad del presente, pero opinaba que la teoría, el arte y los movimientos sociales pueden testimoniar la multiplicidad de nuestra existencia; pueden resistir al orden dominante y revelar alternativas. Incluso cuando Marcuse declara en *El hombre unidimensional* que en el capitalismo tardío la dominación está aumentando y no se puede encontrar ninguna alternativa para negar y superar el sistema, consideró que era su deber y propósito defender el cambio y la liberación. Esto explica la continua fascinación y el poder de su teoría crítica que apunta hacia el futuro. Por lo tanto, deberíamos volver a la teoría crítica de Marcuse y pensar nuevamente en su filosofía de la emancipación y conectarla con las luchas del presente.

Referencias

- Badiou, A. & Tarby, F. (2013). *Philosophy and the Event*. Polity Press.
- Beck, U. (2000). *The Brave New World of Work*. Polity Press.
- Beck, U. (2005). *Power in the Global Age: A New Global Political Economy*. Polity Press.
- Castells, M. (2012). *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. Polity Press.
- Farr, A. (2009). *Critical Theory and Democratic Vision: Herbert Marcuse and Recent Liberation Philosophies*. Lexington Books.
- Freytag, T. (2008). *Der unternommene Mensch: Eindimensionalitätsprozesse in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Velbrück Wissenschaft.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press.
- Giddens, A. (2001). *Entfesselte Welt: Wie die Globalisierung unser Leben verändert*. Suhrkamp.

- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison-Notebooks*. Lawrence & Wishart.
- Habermas, J., et al. (Eds.). (1978). *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action: Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy, Beacon Press.
- Habermas, J. (1985). *The Theory of Communicative Action: Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns: Band I: Handlungsrationalität und gesell. Rationalisierung*. Suhrkamp.
- Hardt, M. & Negri, T. (2000). *Empire*. Harvard University Press.
- Heelas, P., Lash, S. & Morris, P. (Eds.). (1996). *Detraditionalization*. Blackwell.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (1972). *Dialectic of Enlightenment*. Herder and Herder.
- Juris, J. S. (2008). *Networking Futures: The Movement Against Corporate Capitalism*. Duke University Press.
- Kahn, R. & Kellner, D. (2005). Internet Subcultures and Political Activism. Leistyna, P. (Ed.). *Cultural Studies: From Theory to Action*. Blackwell, 217-230.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. University of California Press.
- Kellner, D. (2004). Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity. Abromeit, J. & Cobb, W. (Eds.). *Herbert Marcuse: A Critical Reader*. Routledge, 81-99.
- Marcuse, H. (1967). On Changing the World: A Reply to Karl Miller. *Monthly Review*, 19, 42-48.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1973). Art in the One-Dimensional Society. Baxandall, L. (Eds.). *Radical Perspectives in the Arts*. Penguin, 52-67.

- Marcuse, H. (1978). *The Aesthetic Dimension: Towards a Critique of Marxist Aesthetics*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1991). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2004). Zum Begriff des Wesens. *Schriften Band 3: Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung*. zu Klampen, 45-84.
- Miles, M. (2012). *Herbert Marcuse: An Aesthetics of Liberation*. Pluto Press.
- Pippin, R. B., Feenberg, A. & Weibel, C. (Eds.). (1988). *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*. Macmillan Education.
- Rancière, J. (2004). *The Politics of Aesthetics*. Continuum.
- Rancière, J. (2010). *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Continuum.
- Rancière, J. (2012). *La Méthode de Légalité: Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Bayard Editions.
- Reitz, C. (2000). *Art, Alienation, and the Humanities: A Critical Engagement with Herbert Marcuse*. State University of New York.
- Reitz, C. & Spartan, S. (2013). The Political Economy of Predation and Counterrevolution: Recalling Marcuse on the Radical Goals of Socialism. Reitz, C. (Ed.). *Crises of Commonwealth: Marcuse, Marx, McLaren*. Lexington, 19-42.
- Schiller, F. (1965). *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*. Ungar.
- Smith, J. (2008). *Social Movements for Global Democracy*. The John Hopkins University Press.
- Tauber, Z. (1994). *Befreiung und das "Absurde": Studien zur Emanzipation des Menschen bei Herbert Marcuse*. Bleicher Verlag.
- Thyen, A. (1989). *Negative Dialektik und Erfahrung: Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Suhrkamp.
- Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford University Press.

- Winter, R. (2001). *Die Kunst des Eigensinns: Cultural Studies als Kritik der Macht*. Velbrück.
- Winter, R. (2010a). *Widerstand im Netz: Zur Herausbildung einer transnationalen Öffentlichkeit durch netzbasierte Kommunikation*. Transcript.
- Winter, R. (2010b). The Perspectives of Radical Democracy: Raymond Williams's Work and Its Significance for a Critical Social Theory. Seidl, M., Horak, R. & Grossberg, L. (Eds.). *About Raymond Williams*. Routledge, 45-56.
- Zima, P. V. (2015). *Entfremdung: Pathologien der postmodernen Gesellschaft*. utb.

El marxismo de Herbert Marcuse

Arnold L. Farr¹

Teoría revolucionaria en tiempos no revolucionarios

En 1906 Benedetto Croce publicó su libro *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*. Podemos hacernos esta misma pregunta hoy con respecto a Marx y el marxismo. Karl Marx ha tenido un impacto aún mayor y más universal que Hegel y también consideró histórica su filosofía. Sin embargo, a primera vista parece que la historia ha sido amiga y enemiga de Marx. La aparente predicción de Marx del colapso del capitalismo ya sea como resultado de la revolución proletaria o por las propias contradicciones del capitalismo no ha sido confirmada por la historia. Las revoluciones que ocurrieron no lograron destruir el capitalismo o dieron nacimiento a nuevas formas de totalitarismo y opresión. Además, parece que la clase trabajadora ha aceptado pasivamente su posición subalterna en el sistema capitalista.

Por otro lado, aunque no ha habido una revolución global exitosa contra el capitalismo, sigue habiendo revueltas esporádicas como el movimiento Occupy que indican un grado de malestar social. Además, debido a sus contradicciones, el capitalismo tiende a la crisis de vez en cuando, provocando así más inestabilidad. Sin embargo,

¹ Este texto se publicó con el título “Herbert Marcuse (1898-1979)” en: Callinicos, A., Kouvelakis, S. & Pradella, L. (Eds.). *Routledge Handbook of Marxism and Post-marxism*. Routledge, 2021, 155-162 (N. de los T.)

estas crisis a menudo se resuelven con la intervención del poder político, reivindicando así la crítica de Marx.

Ante el fracaso de muchas de las predicciones de Marx, el surgimiento del estalinismo, la crisis del propio marxismo, muchos se han preguntado qué está vivo y qué está muerto en Marx. Responder a tal pregunta requiere un profundo conocimiento de la teoría marxista. No creo que la pregunta pueda responderse componiendo una lista de ideas o proposiciones de la obra de Marx que uno encuentra vivas o muertas. Lo que está vivo en Marx no permite tal enfoque. En este texto simplemente quiero exponer el enfoque del marxismo y la teoría marxista desarrollado por Herbert Marcuse. La forma de teoría crítica de Marcuse salva el marxismo y la teoría marxista y muestra que sigue siendo la teoría correcta del capitalismo mientras que al mismo tiempo somete al marxismo y la teoría marxista a una crítica transformadora.

Herbert Marcuse comenzó a escribir durante un período de la historia que había sido testigo de varios intentos fallidos de revolución, el surgimiento del totalitarismo en nombre del marxismo, el surgimiento del fascismo y el desarrollo de la pasividad en la clase trabajadora. Leer a Marx en esa época era leer una teoría revolucionaria en una época no revolucionaria. ¿Qué valor podría tener tal teoría? Marcuse creía que la teoría marxista seguía siendo valiosa y contenía la crítica más adecuada del capitalismo. Si bien era bastante consciente de algunos problemas en la teoría de Marx, estos problemas podrían corregirse dentro del marco de la teoría misma. Como teoría histórica, el marxismo siempre tendría que ajustarse al momento histórico. Al ajustar siempre sus puntos de vista como la historia exigía, Marcuse creía que todavía estaba llevando a cabo el proyecto crítico iniciado por Marx.

Las tres C de la teoría crítica

Marcuse a menudo se refirió a la filosofía de Marx como teoría crítica, identificándola así con su propio proyecto. La interpretación de Marcuse de la función de la teoría crítica es lo que le permitió corregir y salvar la teoría marxista dentro del marco de esa teoría. Douglas Kellner nos ha proporcionado una herramienta muy útil para comprender y evaluar la tarea de la teoría crítica. Sigue la propia visión de Marcuse de la teoría crítica y desarrolla lo que él llama las tres C de la teoría crítica.

El fin último y el interés fundamental de la teoría crítica es una humanidad libre y feliz en una sociedad racional. Lo que está en juego es la liberación de los seres humanos y el desarrollo de sus potencialidades [Marcuse, 1968, pp. 145ss]. Este proyecto requiere un cambio social radical; en consecuencia, todos los conceptos de la teoría crítica están orientados hacia la práctica social. Desde un punto de vista metodológico, la teoría crítica es a la vez *comprender* la sociedad dada, *criticar* sus contradicciones y fallas y *construir* alternativas (Kellner 1984, pp. 122-123).

Donde Marx y Marcuse convergen y difieren se indica en la función de las tres C de la teoría crítica en sus obras. Hay cuatro temas a los que aplicaré las tres C desde la perspectiva de Marx y Marcuse. Estos son: la conciencia revolucionaria, la clase obrera o proletariado, la subjetividad y la revolución.

La revisión freudiana de Marcuse de la teoría marxista

Respecto de cualquier teoría, debemos preguntarnos sobre su objetivo y si ella misma contiene todas las herramientas necesarias para cumplir su propia misión. Si el objetivo de la teoría marxista es la liberación de la clase obrera de las cadenas de la alienación capitalista, entonces la teoría debe explicar y remediar la resistencia histórica de la clase obrera a la acción revolucionaria que la liberaría. En el

nivel de la comprensión, Marx sabía que así como el capitalista controlaba los medios de producción materiales, también controlaba los medios de producción intelectuales. Él escribe:

Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que es la fuerza material dominante de la sociedad es al mismo tiempo su fuerza intelectual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios de producción material tiene al mismo tiempo el dominio sobre los medios de producción intelectual, de modo que, en general, las ideas de los que carecen de los medios de producción intelectual están sujetas a ella (Marx & Engels, 1976, p. 59).

El pasaje anterior implica la teoría de la ideología o la falsa conciencia que es tan importante para muchos marxistas. La misma idea de que la clase dominante puede controlar las ideas o la producción intelectual sugiere que tienen una forma de moldear la conciencia o el desarrollo intelectual de la clase trabajadora. Sin embargo, Marx no siguió esta línea de investigación. En cambio, nos proporcionó una teoría de la revolución basada en el colapso del capitalismo debido a sus propias contradicciones. En este contexto obtenemos una crítica muy detallada de la economía política. En segundo lugar, Marx parecía asumir que el proletariado pronto encontraría intolerable su explotación y alienación y luego se levantaría y derrocaría al capitalismo.

Esta última suposición llevó a Marcuse a intentar una revisión freudiana de la teoría marxista. De alguna manera, la clase trabajadora no solo había internalizado los valores de la clase dominante, sino que comenzó a identificarse con ellos. Marcuse utilizó el psicoanálisis en dos niveles distintos. En un nivel, lo usó para comprender y criticar los mecanismos sociales, políticos, emocionales y psicológicos por los cuales las personas son reprimidas y

llevadas a identificarse con sus opresores. En otro nivel, Marcuse busca una base biológica o instintiva para la resistencia y la liberación. Este segundo nivel será abordado en la siguiente sección de este texto. Por ahora quiero examinar la identificación del trabajador con la clase dominante.

El hombre unidimensional de Marcuse puede leerse como una forma de crítica de la ideología. Intenta responder a la pregunta de por qué la clase trabajadora no ha desarrollado una conciencia de clase o una conciencia revolucionaria como esperaban Marx y muchos marxistas. La primera frase del primer capítulo es muy llamativa. Dice: “en la civilización industrial avanzada prevalece una cómoda, suave, razonable y democrática falta de libertad, una muestra del progreso técnico” (Marcuse, 1964, p. 1).

En una entrevista de 1978 con Bryan Magee Marcuse expresó su desacuerdo con la creencia de Marx de que el proletariado se levantaría y se quitaría las cadenas diciendo que “hoy sabemos que el proletariado no tiene para perder solo sus cadenas, tienen mucho más que perder” (Magee, 1977). Aquí la comprensión de Marcuse de la sociedad capitalista difiere de la de Marx. Por lo tanto, las circunstancias históricas exigen una revisión de la teoría marxista. *El hombre unidimensional* es una investigación sobre los mecanismos sociales, políticos y psicológicos que engañan a la clase trabajadora para que acepte pasivamente su condición de alienada y explotada. Según Marcuse, el sistema le da al trabajador lo justo para mantenerlo satisfecho. La vida tiende hacia lo trivial bajo la fachada de libertad y unidad. Si bien el trabajador no es libre, la abundancia de bienes y el ocio trivial cuando no está trabajando crean la ilusión de libertad e igualdad.

Las personas entran en esta etapa como receptáculos precondicionados de larga data; la diferencia decisiva está

en el aplanamiento del contraste —o conflicto— entre lo dado y lo posible, entre las necesidades satisfechas y las insatisfechas. Aquí, la llamada igualación de las distinciones de clase revela su función ideológica. Si el trabajador y su jefe disfrutan del mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares turísticos, si la mecanógrafa está tan bien vestida como la hija de su empleador, si el negro tiene un Cadillac, si todos leen el mismo periódico, entonces esta asimilación no indica la desaparición de clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven a la preservación del sistema son compartidas por la población subyacente (Marcuse, 1964, p. 8).

En este pasaje vemos el problema de la identificación en acción. El compartir o tener en común intereses en bienes y formas de entretenimiento crea un falso sentido de unidad e igualdad. Las elecciones presidenciales de 2016 en los Estados Unidos brindan un ejemplo de esto, ya que muchas personas blancas pobres de la clase trabajadora se identificaron y votaron por un candidato multimillonario a quien interpretaron como alguien con los pies en la tierra como ellos. La necesidad de los miembros de la clase trabajadora de identificarse con los ricos y poderosos resulta en un borrado del espacio para la conciencia crítica.

Hoy este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción en masa y la distribución en masa exigen la *totalidad* del individuo y hace mucho que la psicología industrial dejó de estar confinada a la fábrica. Los múltiples procesos de introyección parecen osificarse en reacciones casi mecánicas. El resultado no es el ajuste, sino la *mimesis*: una identificación inmediata del individuo con su sociedad y, a través de ella, con la sociedad en su conjunto (Marcuse, 1964, p. 10).

Aunque Marx tenía razón al afirmar que en todas las épocas las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes, parece que Marx no era consciente de cuán profundamente estas ideas entrarían en la psique de la clase trabajadora. No era consciente del grado en que se podía borrar el potencial para el desarrollo del pensamiento crítico/revolucionario. Además, Marcuse señala la forma en que la sociedad capitalista puede producir y luego satisfacer falsas necesidades. La sociedad capitalista está organizada de tal manera que la clase obrera recibe un cierto grado de satisfacción.

Subjetividad revolucionaria en tiempos no revolucionarios

De alguna manera, parece que Marcuse y la Escuela de Frankfurt se alejaron de Marx. Esto puede ser cierto con respecto a algunos miembros de la Escuela de Frankfurt, pero no lo es con Marcuse. Se da el caso de que a diferencia de Marx, Marcuse no desarrolló una crítica de la economía política. No tuvo que hacerlo. Para Marcuse, la crítica de la economía política proporcionada por Marx era básicamente correcta con la excepción de algunos problemas. Lo que más necesitaba revisión en Marx era su teoría de la revolución. Diré más sobre eso en las próximas dos secciones. Lo que se necesitaba cuando Marcuse estaba escribiendo no era otra crítica de la economía política sino más bien una crítica de la cultura, la organización política, los nuevos mecanismos sociales de represión, etc. Por eso Marcuse y otros recurrieron a Freud. Parecía que la sociedad capitalista se había desarrollado de tal manera que la teoría marxiana/marxista de la revolución y de la creciente conciencia de clase de la clase obrera eran falsas. Marcuse y la Escuela de Frankfurt han sido acusados a menudo de abandonar a la clase obrera y la visión de una revolución proletaria. Esto puede ser cierto para algunos miembros, pero, nuevamente, no para Marcuse. Sin

embargo, Marcuse revisaría tanto la teoría de la revolución como la noción de clase obrera.

La revolución que anticiparon Marx y los marxistas requería el desarrollo de la conciencia de clase o subjetividad revolucionaria. El fracaso de tal desarrollo entre la clase obrera como lo define Marx sugiere que la época no era revolucionaria. Sin embargo, Marcuse nunca renunció a la posibilidad del desarrollo de la subjetividad revolucionaria (Farr, 2009, pp. 15-36). Esto nos lleva al segundo uso de Freud en la obra de Marcuse. El psicoanálisis freudiano no solo ayudó a develar los mecanismos de represión que pusieron bajo borrador el desarrollo de la subjetividad revolucionaria. También proporcionó a Marcuse una idea del desarrollo potencial de la subjetividad radical o revolucionaria en tiempos no revolucionarios. Marcuse simplemente extiende la teoría de las pulsiones de Freud más allá del propio uso de Freud. Sin embargo, esta extensión es posible gracias al mismo Freud. Freud reconoce que la obra de la represión nunca es completa. La represión requiere repetición. Esto significa entonces que la pulsión reprimida siempre está ahí tratando de afirmarse (Freud, 1949, pp. 84-97).

Para Marcuse esto significa que siempre hay un espacio para la resistencia. En *Eros y civilización* y varios otros lugares, Marcuse usará a Freud para desarrollar una teoría emancipadora de la fantasía y la imaginación como fuentes de resistencia. Con la ayuda de Freud y de las muchas revueltas sociales y políticas que estaban teniendo lugar en todo el mundo, Marcuse pudo reformular la teoría marxista de la revolución. Las protestas estudiantiles de la década de 1960, el movimiento por los derechos civiles, el movimiento por los derechos de las mujeres, el movimiento ecologista, los hippies, etc., fueron todos ejemplos de una revuelta contra la represión, la guerra, el despilfarro y la opresión. Estas protestas fueron prueba de

que aun en una sociedad represiva y en una época no revolucionaria la estructura instintiva de muchos individuos humanos clamaba contra esta represión. La gente todavía podía imaginar una sociedad cualitativamente mejor. Por lo tanto, el desarrollo de la conciencia revolucionaria todavía era posible. Con la contribución crítica del psicoanálisis a la teoría de Marcuse y la influencia de las luchas contemporáneas por la libertad y una sociedad mejor, Marcuse se vio obligado a repensar la naturaleza de la clase trabajadora. La noción marxiana y marxista del proletariado ya no era aplicable.

Más allá del proletariado

En lugar de renunciar a la clase obrera como fuerza revolucionaria potencial en la sociedad capitalista, una nueva comprensión de la clase obrera en su forma más reciente debe reemplazar el concepto marxiano/marxista del proletariado. Marcuse avanzó más allá del concepto marxiano/marxista del proletariado de dos maneras. Primero, Marcuse abogó por un concepto ampliado de la clase trabajadora. En segundo lugar, vio cómo se desarrollaba la conciencia revolucionaria en lo que llamó grupos catalizadores. Eran grupos que luchaban contra formas de opresión que no eran meramente económicas. Sobre la clase obrera ampliada, Marcuse (2014) argumentó: “La clase obrera sigue siendo el antagonista ‘ontológico’ del capital y el sujeto potencialmente revolucionario: pero es una clase obrera muy ampliada, que ya no corresponde directamente al proletariado marxista” (p. 392). Los desarrollos en el capitalismo tardío han alterado la naturaleza de la clase obrera. Aquí nuevamente es donde la comprensión adecuada de la sociedad lleva a una nueva forma de crítica así como a la construcción de una solución que difiere de la de Marx y los marxistas. En el capitalismo tardío, los trabajadores industriales ya no constituyen la mayoría de la clase trabajadora. Los trabajadores del

capitalismo tardío esperan y reciben un nivel de vida ligeramente más alto que el típico trabajador industrial. También requieren más educación. Con los desarrollos en el capitalismo tardío viene la formación de un nuevo grupo de trabajadores a los que conocemos como trabajadores de cuello blanco. Marcuse (2014) escribe:

Empleados de cuello blanco, técnicos, ingenieros y la burocracia pública y privada en constante crecimiento que asegura la creación y realización de plusvalía. Todos estos tienen que vender su fuerza de trabajo y están separados del control de los medios de producción. En esta clase obrera muy ampliada, se reduce la brecha entre el trabajo intelectual y el material, se generaliza el conocimiento y la educación; sin embargo, estos logros se invalidan en la medida en que el sistema se reproduce a sí mismo a través de la productividad del trabajo *improductivo*, que no aumenta la riqueza social, sino que la destruye y abusa a través de la producción de desechos, la obsolescencia programada, la autodestrucción, el impulso de la industria armamentística, la gestión de la conciencia y la subconsciencia, etc. (p. 392).

Con el capitalismo tardío, la fuerza de trabajo está constituida menos por el trabajador industrial o el proletariado y más por una nueva clase profesional a la que todavía se aplican los conceptos marxistas de alienación y explotación porque no controlan los medios de producción. También trabajan por un salario que no tienen el poder de determinar. Sin embargo, incluso este nuevo desarrollo en el capitalismo no conduce a un rechazo de la idea de revolución. De hecho, Marcuse encuentra una nueva esperanza para el desarrollo de la conciencia revolucionaria en el trabajador de cuello blanco. El nivel de educación requerido para algunos trabajadores de cuello blanco, así como la cantidad de trabajo intelectual que deben realizar, hace posible lo que Marcuse, siguiendo a Rudolf Bahro (1978), llama “conciencia excedente”. La

conciencia excedente es una forma de conciencia que va más allá de la forma de conciencia requerida para la mera producción material. Como tal, es capaz de albergar pensamientos que no pueden ser completamente contenidos por el intento capitalista de reducir la conciencia humana a esa forma de conciencia necesaria para la mera producción material. Por lo tanto, la conciencia excedente tiene el potencial de convertirse en una conciencia revolucionaria, ya que el trabajador de cuello blanco tiene un mayor potencial para imaginar una sociedad cualitativamente mejor (Marcuse, 2014, p. 397).

Si bien todavía hay varios factores en la sociedad capitalista que trabajan para prohibir el cambio social progresivo, Marcuse llama la atención sobre uno en particular que debe discutirse en el contexto de la revisión de la noción marxiana/marxista de la clase trabajadora. Marcuse era consciente del papel que jugaba el racismo en el control de la clase trabajadora. En sus *Lecciones de París*, Marcuse afirma que “en los Estados Unidos siempre ha habido, por decirlo suavemente, una competencia y un antagonismo entre la mano de obra blanca y la mano de obra negra. Esto todavía se explota hábilmente, a veces incluso en los propios sindicatos” (Marcuse, 2015, p. 67). Marcuse nunca desarrolla esta idea anterior en detalle y este no es el lugar para hacerlo. Baste decir que una de las principales estrategias de los capitalistas ha sido dividir y conquistar a la clase trabajadora. El propósito de tal estrategia es obstaculizar el desarrollo de la conciencia revolucionaria en la clase obrera poniendo a los trabajadores en guerra unos contra otros.

Hay un área más donde Marcuse busca la subjetividad revolucionaria más allá del proletariado. Siendo consistente con la naturaleza histórica de la teoría marxista, Marcuse prestó atención a las muchas luchas por la transformación social que se estaban desarrollando en

todo el mundo. Por ejemplo, la lucha de los negros por la libertad, la lucha por los derechos de las mujeres, el ecologismo, etc. Los diversos grupos involucrados en estas luchas fueron llamados por Marcuse (1969) “grupos catalizadores” (p. 51).

¿Revolución o reforma?

Marcuse creía que la teoría de Marx era una teoría de la revolución. La teoría crítica, para permanecer dentro del marco marxista, también debe ser revolucionaria. Sin embargo, la teoría de la revolución debe modificarse a la luz de los acontecimientos históricos. Marcuse nunca renunció por completo a la clase trabajadora como clase revolucionaria potencial. Habiendo sido acusado de abandonar a la clase obrera, él escribe:

Nunca dije que la clase trabajadora pueda ser reemplazada por cualquier otra clase en la transición del capitalismo al socialismo. Nunca he dicho que, por ejemplo, estos estudiantes podrían ser un reemplazo de este tipo. Lo que sí dije es que bajo la presión de la integración y en el lugar de una clase obrera que todavía no es realmente revolucionaria, el trabajo político educativo preparatorio de grupos como estos estudiantes adquiere una importancia fundamental (Marcuse, 2015, p. 8).

El uso de Marcuse del término “integración” se refiere a la conformidad con la cultura actual de la nación, no a la integración racial. Este fue el tema principal de *El hombre unidimensional*, como mencioné anteriormente. Dado que la población en general había internalizado los valores del grupo dominante, Marcuse buscó el desarrollo potencial de la conciencia revolucionaria dondequiera que pudiera encontrarlo. Aunque hoy e incluso en la época de Marcuse las instituciones académicas tienden a adaptarse a la cultura actual de la nación, Marcuse creía que estas instituciones eran quizás la última esperanza para el

desarrollo de la conciencia revolucionaria. También pidió nuevas formas de educación y el establecimiento de nuevas instituciones. Al respecto, comenta lo siguiente:

Lo que está en juego en el proceso de establecimiento de estas instituciones, en el proceso de elaboración de las nuevas relaciones sociales, lo que está en juego es una transformación radical de todos los valores básicos de la civilización occidental. Una transformación radical de todos los valores básicos de la civilización occidental que, como sabéis, fue y sigue siendo una civilización patriarcal. Esto es solo para indicar el lugar que tendrá la discusión del movimiento de mujeres en el contexto de lo que les somete (Marcuse, 2015, pp. 9-10).

En cierto modo, la teoría de la revolución de Marcuse es incluso más radical que la de Marx. En el pasaje anterior llama a una transformación radical de todos los valores básicos de la civilización occidental. En opinión de Marcuse, la revolución debe ir mucho más allá de una revolución económica. Exige mucho más que simplemente la clase trabajadora obtenga el control de los medios de producción. El capitalismo ha sido capaz de prohibir la revolución marxiana/marxista debido a su capacidad para moldear la cultura, los valores, la psique del trabajador o la conciencia misma del individuo. Por lo tanto, debemos trascender los valores impartidos por el capitalismo a nuestra sociedad. Una sociedad cualitativamente nueva y mejor exige un nuevo tipo de ser humano. En una conferencia titulada "El marxismo y la nueva humanidad: una revolución inacabada", Marcuse argumenta que la transición del capitalismo al socialismo requiere "un nuevo tipo de hombre, con nuevas necesidades, [y] la capacidad de encontrar una forma de vida cualitativamente diferente" (Marcuse, 2014, p. 343).

En *Un ensayo sobre la liberación*, Marcuse enmarca este requisito para un nuevo ser humano en términos de seres

humanos que desarrollan una nueva sensibilidad. Nuevamente, el punto de Marcuse es que el capitalismo va más allá de ser simplemente un sistema económico. Es un sistema económico en el que quienes poseen y controlan los medios de producción se benefician del control total de todos los aspectos de la vida del individuo. Por lo tanto, las ideas de la clase dominante funcionan para producir formas de subjetividad que pueden ser manipuladas y controladas. Esta forma de subjetividad debe ser desmantelada y reconstruida con fines emancipatorios. El individuo humano bajo el socialismo no puede ser el mismo que el individuo humano bajo el capitalismo. Es la forma de praxis o la lucha contra la violencia, el despilfarro, la explotación, etc., que la nueva sensibilidad desarrolla como la negación de todo el establecimiento (Marcuse, 1969, p. 25). Invocando aquí la teoría de las pulsiones de Freud, las pulsiones reprimidas nunca son completamente subyugadas por el proceso de represión, continúan afirmándose a menudo a través de la imaginación. La imaginación siempre es capaz de presentarnos la imagen de una sociedad liberada y una mejor forma de vida. Tal imagen presenta un desafío al actual orden de cosas y proporciona la base para el desarrollo de la subjetividad revolucionaria. Como hemos visto, este impulso de rebelión ocurre entre muchos grupos diferentes que se enfrentan a diversas formas de opresión. El final de *Un ensayo sobre la liberación* llama al desarrollo de la solidaridad entre todos los grupos catalizadores, todos los cuales pertenecen a la clase obrera ampliada.

La noción de Marcuse de la clase trabajadora ampliada, el concepto de grupos catalizadores, así como su llamado a la solidaridad entre todos los grupos oprimidos, representan un intento de construir una alternativa para nuestra sociedad que se basa en su comprensión y crítica históricamente elaborada. A medida que el capitalismo se

expande, altera la naturaleza del trabajo y otras fuerzas sociales. La teoría marxista, como teoría histórica, debe modificarse para seguir siendo relevante a medida que se modifica el capitalismo. Marcuse mantuvo la esperanza revolucionaria al buscar siempre nuevas posibilidades para la revolución que fueran capaces de responder a los nuevos desarrollos en el capitalismo y la sociedad capitalista en general.

Referencias

- Bahro, R. (1978). *The Alternative in Eastern Europe*. Verso.
- Farr, A. L. (2009). *Critical Theory and Democratic Vision: Herbert Marcuse and Recent Liberation Philosophies*. Lexington Books.
- Freud, S. (1949). Repression. *Collected Papers, Vol. 1*. The Hogarth Press, 84-97.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Macmillan.
- Magee, B. (1977). Herbert Marcuse and the Frankfurt School. *Men of Ideas: Some Creators of Contemporary Philosophy*. BBC Books.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man: A Study of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1966). *Eros and Civilization*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1968). *Negations: Essays in Critical Theory*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2014). *Marxism, Revolution, and Utopia*. Routledge.
- Marcuse, H. (2015). *Herbert Marcuse's 1974 Paris Lectures at Vincennes University*. CreateSpace.
- Marx, K. & Engels, F. (1976). *The German Ideology, Theses on Feuerbach*. MECW, 5. Progress Publishers / Lawrence and Wishart.

La herencia del abuelo Marx

Herbert Marcuse y el pensamiento marxista

Leandro Sánchez Marín¹
Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid
Universidad de Antioquia

Los conceptos que Marx originó no deberían ser rechazados sino desarrollados; su desarrollo posterior ya está contenido en las tesis básicas.

— Herbert Marcuse,
Escritos sobre dialéctica y marxismo.

La muerte de Karl Marx el 14 de marzo de 1883 abrió una etapa de grandes discusiones a partir de su herencia política e intelectual. El dramático discurso de Friedrich Engels el día del sepelio de su compañero en Londres, concluía con las siguientes palabras: “su nombre vivirá a través de los siglos, y con él su obra” (Engels, 1974, p. 173). Tres meses después, el mismo Engels escribía un nuevo prólogo para *El manifiesto comunista* y en él dejaba claro que la idea fundamental del pensamiento de Marx era la consideración sobre la lucha de clases sustentada en que “la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica

¹ Este artículo es resultado parcial del proyecto de investigación “Epistemología Política” (2023-61997), desarrollado por el Grupo de Investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.

constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época” (Marx & Engels, 2007, p. 140), a partir de esta premisa, los análisis económicos y sociales del marxismo emprendieron entonces un arduo camino de disputas intelectuales y políticas.

Muchos de los que conocieron a Marx en vida desarrollaron a finales del siglo XIX un proyecto de revisión de su doctrina con la intención de actualizar sus postulados a las condiciones cambiantes que se avecinaban para el inicio de un nuevo siglo. Eduard Bernstein fue quizás el más famoso de los revisionistas marxistas de este periodo. Su obra *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* sentaba las bases de una reinterpretación de las obras de Marx donde la posibilidad de la socialdemocracia se postulaba como una tendencia política de vanguardia que luego derivaría en su presencia en las discusiones parlamentarias a nivel mundial (Bernstein, 1982). De otro lado, la radicalidad del dogmatismo marxista insistía en que cualquier tipo de revisionismo estaba injustificado a la luz de las condiciones opresivas del capitalismo, las cuales, lejos de reformas o revisiones teóricas del problema, exigían una revolución radical para cambiar de forma contundente las condiciones que mantenían dicha opresión. La configuración de esta otra tendencia en un movimiento revolucionario supo imponer sus condiciones con el triunfo de la Revolución Bolchevique en 1917. Aunque, según pensadores como George Orwell (2013), más allá de que los revolucionarios rusos afirmaran ser los “más fieles discípulos” de Marx, en gran medida su revolución dependió de que estos mismos revolucionarios “tiraran por la borda buena parte de las enseñanzas de su maestro” (p. 879).

A partir del contrapunto entre estas tendencias, la discusión sobre el legado de Marx es una constante que ha acompañado la historia del pensamiento marxista a lo

largo de los años. Socialismo y comunismo son términos que se han relacionado de manera directa a las ideas de Marx. No obstante, el desgaste de cada una de estas tendencias políticas –una convertida hacia el liberalismo político y la otra devenida en régimen autoritario– ha beneficiado el desarrollo del capitalismo hasta el punto de asociarse con él en función del mantenimiento de la opresión y la explotación.

Esta crisis del marxismo fue estudiada por muchos intelectuales que se veían en la urgencia de mantener un legado que se desdibujaba con ella. Ante el monopolio de la herencia de Marx por parte de la política soviética y las críticas por parte de los regímenes democráticos capitalistas, surge la necesidad de una vuelta a Marx en medio de un contexto de ideología reinante.

Podríamos decir que con Antonio Gramsci (2023) comienza un periodo de renovación del marxismo, pues sin duda sus elaboraciones sobre el concepto de hegemonía son decisivas para desbloquear la oposición entre dogmatismo y reformismo. Sin embargo, Georg Lukács y Karl Korsch son los responsables de que esta renovación del marxismo haya abierto la puerta a formas de crítica rigurosa respecto de las rápidas afirmaciones que se arrogaban el título de verdadero marxismo. Con estos autores y sus obras *Historia y conciencia de clase* (Lukács, 2021) y *Marxismo y filosofía* (Korsch, 1971), el predominio del determinismo económico y político es cuestionado y una vinculación del pensamiento de Marx con la filosofía vuelve a tener un lugar preponderante dentro del pensamiento marxista.

Marxismo y teoría crítica

La influencia de este contexto sobre los teóricos críticos del Instituto de Investigación Social, conocido luego como

Escuela de Frankfurt, es fundamental para el desarrollo posterior del marxismo entendido como un pensamiento que debe estar conectado con diversas disciplinas en virtud de la totalidad social y política de las comunidades humanas. Los análisis de Friedrich Pollock, miembro del Instituto de Investigación Social, a mediados del siglo XX, demostraron que la forma en la cual operaban las estructuras políticas más relevantes tanto en Europa como en América, respondían de igual manera a una forma de capitalismo de Estado que presentaba tanto una versión democrática como una totalitaria (Pollock, 2019, p. 45). Para Pollock el capitalismo de Estado tiene algunos rasgos específicos que lo diferencian de otras formaciones capitalistas: se presenta como el sucesor del capitalismo privado, asume funciones importantes respecto del funcionamiento del capital privado y en él los intereses de lucro siguen desempeñando un papel relevante; todo ello hace que sea una forma de capitalismo totalitario. El capitalismo de Estado es entonces un modelo que integra tendencias aparentemente contrapuestas pero que funcionan fundamentalmente de manera similar, lo que indica que el capitalismo ya no parece ser un sistema propio de las sociedades occidentales democráticas, al parecer esta es una forma en la que se configura la sociedad soviética durante gran parte del siglo XX. Según Marcuse (1975), “la cuestión de si el marxismo soviético podía admitir o no el surgimiento de un ‘capitalismo de Estado’ desempeñó un papel considerable en la discusión postbélica” (p. 70), no solo por parte de teóricos externos al mundo comunista, sino también dentro de la misma Rusia soviética. La forma de centralización del Estado y su función monopolística por parte de los funcionarios del Partido hacía que no fuera extraña la existencia de “*tendencias* hacia el capitalismo de Estado” (Marcuse, 1975, p. 71). La exploración de estas tendencias, por parte de Marcuse, se realizó hacia mediados del siglo XX. Luego de

sus investigaciones sobre Freud y su interpretación marxista de las categorías psicoanalíticas en *Eros y civilización*, Marcuse se dispuso a estudiar el marxismo soviético en función de una defensa del marxismo como teoría crítica de la sociedad y en contraposición de su uso ideológico como teoría oficial del Partido.

Fundamentado en una ética de la productividad, el régimen soviético entiende que la actividad del conjunto social debe apelar al desarrollo de las fuerzas productivas y a la expansión del progreso técnico. Marcuse hace notar que estas cuestiones hacen parte de una profundización de los problemas del mundo capitalista. La ética de la productividad anclada al trabajo, dentro de los contornos del capitalismo de Estado, únicamente sirve a los fines del aumento de la represión y una errada implementación de la técnica que no sirve a fines humanos, sino al fortalecimiento del sistema de explotación. Según Marcuse (1975):

Marx, que mantenía que bajo el capitalismo existe una correlación necesaria entre el incremento de la productividad y la pauperización, expresaba el carácter represivo de esta noción de productividad reservando el término “productivo” solamente para el trabajo creador de plusvalía y considerando los restantes tipos de trabajo, incluido el trabajo intelectual creador e independiente, como “improductivos” (p. 256).

Así como la ética del trabajo está vinculada al criterio de la productividad, otras instancias dentro del marxismo soviético operan bajo parámetros igualmente pragmáticos e instrumentales que sirven para “explicar, justificar, alentar y dirigir ciertas acciones y actitudes que constituyen ‘datos’ reales de tales formulaciones”. Según Marcuse, “estas acciones y actitudes (por ejemplo, la colectivización acelerada de la agricultura; el stajanovismo; la ideología integralmente antioccidental; la

insistencia en el determinismo objetivo de las leyes económicas básicas bajo el socialismo)”, se racionalizan a partir de un entramado ideológico llamado marxismo-leninismo (p. 19).

La crítica a esta variante del marxismo es uno de los logros más destacados de Marcuse y la Escuela de Frankfurt, mientras otros teóricos seguían viendo en el régimen soviético una alternativa al capitalismo, los frankfurtianos no tardaron en darse cuenta de la configuración igualmente hostil e ideológica de lo que luego sería ampliamente rechazado bajo la lógica del totalitarismo; en otras palabras, toda la organización ideológica del marxismo soviético rápidamente degradó las bases de la revolución y generó un sistema dogmático que respondía de manera casi religiosa a figuras de poder: “durante el período soviético, la ficción de la continuidad absoluta entre Marx, Engels y quien estaba en el poder en ese momento condujo a la monstruosidad autoritaria llamada Marx-Engels-Lenin, Marx-Engels-Lenin-Stalin, más simplemente Marx-Engels-Stalin, Marx-Engels-Lenin-Mao, Marx-Engels-Mao, y así sucesivamente” (Rockmore, 2002, p. 13).

No obstante, esto no quiere decir que Marcuse rechazara el marxismo en su totalidad. Por el contrario, su trabajo de crítica de la ideología soviética fue emprendido con el propósito de volver la mirada sobre el pensamiento de Marx para fortalecer sus propios análisis a partir de él.

Una crítica renovada del capitalismo

En enero de 1966 Herbert Marcuse se presentó en Ciudad de México, invitado por la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Durante tres días ofreció tres conferencias e interactuó con los asistentes. Al inicio de la primera de ellas, se excusó por no hablar en español y

luego se dispuso a elaborar algunas consideraciones respecto de la sociedad industrial avanzada y sus tendencias constitutivas. Este es un tema de particular interés para Marcuse en aquel periodo, el cual ya en 1964 había desarrollado en su obra *El hombre unidimensional*, en la cual el concepto de sociedad industrial avanzada también era expuesto ampliamente.

El encuadre marxista de las intervenciones de Marcuse se hizo evidente en el momento en que protestó contra quienes pretendían una superación abstracta del pensamiento de Marx en función de una renovación forzada del mismo. En aquel momento, Marcuse (1972) decía que no estaba de acuerdo con aquellos que “tratan a Marx, como si fuera un abuelo cuyas ideas hubiesen sido rebasadas por el desarrollo actual” y continuaba declarando que:

Independientemente del hecho de que los abuelos dicen verdades que los nietos olvidan, también es cierto que se hace indispensable no solo una toma de posición, sino una reexaminación y reformulación de los conceptos del marxismo para comprender las tendencias básicas de la sociedad industrial avanzada (pp. 50-51).

Este tipo de sociedad se erige desde una base de producción capitalista que más allá de estar específicamente al servicio del interés particular de una clase –algo que no se puede negar– también logra satisfacer a gran parte de los miembros que la conforman, así cualquier persona que viva bajo la lógica de la sociedad industrial avanzada puede tener acceso a los productos que hagan de su vida una vida más *llevadera*. Sin embargo, estas sociedades establecen reglas para impedir un cambio radical en su modo de producción de la vida. Estas reglas, por ejemplo, la concurrencia de la libre empresa y el principio irrestricto de la propiedad privada, van de la mano con la configuración de valores que determinan el

comportamiento del todo social; valores tales como la competitividad, la ética del trabajo al servicio de la acumulación y el beneficio propio. Esta sociedad también es altamente tecnológica y hace un uso instrumental de la razón con miras a la mayor productividad y eficacia del sistema. La unidimensionalidad que hace notar Marcuse se caracteriza también “por la abolición de todas las formas de oposición y de contradicción, por la voluntad furiosa de similitud, de identificación y de uniformización” (Palmier, 1970, p. 125). Este tipo de sociedad se nos aparece entonces como total. Esto significa que abarca todas las esferas de la existencia de los individuos en la medida en que produce, distribuye y controla todas las relaciones existentes entre los ellos: la política, la economía, la cultura, el lenguaje, etc. Lo que marca el desarrollo de la sociedad industrial avanzada es la racionalidad con la cual operan sus procesos, lo bien pensada que está hecha la publicidad que seduce al público consumidor, la gran maquinaria que se despliega en la construcción de megaproyectos, los artefactos que la vida de millones de personas, entre otros desarrollos de la técnica que producen un conjunto racional de producción.

Pero ¿cuál es el precio de todo este progreso? A este interrogante Marcuse respondería que, en la medida en que el desarrollo tecnológico racional de una sociedad se despliega, la humanidad de los individuos que la componen se presenta cada vez más disminuida, reprimida, limitada e imposibilitada respecto de su propio despliegue. En otras palabras, lo que pone de manifiesto la lógica de la sociedad industrial avanzada es que “la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas” (Marx, 2010, p 106). Esta desvalorización está conectada con la imposibilidad de que el ser humano desarrolle plenamente sus capacidades y se vea sometido a los procesos que

cobran vida propia y se convierten tanto en el medio como en el fin de la actividad de los seres humanos: ya no importa para qué trabajan sino cuánto trabajan y si ese trabajo rinde beneficios a quien paga por tal actividad. De esta manera, la eficacia y la garantía de resultados es la meta de toda actividad. Sin embargo, esta sociedad es racional, pues “lo que caracteriza a la sociedad industrial avanzada, según Marcuse, es la asombrosa racionalidad que presenta en el seno de su fundamental irracionalidad” (Palmier, 1970, p. 111).

Todo el sistema de racionalidad capitalista se inserta dentro de la conciencia de manera tal que los individuos se acomodan a las lógicas que este presenta como verdaderas y altamente racionales, pero el desenvolvimiento del capitalismo es verdadero solo en la medida en que se desarrolla de manera efectiva y ocurre en unas coordenadas espaciotemporales que podemos constatar apelando a la historia y el registro destructivo de su modo de proceder. Pero lo que más inquieta es la participación de los individuos en la construcción de este sistema de producción, todo ello gracias a “la pérdida de conciencia debido a las libertades satisfactorias permitidas por una sociedad sin libertad, hace posible una *conciencia feliz* que facilita la aceptación de los errores de esta sociedad” (Marcuse, 2005, p. 106). Esta conciencia feliz no es otra cosa que la personalidad adaptada a las lógicas de satisfacción de la inmediatez, del consumo inmediato y de la inmediata existencia en la medida en que esta personalidad no se pregunta por un proyecto existencial ni por las posibilidades de un individuo más allá de su capricho. Para Marcuse, el pensamiento unidimensional “está arraigado en las estructuras institucionales, como la forma en que los medios de comunicación repiten interpretaciones específicas de conceptos y excluyen otras, o como los métodos científicos y empíricos reducen las

cuestiones sociales a problemas individuales” (Bailes, 2020, p. 17).

Marxismo crítico

Aunque Marcuse se atrevió a formular algunos asuntos polémicos dentro de la tradición marxista, su intento de vinculación entre la fenomenología hermenéutica de Heidegger y la dialéctica de Marx, su interpretación marxista del psicoanálisis o su tesis de que el sujeto revolucionario ya no está vinculado a la clase proletaria, no por ello el marxismo dejó de estar presente en cada una de sus propuestas teóricas, incluso llegó a sugerir que la teoría crítica no era algo diferente del marxismo (Marcuse, 1986, p. 17). El marxismo en las consideraciones de Marcuse se compromete con la permanente crítica de lo establecido y con la actualización de sus categorías a la luz de cada uno de los desarrollos históricos a los que asistimos. Para él, el marxismo entendido a partir de leyes determinadas y esquemas ahistóricos no tiene sentido y, más bien, se torna peligroso porque de esta manera fortalece las mismas condiciones con las que dice reñir. Si la ideología capitalista presenta las relaciones del mundo social como hechos inmodificables, el marxismo no debe seguir ese camino positivista que identifica los hechos con la razón.

A mediados de la década de 1960, en el simposio “Marx y el mundo occidental” organizado por la Universidad de Notre Dame, Marcuse ofreció una de sus conferencias más polémicas. El título de su presentación jugaba con la pregunta sobre la obsolescencia del marxismo, la misma que según Marcuse “convalida los conceptos básicos” de la teoría marxista, incluso “los factores que han llevado a la transitoriedad y obsolescencia de algunos conceptos decisivos de Marx están anticipados en la misma teoría marxista como alternativas y tendencias del sistema

capitalista” (Marcuse, 1969, p. 37). En su reciente trabajo sobre Marcuse, Andrew Feenberg (2023) resalta que esta forma de obsolescencia del marxismo es considerada por Marcuse para cuestionar muchos supuestos marxistas tradicionales en función del análisis del surgimiento de nuevas fuentes de cambio social. Por ello, el marxismo de Marcuse procede de forma inmanente y no pretende realizar negaciones abstractas de la tradición de esta tendencia de pensamiento. Considera tan genuinas las aportaciones de Rosa Luxemburg como las de Lenin, aunque insiste en que lo propio del marxismo es precisamente la historicidad de sus análisis.

En este contexto, Douglas Kellner ha rechazado las interpretaciones que sugieren que Marcuse es un pensador “premarxista”, “no marxista” e incluso “antimarxista”. Para Kellner, la obra de Marcuse es extremadamente crítica y pertenece a la “idiosincrásica del marxismo”, ya que:

incluso en obras donde nunca se menciona a Marx, como *Eros y civilización*, o en aquellas donde se cuestiona radicalmente el marxismo tradicional, como *El hombre unidimensional*, Marcuse está utilizando conceptos y métodos marxistas para expandir la teoría marxista, para superar sus limitaciones y cuestionar aspectos que cree deben ser revisados o rechazados. En general, la versión del marxismo de Marcuse consiste en una serie de revisiones y renovaciones de la teoría marxista que proporciona un proyecto teórico que busca comprender y transformar la sociedad contemporánea (Kellner, 1984, p. 5).

Luego de “un siglo maníaco de producción industrial” (Brown, 2023, p. 11), lejos de mitigar los resultados adversos de un sistema de dominación unidimensional, el capitalismo ha cambiado en función de acentuar las desigualdades y problemas sociales que hoy determinan en gran medida una forma de producción de la vida al

servicio de intereses financieros (Fraser, 2023). Si bien las formas en las cuales el capitalismo se despliega en la actualidad ya no se agotan en la descripción de la industrialización de Marcuse (1969), es notable que sus análisis hayan anticipado la estructura de las sociedades emergentes de bienes y servicios en detrimento de los derechos sociales. Marcuse no solo pensó que la lógica del capital seguiría siendo el principio de las sociedades contemporáneas, sino que también sospechó sobre la forma en que los individuos responderán moralmente a este nuevo escenario: “habiendo escrito mucho antes de la revolución neoliberal, Marcuse argumenta que el mercado se ha vuelto a la vez principio de realidad y verdad moral” (Brown, 2021, p. 226).

Aunque el análisis de Marcuse no fue el primero que hizo énfasis en la relación entre capitalismo y vida moral, pues Max Weber (2011) ya había encontrado en el protestantismo un antecedente importante para el desarrollo de la lógica del cálculo y la dominación capitalistas a través de justificaciones morales, lo original de la lectura que hace Marcuse reside en la manera en que entiende que la vida moral de los individuos ya no está sujeta exclusivamente a un credo religioso o a una forma ascética de la personalidad, sino que se afina en la explotación acentuada de todo aquello que consideran disponible para la satisfacción de sus necesidades, sin importar si estas son materiales, espirituales o fundadas en meros caprichos.

De otro lado, el marxismo crítico de Marcuse también se cuidó de elaborar formulas absolutas sobre cómo podría desaparecer el capitalismo. No fue prisionero de la ortodoxia marxista en el sentido de mantener una opinión inmodificable sobre las crisis del sistema y las contradicciones que lo harían desaparecer por sí mismo; una versión del marxismo que todavía hoy es considerada

entre los debates en torno a este tópico y que sugiere que “el carácter terminal del sistema capitalista” derivaría en “la implosión del modo de reproducción social capitalista” (Vela, 2018). Lejos de una implosión del capitalismo *ad-portas* de nuestro propio tiempo o de una inminente muerte del mismo, encontramos la solidificación de un sistema que, como ha dicho alguna vez Terry Eagleton (2015), todavía parece estar tan batallador como siempre.

Los sistemas políticos de nuestra época, cada vez más amenazados por el auge de las tendencias autoritarias, parecen convivir sin problema con el capitalismo. El paulatino desmantelamiento de la democracia y las resistencias a toda forma de progresismo, hacen que hoy la sociedad se encuentre más cerrada que como lo indicaba Marcuse hace varias décadas. La sociedad sin oposición parece realizarse con una impronta cada vez destructiva, sus propósitos ya no se ocultan bajo eslóganes engañosos; la guerra y la violencia ya no esperan a que llegue la fría noche para poder desplegar sus armas, a plena luz del día informan sobre sus acciones e imponen sus propósitos por encima de toda forma de dignidad.

Ciertamente, la privatización de la experiencia sigue estando a la orden del día y poder elegir entre múltiples opciones sigue siendo seductor para quienes no se dan cuenta que su elección es siempre elección de lo mismo. Además, capitalismo y democracia parecen entroncar en una misma vía respecto de la cual es cada vez más difícil encontrar calles alternas, ello porque “hoy en día, el problema que diagnosticó Marcuse se ha extendido del capitalismo a la democracia liberal: la conciencia de oposición no puede generarse a partir de las falsas promesas y las hipocresías de la democracia liberal” (Brown, 2005, p. 57). En medio de esta situación el marxismo sigue siendo una herramienta propicia para el análisis del presente, pues, como ha dicho Eagleton (2015),

nuevamente, “mientras el capitalismo continúe activo, el marxismo también deberá seguir en pie. Solo jubilandando a su oponente podrá pedir su propia jubilación” (p. 16).

Referencias

- Bailes, J. (2020). *Consciousness and the Neoliberal Subject. A Theory of Ideology via Marcuse, Jameson and Žižek*. Routledge.
- Bernstein, E. (1982). *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Siglo XXI Editores.
- Brown, W. (2005). *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton University Press.
- Brown, W. (2021). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Traficantes de Sueños y Futuro Anterior / Tinta Limón.
- Brown, W. (2023). *Tiempos nihilistas. Pensando con Max Weber*. Lengua de Trapo.
- Eagleton, T. (2015). *Por qué Marx tenía razón*. Ediciones Península.
- Engels, F. (1974). Discurso ante la tumba de Marx. Marx, K. & Engels, F. *Obras escogidas. Tomo III*. Editorial Progreso, 71-73.
- Feenberg, A. (2023). *The Ruthless Critique of Everything Existing. Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*. Verso.
- Fraser, N. (2023). La crisis de la democracia. Sobre las contradicciones políticas del capitalismo financiero más allá del politicismo. Ketterer, H. & Becker, K. (Eds.). *¿Qué falla en la democracia? Un debate entre Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich y Hartmut Rosa*. Herder Editorial, 67-93.
- Gramsci, A. (2023). *Cuadernos de la cárcel. Obra Completa*. Ediciones Akal.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Macmillan.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. Ediciones Era.

- Lukács, G. (2021). *Historia y conciencia de clase*. Siglo XXI Editores.
- Marcuse, H. (1969). *La sociedad industrial y el marxismo*. Editorial Quintaria.
- Marcuse, H. (1972). Libertad y agresión en la sociedad tecnológica. Fromm, E., et al. *La sociedad industrial contemporánea*. Siglo XXI Editores, 50-98.
- Marcuse, H. (1975). *El marxismo soviético*. Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Editorial Planeta De Agostini.
- Marcuse, H. (2002). *Eros y civilización*. Editorial Ariel.
- Marcuse, H. (2005). *El hombre unidimensional*. Editorial Ariel.
- Marcuse, H. (2019). *Escritos sobre dialéctica y marxismo*. Ennegativo Ediciones.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Marx, K. & Engels, F. (2007). *El manifiesto comunista*. Fondo de Cultura Económica/Turner.
- Orwell, G. (2013). *Ensayos*. Random House Mondadori.
- Palmier, J-M. (1970). *Introducción a Marcuse*. Ediciones de la Flor.
- Rockmore, T. (2002). *Marx after Marxism. The philosophy of Karl Marx*. Blackwell Publishers.
- Vela, C. (2018). *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva*. Traficantes de Sueños.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.

La cabeza de la pasión

Los análisis de Herbert Marcuse sobre la Alemania nazi

Detlev Claussen¹

¡Guerra a la situación alemana!... En lucha contra ello la crítica no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión.

—Karl Marx,
Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.

Los ojos con los que se lee un mensaje en una botella dependen del momento en que se descorcha la botella. Durante mucho tiempo, los estudios sobre el nacionalsocialismo que los teóricos críticos habían emprendido en el exilio habían desaparecido. Max Horkheimer, que regresó a Alemania a finales de los años 40, ya no quería que se publicaran los mensajes que antes se publicaban en Estados Unidos. La *Revista de Investigación Social*, que había sido rescatada en América, había desaparecido y la *Dialéctica de la Ilustración* creada en California circulaba en un puñado de copias xerográficas entre los emigrantes de habla alemana. Los ejemplares impresos en Ámsterdam en 1947 ya no llegaron al nuevo público de Alemania Occidental. A principios de los años

¹ Este texto se publicó con el título “Kopf der Leidenschaft. Herbert Marcuses Deutschlandanalysen” en: Marcuse, Herbert. *Nachgelassene Schriften. Band 5: Feindanalysen Über die Deutschen*. Peter-Erwin Jansen (Ed.). zu Klampen Verlag, 2007, pp. 11-21 (N. de los T.)

40, Herbert Marcuse deseaba absolutamente participar en este trabajo filosófico colaborativo; pero las preocupaciones sobre el futuro y la falta de dinero llevaron a Horkheimer y su amigo más cercano Pollock a reducir radicalmente el tamaño de su personal. El manuscrito de Marcuse “La nueva mentalidad alemana” de junio de 1942 muestra tachada su dirección de Santa Mónica, California, y añadida a mano la de F. Neumann, 403 West 115, Nueva York. Mientras Adorno y Horkheimer formulaban la *Dialéctica de la Ilustración* en la Costa del Pacífico —“lejos del fuego”, como escribió Adorno en *Minima moralia* (1951, p. 87) —, Herbert Marcuse había decidido servir a la lucha antifascista en la Costa Este. Al igual que su amigo Franz Neumann, se unió al primer servicio secreto estadounidense: la OSS, que había instalado sus cuarteles en Washington, y había abierto varias oficinas en la Costa Este². Los caminos de los teóricos críticos en el exilio habían divergido; pero en California, al igual que en Washington, se estaban haciendo enormes esfuerzos intelectuales para comprender lo que estaba sucediendo en Europa y qué consecuencias podían extraerse de ello.

La raíz común de las actividades de California y Washington se encuentra en la práctica anterior del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Columbia de Nueva York, en cuyo contexto se crearon los primeros artículos de Marcuse sobre el nacionalsocialismo. La internada en el exilio en Estados Unidos de teóricos críticos que huyeron de Alemania siempre ha estado rodeada de misterio, cuando no de secretismo. El nombre de teoría crítica se remonta a Max Horkheimer como su fundador. Su ensayo “Teoría tradicional y teoría crítica”,

² Alfons Söllner (1982) fue el primero en examinar esta parte de la historia en *Zur Archäologie der Demokratie in Deutschland*. Mientras tanto, de forma más general también pueden verse los trabajos de Barry Katz (1989), Christof Mauch (1999), y Petra Marquardt-Bigman (1995).

que tuvo un efecto programático sobre la emigración de habla alemana, apareció en 1937 en el *Journal for Social Research*, que continuó en el exilio. La experiencia de una revolución *fallida* es constitutiva de la teoría crítica. Esto se aplica no solo al punto de inflexión en la historia mundial que se produjo con los “Juicios de Moscú” de 1936.

El *fracaso de la revolución* como impulso decisivo para la formación de una teoría crítica fue ignorado por la historiografía científica ya en la época de la República de Weimar. El año de fundación del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, 1923, coincide definitivamente con el fin de las luchas revolucionarias en Alemania. Sin la decidida iniciativa de Max Horkheimer y su amigo Friedrich Pollock, que también encontraron en Félix Weil al donante clave, el Instituto nunca se habría fundado. No fue la esperanza de una revolución inminente lo que los motivó, sino más bien la experiencia del fracaso lo que hizo necesario un nuevo pensamiento sobre la revolución. Solo la distancia de la práctica cotidiana de los movimientos políticos hizo posible la teoría crítica. Max Horkheimer solamente se dio cuenta verdaderamente de esta conexión más tarde en el exilio y solo allí inventó el nombre de teoría crítica. El genuino logro político de Horkheimer reside en la separación organizativa consciente de la teoría y el poder. Esto lo distingue de importantes mentes intelectuales de la época de la República de Weimar: Ernst Bloch, Georg Lukács y Karl Korsch, todos los cuales permanecieron enredados en relaciones aparentemente interminables con el Partido Comunista.

Antes de 1933, Horkheimer y Pollock sabían hábilmente cómo utilizar la influencia de los socialdemócratas, especialmente en Prusia, sin compartir su programa. Mucho antes de 1933, los habitantes de Frankfurt se mostraban escépticos ante ambas corrientes del movimiento obrero, que no lograron impedir el ascenso

del nacionalsocialismo en Alemania. Las experiencias de la Revolución de Noviembre de 1918, que, en palabras del revolucionario Karl Retzlaff, puede describirse más exactamente como la caída de la Casa Hohenzollern en noviembre, dieron a la gente reflexiva pocos motivos para esperar una revolución nueva y más profunda que las aterradoras noticias de la Rusia posrevolucionaria. Los estudios sociológicos realizados por el Instituto recién fundado llamaron la atención sobre la discrepancia entre las actitudes cotidianas de los trabajadores y empleados y sus denominaciones políticas. El descubrimiento de la “personalidad autoritaria” se remonta al período de Weimar y fue confirmado posteriormente con material estadounidense. No se atribuyó a un supuesto “carácter nacional” alemán, como ocurrió en distorsiones posteriores. Horkheimer hizo de una mediación de la teoría social y la psicología social reflejada psicoanalíticamente.

Herbert Marcuse no llegó al Instituto hasta 1933³. Su experiencia con la Revolución de Noviembre de 1918 fue, como destacó ya en su vejez, de carácter práctico: Marcuse había experimentado de primera mano la práctica de la socialdemocracia en Berlín como participante en el movimiento consejista. Culpó al SPD del asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht. La divergencia entre la retórica política y la existencia individual concreta impulsó a Marcuse a buscar nuevos conceptos filosóficos. El serio estudio de Marcuse sobre la filosofía de Heidegger demuestra su relevancia después del colapso de los

³ Véanse las dos obras clásicas sobre la historia del Instituto de Investigación Social: Martin Jay (1976) y Rolf Wiggershaus (1986). La presentación de Jay, que todavía se acerca a las intenciones de Horkheimer, gana posteriormente en valor para el lector de hoy en comparación con las interpretaciones a mano alzada que hace Wiggershaus de su material esencialmente grandioso y rico.

renacimientos neoidealistas. Incluso en su esbozo sobre "La filosofía alemana en el siglo XX" (1940), Heidegger no aparece ni como un gran filósofo ni como un simple nazi. Marcuse está realmente tras la pista de una "nueva mentalidad alemana". Su experiencia biográfica con la generación de la guerra y la posguerra en Alemania después de 1914 puso a Marcuse en el camino correcto. En sus análisis, el nacionalsocialismo se basa menos en la continuidad cultural nacional alemana y más en la ruptura con la tradición.

Los escritos recopilados por Peter-Erwin Jansen (Marcuse, 2007) no muestran a un Marcuse completamente diferente, sino más bien al olvidado, al que fue víctima de la amnesia social. Con el sentimiento general contra el "68", Marcuse también ha sido arrojado al basurero de las páginas principales. Sobre su papel en Estados Unidos y Alemania alrededor de 1968 circulan rumores más o menos falsos, que incluso han llegado a las obras de intelectuales de renombre. Textos como los que se editan en los *Nachgelassene Schriften. Feindanalysen Über die Deutschen*, revelan por qué Herbert Marcuse era tan venerado entre los jóvenes intelectuales en Alemania a mediados de los años sesenta. En 1964, Herbert Marcuse pronunció un discurso en el XV Día de los Sociólogos Alemanes en Heidelberg sobre "Industrialización y capitalismo en Max Weber", lo que lo convirtió en un experto entre la joven intelectualidad científica social de Alemania. Casi todos los momentos críticos que ya se pueden encontrar en las obras de Marcuse de los años 1930 y 1940 aparecen en este discurso. Herbert Marcuse apareció simultáneamente como crítico de Alemania y como crítico de una modernidad unidimensionalmente reducida.

Su libro *El hombre unidimensional*, publicado en inglés en 1964, fue considerado un texto clave de los años 60 no solo

en Alemania sino también en Estados Unidos. Después de mayo de 1968 en París, la necesidad de conseguir padres intelectuales de la revuelta global por parte del público era tan grande que se creía que Marcuse era el cerebro detrás de los apasionados movimientos de protesta. La engañosa apariencia de que Herbert Marcuse había desencadenado la revuelta con su trabajo intelectual solo pudo surgir porque durante décadas había elaborado los mismos elementos de la realidad que se convirtieron en un obstáculo en todo el mundo occidental alrededor de 1968. A mediados de la década de 1960, provocada por la conmoción de la guerra de Vietnam, se hizo evidente que la legitimidad antifascista en la que había confiado el mundo occidental desde la lucha contra la Alemania de Hitler se había vuelto increíble. Los análisis de Marcuse fueron un recordatorio del impulso democrático que dio al *American Way of Life* – estilo de vida estadounidense – su forma políticamente convincente después de 1945. Los hijos de la reeducación reconocieron el lenguaje de la liberación en las obras de Marcuse. Por eso tuvo un efecto especial en Alemania (Claussen, 1981).

De hecho, de su análisis de Alemania, Marcuse obtuvo las categorías con las que describe la transición a una era posliberal. Por un momento, desde mediados de los años treinta hasta mediados de los cuarenta, Alemania estuvo en el centro de la historia mundial. Los intereses político-intelectuales del Instituto de Investigación Social, que fue expulsado de Alemania, y los intereses cognitivos del servicio secreto estadounidense se encontraron durante un breve período de tiempo. Esto condujo a una constelación única: la América democrática, que librada una batalla militar por la existencia con la Alemania de Hitler, financió sofisticados análisis sociales del país enemigo, pensados por intelectuales emigrados, para poder liderar la guerra victoriosamente y luego transformar significativamente al

país derrotado. Más tarde, Herbert Marcuse simplemente hizo caso omiso o se rio cuando se le preguntó sobre el uso que se había hecho de sus análisis por parte de la política estadounidense de posguerra en Alemania. En cualquier caso, la administración militar estadounidense no derribó los “pilares sociales” del nacionalsocialismo de los que habló Marcuse en el memorando de 1942: la industria a gran escala y la burocracia gubernamental. Los *enemigos extranjeros* antifascistas, que se trasladaron al Departamento de Estado después de la disolución de la OSS, pronto sintieron la presión de ganar a Alemania como aliado en la Guerra Fría. El superior temporal de Marcuse, H. Stuart Hughes, dijo de su analista social, pagado por el Estado americano, que había mostrado un “pesimismo boyante” desde 1945 (Söllner, 1982, p. 57).

La experiencia de Weimar de una revolución fallida dio paso a la certeza de la *imposibilidad de la revolución* en el exilio estadounidense. Sin embargo, el conocimiento de la necesidad de cambio en el mundo no fue suprimido entre los teóricos críticos como lo fue entre muchos revolucionarios desilusionados, quienes comprensiblemente no querían soportar el sentimiento de impotencia. Horkheimer y sus amigos más cercanos transformaron su contradictoria experiencia del presente en teoría, en “*una especie de mensaje en una botella*”, como escribió en relación con un proyecto de investigación sobre Alemania⁴. Marcuse compartía el énfasis puesto por Horkheimer en la teoría crítica como una forma *sui generis* de la praxis, como lo muestra su correspondencia. Marcuse ingresó en la OSS porque, dadas las difíciles circunstancias financieras y políticas de los años 40, vio la oportunidad de continuar con los análisis socialmente críticos del Instituto. Habría preferido quedarse con Horkheimer en California

⁴ Carta de Max Horkheimer a Salka Viertel, 29 de junio de 1940 (Horkheimer, 1995, p. 726).

y trabajar, económicamente independiente como Adorno, en el proyecto dialéctico de la teoría crítica.

Pero Marcuse quería y debía representar al Instituto ante el público estadounidense. No solo en los pasillos del servicio secreto de Washington, sino también en los pasillos de la Universidad de Columbia, Marcuse representó de manera competente y representativa las opiniones del Instituto. Inició las conferencias universitarias del personal del Instituto sobre el nacionalsocialismo en 1941. Alemania fue estudiada en el Instituto no como un modelo extraño de un camino especial, sino como una forma históricamente específica del fin de la era capitalista liberal. La presentación de una teoría orientada hacia la totalidad de la sociedad tenía que aparecer ante el público como una especialidad europea, si no alemana; pero de ninguna manera es cierto, como se afirma a menudo, que las ciencias sociales norteamericanas ya hubieran encontrado una autoimagen empiristamente segura y extremadamente hostil a cualquier reflexión teórica sobre la sociedad. Las ciencias sociales vivieron en Estados Unidos un auge sin precedentes con el New Deal de Roosevelt, cuyo objetivo era encontrar una salida a la crisis existencial del capitalismo, en la que cualquier *know-how* europeo era bienvenido.

A pesar de todos los prejuicios antiamericanos, los resultados obtenidos por encargo del servicio secreto estadounidense también han contribuido a comprender una realidad social transformada. Horkheimer y Adorno entendieron la dialéctica de la ciencia instrumentalmente organizada y la posibilidad de una teoría social crítica como una dialéctica de la Ilustración, pero como una dialéctica, no como una simple oposición abstracta. Sin dialéctica, las ideas de la teoría crítica sobre los

mecanismos del gobierno nacionalsocialista en Alemania no pueden entenderse en absoluto. En los *Nachgelassene Schriften* de Marcuse, se puede ver que se enfrentó a la difícil tarea de comunicar los esfuerzos teóricos del Instituto a un público con una formación intelectual diferente. Esto confiere a la lectura, más de medio siglo después, un atractivo especial, en un mundo en el que la dialéctica se ha convertido en una especie de insulto al lenguaje cotidiano. Todos los textos recogidos en los *Nachgelassene Schriften. Feindanalysen Über die Deutschen* versan sobre el análisis del presente, que tiene en cuenta su génesis, pero no lo reduce a estas condiciones de origen. Lo que parece un lugar común de las ciencias sociales de ninguna manera forma parte de la práctica de discusión actual. Desde la disputa de los historiadores, hablar en público sobre el nacionalsocialismo en Alemania tiende a caracterizarse por un rechazo de cualquier reflexión socio-teórica.

Los textos de Marcuse sobre el nacionalsocialismo enfatizan la unidad y diferencia de la sociedad moderna en Alemania y el resto del mundo occidental. La ideología nazi no se confunde con la realidad ni se aborda utilizando los medios de la crítica de la ideología clásica; se intenta determinar su función social. Por eso Marcuse también busca nuevas categorías: en una nota a pie de página sugiere "actitud" como término para la nueva mentalidad. El nacionalsocialismo no produce una conciencia teórica que se ponga en práctica, ni produce en absoluto una conciencia orientada a la verdad. Los nacionalsocialistas pretendían precisamente purificar la conciencia de todas las reliquias metafísicas. Pero esto también los hizo incapaces de crear una nueva creencia: combinaron pragmatismo y mitología. En la realidad social, el pragmatismo se refiere a la modernización tecnológica de la sociedad; la mitología sobre la primacía de lo político en

el nuevo orden. El Reich de los Mil Años no se legitimó a través del pasado, sino a través de la lucha *contra* el pasado: en una sociedad enteramente contemporánea, el nacionalsocialismo rompe con la tradición.

La Alemania nacionalsocialista se mantiene unida no por la fe, sino por el miedo a la catástrofe. Las características de los alemanes posnacionalsocialistas aparecen en el memorando sobre “la nueva mentalidad alemana”: la fe ciega en los hechos (*matter-of-factness*) y la “neutralidad psicológica” que la propaganda nazi debía tener en cuenta. La literatura *post festum* sobre el nacionalsocialismo ha creado artefactos científicos sociales que nuevamente son cuestionados por los textos de Marcuse. Los análisis contemporáneos de Marcuse sobre el nacionalsocialismo, escritos con pasión sublimada, parecen inesperadamente frescos cincuenta años después, precisamente porque el horror del presente aún no se ha reconciliado falsamente con las ideas del sentido común. Ya entonces Marcuse tuvo que lidiar con justificaciones históricas distorsionadas del nacionalsocialismo provenientes de la tradición cultural del *Sonderweg* alemán, que hoy vuelven a ser populares. Estos argumentos no hacen justicia al carácter especial del nacionalsocialismo ni a la forma específica de cultura alemana que se perdió bajo el nacionalsocialismo.

Los crímenes nacionalsocialistas contra los judíos no son el centro de los análisis de Alemania. Forman parte de la planificación de los proyectos sobre el antisemitismo del Instituto, que se iniciaron al mismo tiempo. Los análisis de Marcuse sobre Alemania publicados en los *Nachgelassene Schriften. Feindanalysen Über die Deutschen* no dan como resultado una teoría completa del nacionalsocialismo ni

tienen en cuenta la importancia de Auschwitz⁵. Sin embargo, a diferencia de las teorías comunes sobre el fascismo, el carácter del nacionalsocialismo está claramente establecido: el objetivo del nuevo sistema es el crimen, no el lucro. Sin embargo, el nacionalsocialismo tiene su propia lógica reconocible. La designación de grupos sociales más grandes que se benefician del crimen ocurre en un análisis concreto de la forma alemana del sistema de ganancias y la “comunidad nacional” que lo practica. Marcuse ve la “racionalización de lo irracional” como *la* técnica política del gobierno nacionalsocialista. Hay que tirar por la borda las creencias racionalistas de la oposición alemana sobre el “pueblo oprimido” o la “clase oprimida”, que solo se inclina ante el terror. La comprensión de que muchas personas se sienten atraídas por lo que perciben como un gobierno abrumador y disfrazado tecnológicamente si se les permite pertenecer a él, apunta más allá del nacionalsocialismo hacia el futuro. La “limitación” –*Sachzwang*– y el “principio de actuación” –*Leistungsprinzip*– ya no permiten una comprensión racional de las fuerzas productivas encadenadas que deben ser liberadas. La política de guerra total desató el aparato de producción, no solo en la Alemania nacionalsocialista, sino también en los países que le eran hostiles. Por eso en la era posfascista se generaliza la tendencia al totalitarismo⁶.

⁵ Después de su muerte, Herbert Marcuse fue injustamente enfrentado como persona políticamente optimista al teórico pesimista Adorno. En su último discurso público, en mayo de 1979 en Frankfurt am Main, expresó: “toda memoria publicada que no registra la memoria de Auschwitz” se denomina “escape, subterfugio”.

⁶ En memoria de su amigo Franz Neumann, que murió en un accidente automovilístico en 1954, Marcuse calificó la “experiencia de la era fascista y posfascista” como una “herida que nunca cicatrizó” en 1956 (Neumann, 1967, p. 7).

Los diferentes intentos de los miembros del Instituto, a saber, Franz Neumann, Herbert Marcuse, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, por comprender dialécticamente el nacionalsocialismo entienden esta sociedad como una sociedad en transición que aún porta las características del viejo liberalismo, pero también signos del nuevo. La conciencia concreta de los monstruosos crímenes del nacionalsocialismo no oscurece la relación de esta sociedad totalitaria con la normalidad social moderna. Parte de lo que Marcuse dice sobre la vida cotidiana bajo el nacionalsocialismo no solo suena como una anticipación del “hombre unidimensional”, sino incluso como una anticipación de tendencias que recién ahora se están convirtiendo en realidad. ¿No es la eliminación represiva de los tabúes una característica del Nuevo Mundo en el que vivimos como contemporáneos? ¿La caricatura de una humanidad liberada, en la que el sexo y el arte se han convertido en estímulos desintoxicados de un orden conformista, no aparece solo al final de la sociedad opulenta? La descripción que hace Marcuse de un mundo en el que la emancipación de la economía reemplaza a la de las personas recuerda particularmente la actual economía mundial globalizada.

Los trabajos de Marcuse para la OSS no son de ninguna manera profecías vagas, ni siquiera estaban pensados para un mensaje en una botella. Marcuse había anunciado en una carta a Horkheimer del 11 de noviembre de 1941 (Horkheimer, 1996, p. 213) que estaba convencido del concepto del mensaje en una botella, es decir, de entregar un testimonio de la verdad a un “testigo imaginario”, como se llamaría entonces en la *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer, 1987, p. 288). El cambio de circunstancias cambió el énfasis, también para Marcuse. A principios de la década de 1940 todavía creía que podía hacer que el público político de Estados Unidos fuera receptivo al

compromiso antifascista. Aunque rehuyó la naturaleza oficial de su trabajo en la OSS, las oportunidades prácticas que surgieron de sus “análisis del enemigo” fueron su *esfuerzo bélico* personal. Desde la perspectiva actual, a menudo se olvida que entre el mundo de la OSS y la CIA, fundada en 1947, existe un cambio político radical en los Estados Unidos, que puso a los exempleados de Roosevelt bajo sospecha generalizada como simpatizantes comunistas. Los dos servicios secretos tienen un carácter cualitativamente completamente diferente. La imagen de una CIA contrarrevolucionaria en la Guerra Fría eclipsa la de una OSS antifascista y antimilitarista. La OSS debería ser una cabeza llena de conocimientos sobre el enemigo, especialmente Alemania y Japón, que asesore a quienes emprenden acciones militares. Los emigrantes aportaron pasión a este servicio, una pasión que ya no era deseada al comienzo de la Guerra Fría. El 6 de abril de 1946, Marcuse informó a Pacific Palisades desde Washington, que su división estaba al borde de la disolución y que estaba trabajando en un nuevo libro centrado en “el problema de la ‘revolución fallida’” (Horkheimer, 1996, p. 721). Políticamente, Marcuse había llegado al punto de partida que lo había llevado al círculo de Horkheimer. Buscó aún más contacto con quienes mientras tanto habían escrito el mensaje en una botella en la Costa del Pacífico.

Cualquiera que lea atentamente las “Treinta y tres tesis” incluidas en los *Nachgelassene Schriften* puede ver el poder analítico detrás de todas las predicciones falsas, como la guerra inminente entre los dos bloques en 1947 y la esperada fascistización de Occidente. Partiendo de la imposibilidad de la revolución, se entiende que las respectivas formaciones sociales no tienen alternativa. El poder integrador de lo que existe no solo destruye a los sujetos colectivos que cambian la sociedad, sino que también amenaza con privar a la subjetividad individual

de su espontaneidad y poder subversivo. La tesis 13 ya plantea la idea de grupos marginales cuyo sufrimiento y miseria podrían cuestionar la armonía de un mundo feliz. La teoría tiene la tarea de expresar la falsedad de la realidad. Marcuse envió estas tesis a Horkheimer en Pacific Palisades, quien prometió en diciembre de 1948, junto con Adorno, enviar una "especie de programa filosófico"⁷ a Marcuse en Washington. Esta carta también mencionaba un nuevo proyecto de Alemania. Ninguna de estas cosas sucedió nunca. El mensaje en una botella quedó bien tapado.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1951). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp Verlag.
- Claussen, D. (1981). *Spuren der Befreiung - Herbert Marcuse. Ein Materialienbuch zur Einführung in sein politisches Denken*. Hermann Luchterhand Verlag.
- Horkheimer, M. (1987). *Gesammelte Schriften, Bd.5*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1995). *Gesammelte Schriften, Bd.16*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1996). *Gesammelte Schriften, Bd.17*. Fischer.
- Jay, M. (1976). *Dialektische Phantasie*. Fischer.
- Katz, B. (1989). *Foreign Intelligence Research and Analysis in the OSS, 1942-1945*. Harvard University Press.
- Marcuse, H. (2007). *Nachgelassene Schriften. Band 5: Feindanalysen Über die Deutschen*. Peter-Erwin Jansen (Ed.). zu Klampen Verlag.

⁷ Carta de Max Horkheimer a Herbert Marcuse, 29 de diciembre de 1948 (Horkheimer, 1996, p. 1050).

- Marquardt-Bigman, P. (1995). *Amerikanische eheimdienstanalysen über Deutschland 1942-1949*. De Gruyter.
- Mauch, C. (1999). *Schattenkrieg gegen Hitler. Das Dritte Reich im Visier der amerikanischen Geheimdienste 1941-1945*. Deutsche Verlags-Anstalt DVA.
- Neumann, F. (1967). *Demokratischer und Autoritärer Staat. Studien zur politischen Theorie*. Europäische Verlagsanstalt.
- Söllner, A. (1982). *Zur Archäologie der Demokratie in Deutschland*. Fischer.
- Wiggershaus, R. (1986). *Frankfurter Schule*. Carl Hanser.

Síntomas unidimensionales

Lo que Marcuse ofrece como teoría crítica del derecho

Caren Irr¹

Si el problema central de los estudios culturales es la interpretación de las prácticas de la cultura en relación con la historia social y la estratificación, entonces claramente los estudios culturales requieren una teoría crítica del derecho². Después de todo, la cultura estadounidense contemporánea depende en gran medida de la autoridad jurídica; muchos productores de cultura no solo toman el derecho como tema, sino que también envían sus productos a través de un filtro de abogados antes de distribuirlos al público consumidor. En una sociedad famosamente litigiosa, las leyes sobre difamación y las políticas de representación legítima, junto con las leyes de derechos de autor y de marcas, pueden desempeñar un papel determinante en la producción cultural.

A menudo, la relación entre las obras culturales particulares y el derecho es simple y directa. Por ejemplo, al desarrollar películas, la corporación Disney negocia contratos con sus empleados y con productores

¹ Este texto se publicó con el título "One-Dimensional Symptoms: What Marcuse Offers a Critical Theory of Law" en: Nealon, J. & Irr, C. (Eds.). *Rethinking the Frankfurt School. Alternative Legacies of Cultural Critique*. State University of New York Press, 2002, pp. 169-186. (N. de los T.)

² Gracias a Evan Watkins por sus comentarios sobre este ensayo y a David Botorff por su excelente investigación bibliográfica.

independientes, estableciendo condiciones para las apropiaciones de las culturas tradicionales y modernas por parte de la corporación. Ya sea estableciendo derechos contractuales sobre obras publicadas anteriormente — como *Bambi* o *La consagración de la primavera* de Stravinsky — o reclamando el acceso a ideas generales no protegidas en el dominio público — como el estereotipo nerd utilizado en *Cariño, encogí a los niños* —, Disney confía en el derecho para delinear los parámetros de la producción cultural legítima³. Disney usa el derecho para proteger su propiedad intelectual después de la producción y para controlar los medios de su circulación. Por ejemplo, en 1990, esta compañía demandó a Carl Powell, un vendedor de recuerdos de poca monta en el Distrito de Columbia, por vender camisetas con “cara de ratón” y otra parafernalia que representaba al pato Donald, Huey, Dewey y Louie, Pluto, Goofy y Roger Rabbit⁴. Así pues, tanto antes como después de que las obras de Disney estén disponibles para el público, el derecho media en el circuito de producción-consumo. Esta mediación es especialmente obvia en el caso de una producción cultural industrial como la de Disney, pero podría decirse que también ocurre en estilos de producción más artesanales.

Dar cuenta específica y críticamente del papel del derecho en la cultura requiere que los estudios culturales vean el derecho mismo como una formación. El derecho no se reduce a cuestiones de políticas; no es simplemente el resultado de una serie de elecciones pragmáticas o el reflejo pasivo de imperativos ideológicos. El derecho

³ *Twin Books v. Disney* 83 F.3d 1162 (1996); *Boosey & Hawkes v. Disney* 145 F. 3d 481 (1998); *Kouf v. Disney*, 283 U.S. App. D.C. 111 (1990). Además, para un análisis útil del uso estratégico de los tribunales por parte de la corporación Disney como herramienta para mantener una alta tasa de ganancias, véase Douglas Gomery (1994) y Jon Lewis (1994).

⁴ 283 U.S. App. D.C. 111 (1990).

tampoco es inmediatamente reducible a los intereses de los segmentos económicamente dominantes de la sociedad, aunque claramente existe una afinidad entre el poder económico y el jurídico. En cambio, el derecho es en parte lo que dice ser: una institución semiautónoma regida por una racionalidad con sus propias tradiciones e historia. Sin perder de vista las características políticas y económicas, una teoría crítica del derecho atenderá la especificidad de esta institución y luego procederá a integrar un análisis del derecho con una explicación de su relación con la cultura.

En otras palabras, los estudios culturales necesitan una teoría crítica del derecho para describir con precisión la dinámica de la cultura. Una teoría así debería atender al derecho *per se* y no tratarlo como una alegoría de otras preocupaciones, si quiere dar cuenta del carácter industrial de la cultura contemporánea. Finalmente, dicha teoría debe ser *crítica y teórica* para que pueda reconocer el papel del derecho en la cultura sin perder de vista la totalidad social y la distribución desigual de los beneficios del derecho en la totalidad. Con este fin, este ensayo esboza una teoría crítica del derecho derivada de la Escuela de Frankfurt, especialmente de *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse.

La teoría crítica y el derecho

En su completa historia intelectual, *La Escuela de Frankfurt. Su historia, teorías y significado político*, Rolf Wiggershaus ofrece una definición seria y útil de la teoría crítica. La “tarea común” de los teóricos críticos, afirma:

...era producir una teoría de la sociedad como un todo, una teoría de la época contemporánea, cuyo sujeto serían los seres humanos como productores de sus propias formas de vida históricas, formas de vida que, sin embargo, se habían alienado de ellos.

Tal teoría, continúa Wiggershaus (1994), “tenía que ser a la vez racional y, al mismo tiempo, tenía que ofrecer la palabra correcta, la palabra que rompería el hechizo al que estaba sujeto todo” (p. 6). A pesar de que Max Horkheimer, como director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, es en muchos sentidos el héroe del estudio de Wiggershaus, en este pasaje definitivo parafrasea a Marcuse. Según Marcuse en *El hombre unidimensional*, “el pensamiento crítico se esfuerza por definir el carácter irracional de la racionalidad establecida... y definir las tendencias que hacen que esta racionalidad genere su propia transformación” (Marcuse, 1964, p. 227). En otras palabras, como enfatiza útilmente Marcuse, la teoría crítica es una exposición racional de la irracionalidad sistémica de la sociedad contemporánea y su propia racionalidad apunta hacia una transformación que rompe el hechizo de esa irracionalidad. Los elementos vitales de la super-racionalidad de la teoría crítica, entonces, son estos:

1. La teoría crítica parte del “ser humano como productor de su propia vida”; cuando está en juego una dialéctica amo-esclavo, esto significa comenzar con el punto de vista del esclavo y atribuir la fuerza productiva a los participantes activos y no, por ejemplo, a las inevitabilidades metafísicas.
2. La teoría crítica produce “una teoría de la sociedad como un todo”; se niega ambiciosamente a atribuir causalidad a un solo terreno de la producción humana y, en cambio, busca capturar los diversos y móviles procesos en curso que juntos constituyen la totalidad social. Las sociedades son totalidades para la teoría crítica —inacabadas, complejas e inorgánicas— pero totalidades al fin y al cabo.

3. La teoría crítica entiende las “formas de vida” de los seres humanos como “alienadas”; es decir, identifica y explora las contradicciones que estructuran las totalidades sociales. En particular, la teoría crítica destaca las contradicciones entre el mundo subjetivo de los productores culturales y sus resultados, y leer la subjetividad sintomáticamente se convierte en una condición previa para cualquier descripción de la totalidad validada experimentalmente.
4. Finalmente, la teoría crítica busca “la palabra que rompería el hechizo”. No solo ofrece una racionalidad alternativa, la teoría crítica también atribuye poder transformador a la palabra, el concepto o la teoría, específicamente el poder de fortalecer alternativas ya latentes dentro de la totalidad social contradictoria.

En general, existe lo que podríamos llamar un fuerte sabor ascético en la teoría crítica. Busca derrocar las percepciones cotidianas o socialmente dominantes con una crítica negativa basada en las fuerzas primarias involucradas en la producción de la vida y apuntando hacia una visión de totalidad y una transformación unificadora de esa totalidad. El momento negativo o ascético en la teoría crítica —o, en el vocabulario de Marcuse, el Gran Rechazo— es poderoso y, en última instancia, positivo, y no es motivo de renegaciones del tipo que preocupaba el llamado pesimismo de la Escuela de Frankfurt. El momento ascético está directa y lógicamente ligado a la promesa de transformación utópica. Entendido en términos sociales, el momento ascético comienza con el punto de vista del esclavo o lo que Wiggershaus (1994) llama más ampliamente “aquellos que fueron explotados y humillados” (p. 6). Este punto de partida recuerda insistente y críticamente los hechos que la teoría social

liberal oscurece y sin este elemento la teoría crítica se desplaza hacia el lado freudiano de su síntesis Marx-Freud. A menos que el momento ascético adquiriera contenido social en algún momento, la teoría crítica tiende a interpretar lo negativo como Tánatos o algún otro principio metafísico no social.

Es este punto de vista, el de los explotados y humillados productores de vida humana, el que Marcuse nos ayuda a retener para una teoría crítica del derecho. Esta contribución complementa el excelente trabajo existente sobre derecho en la tradición de la Escuela de Frankfurt. Aunque solo puedo examinar brevemente este trabajo aquí, la Escuela de Frankfurt ofrece recursos enormes — y en gran parte sin explotar— para teorías del derecho filosófica y sociológicamente sofisticadas en las sociedades industriales modernas.

Algunos estudios recientes sobre la Escuela de Frankfurt han explorado el problema del derecho en la teoría crítica. Por ejemplo, William Scheuerman ha defendido las importantes contribuciones de Franz Neumann y Otto Kirchheimer a la teoría jurídica (Scheuerman, 1996, 1994). Inmersos en una dialéctica de influencia con el teórico político de extrema derecha Carl Schmitt, Kirchheimer y Neumann desarrollaron sustanciales teorías totalizadoras de los Estados modernos. Otros han llamado la atención sobre trabajos como la teoría del “capitalismo de Estado” de Friedrich Pollock; el análisis de Pollock unifica la discusión sobre la planificación soviética y la economía keynesiana, argumentando en última instancia que el motivo de la ganancia está subordinado al motivo del poder (Pollock, 1982, p. 78). En lugar de oponer las formas políticas totalitarias a las democráticas, Pollock identifica las formas políticas tanto totalitarias como democráticas como métodos alternativos para afirmar el poder sobre la

planificación económica. Aunque definitivamente afirma la necesidad de emplear medios políticos para la transformación social y económica, Pollock sitúa la “política” dentro del contexto de una totalidad social.

Las consecuencias de este enfoque macrológico para una teoría jurídica crítica son varias. El análisis de Pollock produce una apertura útil a la interpretación histórica. Tratar la política, el derecho y el Estado en el contexto de la totalidad social significa comprender que la posición relativa del derecho con respecto a otras instituciones variará con el tiempo, a medida que la totalidad social cambia en su forma y estructura. A diferencia de un modelo funcionalista estático, la teoría crítica que sigue a Pollock sugiere que el derecho puede haberse vuelto más determinado en el período de posguerra.

En el análisis de Pollock, sin embargo, existe una tendencia a que el problema del derecho en particular se fusione con los problemas del Estado y la política en general. Estos tienden entonces a afiliarse a un enfoque de intereses del poder; es decir, las formas de capitalismo — “privado” versus “estatal” — se diferencian según las formas en que median los intereses del “grupo gobernante” (Pollock, 1982, p. 78). Permaneciendo demasiado tiempo en el nivel macrológico, el análisis de Pollock retiene el momento negativo solo en sus pasajes más especulativos, al considerar el potencial para reconciliar la libertad política y económica en un sistema capitalista de Estado. De manera similar, Andrew Arato argumenta que Pollock reemplaza una crítica de la economía política con una crítica de la política, mientras omite el enfoque cultural que permitiría algunas formas de resistencia. El derecho, en este sentido, probablemente sería simplemente una herramienta más de dominación (Arato, 1982, pp. 24-25).

Por el contrario, el proyecto sobre la personalidad autoritaria en el que participaron Adorno, Erich Fromm, Marcuse, Pollock y otros, pretendía ofrecer una aproximación micrológica al Estado e, indirectamente, al derecho. Utilizando técnicas de investigación empírica para explicar el atractivo de la autoridad estatal fascista, Adorno y sus colegas concluyeron que las estructuras estatales autoritarias eran el correlato social de las estructuras familiares sadomasoquistas, especialmente aquellas en las que una figura paterna excesivamente dominante requería la dependencia constante y resentida de los hijos (Wiggershaus, 1994, pp. 148-156). Aquí, el énfasis de la teoría crítica en la contradicción fue crucial; aunque el derecho y el Estado aparecen en este estudio a veces como efectos no contradictorios de la psique individual en conflicto, este trabajo de psicología social rima y complementa algunos de los pensamientos contemporáneos de los participantes dedicados más específicamente al derecho.

Por ejemplo, en el famoso relato de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* de Odiseo atándose al mástil, encontramos una discusión sobre el derecho sensible a las contradicciones internas de la institución (Horkheimer & Adorno, 1944). Leyeron la *Odisea* como un lugar de la aparición proléptica del sujeto burgués. Obligándose físicamente pero dejando sus oídos abiertos al canto de las sirenas, Odiseo se revela como un abogado. Escapa del mundo del mito — que se rige por la repetición, es decir, la aplicación indiferenciada del derecho —, tomando literalmente la orden de entregarse al canto. Toma esta ley al pie de la letra manteniendo los oídos abiertos, sin intentar esconderse de la aplicación del derecho; sin embargo, también evita los efectos de la ley haciéndose *más* sujeto al derecho, compensando en exceso, dramatizando en exceso su sujeción como quien está atado

al barco que lo lleva. Como está completamente sujeto, no está gobernando y el barco no se estrella cuando es vencido por el canto de las sirenas. Entonces, utilizando el típico truco de un abogado, siguiendo la letra del derecho, que exige sujeción, Odiseo escapa a los efectos de la ley y se convierte en el sujeto burgués prototípico; Odiseo se convierte en el sujeto que hace que el derecho funcione para sus propios fines.

En otras palabras, encontramos con Horkheimer y Adorno un análisis de la literalidad del discurso de los derechos que insiste en que reconozcamos su participación en la difusión de la razón instrumental. La separación de fines y medios, letra y espíritu, líder y dirigidos en el episodio de la *Odisea* es para esta generación de la Escuela de Frankfurt el prototipo de la "frialidad" burguesa que es (a) invertida pero no superada por la transgresora Juliette de Sade, (b) totalizada por la industria cultural, y (c) encontrada por su propio *Doppelgänger*⁵ bárbaro en el antisemitismo fascista. El literalismo del discurso de los derechos, en otras palabras, a pesar de todas sus apelaciones a la contestación política, también atestigua el surgimiento de la tecnocracia weberiana, una estructura que aborda la desigualdad con el propósito de gestionar crisis, no su erradicación basada en principios.

Muchos lectores han deplorado la tendencia de Horkheimer y Adorno en este texto de leer la Ilustración como una tendencia inevitable a resolver sus contradicciones en una regresión a la barbarie absoluta, pero podemos señalar aquí que incluso los lectores más comprensivos señalan la necesidad de continuar

⁵ *Doppelgänger* es el vocablo alemán para definir el doble fantasmagórico o sosias malvado de una persona viva. La palabra proviene de *doppel*, que significa "doble" y *gänger* que significa "andante" (N. de los T.)

desarrollando la dialéctica esbozada aquí (Jameson, 1990)⁶. La contradicción como lógica social – por muy elegante y sutil que sea su exploración – puede requerir en sí misma una situación histórica; bien podemos, por ejemplo, desear situar la preocupación de Horkheimer y Adorno por la perspectiva de Odiseo mientras recordamos otras contradicciones que eclipsa, como la fisicalidad ciega de los remeros. Juntas, en su combinación no resuelta, estas dos perspectivas pueden permitirnos separar los elementos irracionales del derecho contemporáneo de sus alternativas latentes.

Las consecuencias del tercer elemento de la teoría crítica – la “palabra” transformadora – para el análisis del derecho han sido exploradas más a fondo por Jürgen Habermas. Sobre la base de su teoría de la acción comunicativa, en *Facticidad y validez* (1992), Habermas argumenta que una teoría del derecho adecuada a las sociedades pluralistas contemporáneas reconocerá la necesidad de la democracia deliberativa. Oponiéndose al “derrotismo normativo” de las explicaciones sociológicas del derecho como una institución restringida por el poder externo, Habermas esboza un concepto positivo de la esfera pública y su capacidad para negociar las demandas competitivas de sociedades complejas. Se refiere, por ejemplo, al concepto activo de participación política que motiva la desobediencia civil y concluye que las perspectivas de tales participantes son medios vitales y efectivos para una “articulación no coaccionada de los intereses sociales” (Habermas, 1992, p. 386). Es decir, cuando se contrapesa con unos medios de comunicación responsables y una ciudadanía activa y deliberante, el discurso jurídico constitucionalmente garantizado puede,

⁶ Este trabajo de Jameson es esencialmente una mediación para reformular o recuperar a Adorno en el contexto del posmodernismo/capitalismo tardío.

según Habermas, transformar con éxito no solo sus propios términos sino también sus dominios vecinos en el mundo social. Cautelosamente optimista —más que exuberantemente utópico—, Habermas presenta el discurso jurídico como una alternativa postmetafísica a los fracasos de la razón moral y ética. Según él, la “palabra”, cuando se somete al escrutinio público y a la calificación histórica empírica, es una alternativa ya existente y prometedora al reinado oportunista de los “hechos” —por ejemplo, el mercado— y el atractivo culturalmente variable de las “normas” universalistas —por ejemplo, religión o derechos humanos—. La comunicación rompe el hechizo mágico de la metafísica para Habermas y anima las bases mutuamente dependientes de la integración social: el derecho y el discurso público.

Al desarrollar una teoría sintética que intenta integrar las explicaciones sociológicas y normativas del derecho, Habermas responde en parte a sus críticos. Entre sus críticos estadounidenses han destacado las feministas, que llaman la atención sobre los límites sociológicos de la suposición del derecho de que los participantes tienen la misma posición (Fraser, 1992, pp. 109-142). En particular, las feministas han cuestionado la eficacia de la comunicación en una esfera pública a la que las mujeres y otras personas tienen acceso socialmente restringido y en la que habitualmente carecen de reconocimiento y respeto. En respuesta a estos cargos, Habermas (1992) reafirma la necesidad de que “todos los afectados [tengan] una oportunidad efectiva de expresar sus demandas de derechos sobre la base de experiencias concretas de integridad violada, discriminación y opresión” (p. 426). La participación pública de los oprimidos y explotados se convierte, en su teoría, en una condición previa para asegurar las garantías de una vida privada independiente. Comenzando con las articulaciones públicas

intersubjetivas, el compromiso de Habermas con el poder transformador de la palabra se coloca fundamentalmente en desacuerdo con aquellas articulaciones públicas que comienzan con las limitaciones de una vida privada enajenada, ya sea entendida como identidad familiar o personal. Las poblaciones cuyas experiencias de explotación o expresión están específicamente constituidas por un acceso perjudicial a la esfera pública se ubican en esta versión de una teoría crítica del derecho, pero no en el centro de esta.

Estos tres enfoques, a saber, el de Pollock, el de Adorno y el de Habermas, presentan elementos importantes de una teoría crítica del derecho, pero todos se beneficiarán, afirmo, de un compromiso complementario con la perspectiva del "esclavo". Una teoría crítica del derecho querrá trabajar no solo desde el exterior sociológico o desde la perspectiva interna y contradictoria de los practicantes o teóricos idealistas. En lo que sigue, empleando el enfoque histórico de Marcuse sobre las pulsiones, expongo un caso para comprender el derecho desde el punto de vista de sus "objetos", esos participantes internos pero no dominantes cuyas preocupaciones a menudo aparecen en forma de investidura en lugar de razón.

Leyendo a Marcuse

Desde la década de 1960, el trabajo de Marcuse se ha leído de dos maneras. Por un lado, a menudo se ha visto como una retórica anticuada de celebración de la liberación sexual:

Cuando lees a Marcuse ahora, parece sacado de otro tiempo: "expresa tu sexualidad y habrá paz en la tierra". Pero lo que llamamos la liberación puede resultar devastador: olvídate de la monogamia, la intimidad, la

familia. ¿Y qué pasó? Todos terminamos en los divanes de los psiquiatras (Judith Butler, citada en Atlas, 1999, p. 64).

Esta lectura del Marcuse “feliz” enfatiza el potencial utópico de Eros como se describe en *Eros y civilización*. Algunos defienden al Marcuse “feliz” como un hermeneuta inspirador, o como el proponente de una crítica ideológica de Freud que, sin embargo, propone la política libidinal como modelo para la transformación social en general. Se considera que su exploración del “placer” ofrece recursos para la exploración de la cultura intelectual alta y media (Caudill, 1995; Jameson, 1981, p. 73)⁷. Otros, sin embargo, rechazan el Marcuse de *Eros y civilización*, citando una sobrevaloración del sujeto como lugar de posibilidad y una lectura prematuramente optimista de la naturaleza, e incluso de la muerte misma, como lugar recuperable de relaciones sociales no dominadas⁸. En esencia, es el énfasis interpretativo que la síntesis de Marcuse de Marx y Freud en *Eros y civilización* pone en el momento de la verdad dentro de las civilizaciones represivas realmente existentes lo que es el objetivo de las lecturas negativas del Marcuse “feliz”.

En su propio “prefacio político” de 1966 a *Eros y civilización*, Marcuse apoya estas últimas lecturas, afirmando que había “descuidado o minimizado... la ‘ingeniería social’ del alma” característica de las sociedades ricas posteriores a la escasez (Marcuse, 1966, p. xi). Esta observación marca un cambio importante hacia el Marcuse “triste” o ascético de *El hombre unidimensional*. Centralmente preocupado por la irracionalidad exitosa de la represión o Tánatos, este trabajo hace que la lectura “feliz” sea difícil de sostener. Así, para biógrafos

⁷ Para lecturas más recientes, véase Martin Hipsky (1994, pp. 98-107), Carolyn Lesjak (2000, pp. 179-204).

⁸ Para una comparación precisa del lado “positivo” de Marcuse con la crítica “negativa” de Adorno, véase Wiggershaus (1994, pp. 496-504).

intelectuales como Douglas Kellner, que enfatizan al posterior Marcuse, resulta ser demasiado triste, demasiado pesimista, no suficientemente preocupado por la agencia del individuo como sujeto social; se le acusa de restar importancia a las contradicciones estructurales que alimentaron los nuevos movimientos sociales de la década de 1960 (Kellner, 1984, pp. 267-275). En otras palabras, el Marcuse “triste” es demasiado adorniano para algunos miembros de la generación de 1960, así como para los grandes medios de comunicación y los de la escuela de Fromm que buscan el ajuste psicológico dentro de una sociedad basada en el control. Paradójicamente, los comunistas ortodoxos parecen a veces estar de acuerdo en este punto con los psicoanalistas (Katz, 1982, pp. 174-177; Fromm, 1955, p. 269).

Al mismo tiempo, algunos encuentran que incluso el Marcuse “triste” no es lo suficientemente triste. Con este espíritu, las profundas interpretaciones anticomunistas estadounidenses se suman a los ataques posestructuralistas a la dialéctica⁹. Desde ambos ángulos, incluso el Marcuse “triste” conserva un rastro indebidamente positivo de fe en la versión del progreso de la Ilustración.

En lugar de afirmar cualquiera de las lecturas dominantes del trabajo de Marcuse, quiero señalar aquí los supuestos fundamentales que ambas comparten. Ambas aceptan una noción de Marcuse como alguien que adopta un tono general o una actitud emocional en respuesta a una situación histórica empíricamente documentable, y por lo tanto discutible. Es decir, todos los puntos de vista

⁹ Véase la discusión sobre la reputación de Marcuse en el ensayo de Peter Monaghan (1998) “Giving a 1960s Cultural Icon His Due”. Este ensayo y varios otros marcan la publicación de nuevas ediciones – y nuevos volúmenes – de los escritos de Marcuse por parte de Routledge, editados por Douglas Kellner.

aceptan o rechazan su retrato de las condiciones sociales y luego pasan a estar de acuerdo o en desacuerdo con la respuesta a esas condiciones que consideran que recomienda Marcuse. Esta separación fundamental entre “actitud” y condiciones sociales solo puede ocurrir a expensas de restar importancia a uno de los puntos centrales de Marcuse: que los propios impulsos – respuestas de actitud naturalizadas como temperamento – son de carácter histórico y social. Esta es la síntesis básica que subyace tanto a *Eros y civilización* como a *El hombre unidimensional* y tomarla en serio significa que, estructuralmente hablando, no hay posibilidad de distinguir la explicación empirista de las condiciones sociales de una respuesta emocional a ella. Además, es esta atención primaria a las características sociológicas del inconsciente lo que hace que la versión de la teoría crítica de Marcuse sea especialmente útil para una crítica del derecho. Marcuse identifica rasgos sociales de la psicología del sujeto “esclavo”, especialmente en relación con la tecnología. Luego lee varios discursos institucionales para los efectos de la psicología social. Como estructura de mediación dialéctica, la tecnología ocupa un lugar destacado en la obra de Marcuse y, en última instancia, quiero leer esta figura como un correlato del derecho.

El hombre unidimensional incluye muchas referencias pasajeras al derecho, generalmente de tenor negativo. Marcuse describe las leyes de una nación como un mero reflejo del poder de un grupo dominante: “el Congreso de los Estados Unidos, reunido en sesión, el Comité Central, el Partido... son entidades tangibles y efectivas por encima de los individuos componentes. Son tangibles en los registros, en los resultados de sus leyes” (Marcuse, 1964, p. 205). En otras ocasiones, el concepto de ley tiene una connotación más metafísica, recordando una filosofía idealista a la que Marcuse (1964) opone la suya: “el

síndrome lingüístico de ‘belleza’, ‘sentido estético’ y ‘paisaje desértico’ evocan el aire liberador del pensamiento de Nietzsche, cortando la Ley y el Orden” (p. 216). De manera similar, se describe que la técnica tiene un “Logos” (p. 236) y la capacidad transformadora de la tecnología solo se realiza cuando se supera este Logos, liberando un acto de rechazo más salvaje y conscientemente irracional. Como ilustran incluso estos pocos ejemplos, el concepto de ley se repite en contextos centrales y significativos para Marcuse, uniendo temas sociológicos, filosóficos y normativos. Sin embargo, comprender el significado de estas referencias pasajeras requiere una visión más amplia de los temas del texto de Marcuse.

El hombre unidimensional propone una teoría crítica del discurso como un síntoma social más que como un lugar de significación. Al producir su tesis de segunda generación de la Escuela de Frankfurt sobre la unidimensionalidad de la sociedad industrial avanzada, Marcuse no solo sintetiza el trabajo teórico de Marx y Freud. También sitúa las versiones de Marx y Freud que le fueron transmitidas, por así decirlo, en las instituciones de posguerra del trabajo de cuello blanco y la sociedad de consumo. Analizando las condiciones ideológicas que estas instituciones presuponen, Marcuse lee sintomáticamente sus discursos unidimensionales y así registra el trabajo de estas instituciones y discursos en una situación fundamentalmente contradictoria. Identifica desde el principio la irracionalidad totalizadora de la sociedad unidimensional —la “producción pacífica de medios de destrucción” (Marcuse, 1964, p. ix)—, descubre la lógica social contradictoria que sutura a los sujetos a esta situación, rastrea los efectos embrutecedores de este colapso en la unidimensionalidad de las arenas intelectuales que deberían proporcionar alternativas y finalmente localiza rastros de alternativas genuinas en

otros lugares. A lo largo de este análisis, el elemento más valioso para nuestros propósitos es la transformación de Marcuse del problema de la conciencia de los “explotados y humillados”.

La transformación de Marcuse del problema de la conciencia de los esclavos está ligada a su análisis de las artes. Quizás el capítulo más conocido de *El hombre unidimensional* es “La conquista de la conciencia desgraciada: una desublimación represiva”, en el que Marcuse elabora el principal movimiento sintético de su proyecto: la afirmación de que el deseo es histórico o, para decirlo de alguna manera, más evocadoramente, que “la música del alma es también la música del arte de vender” (Marcuse, 1964, p. 57). Continuando con el legado de la crítica de Horkheimer y Adorno a la industria cultural en *Dialéctica de la Ilustración*, Marcuse argumenta que no es solo la cultura de masas de mediados de siglo la que se industrializa, estandariza y cosifica; la “alta” cultura también está integrada en la conciencia feliz hegemónica, en la aceptación mistificada del “arte de vender”. Si bien el arte surrealista de las décadas de 1920 y 1930 ofrecía cierta “incompatibilidad estética” con respecto a la sociedad hegemónica —a partir de su articulación de los deseos insatisfechos que proyectan un futuro erótico diferente—, en la situación estructuralmente diferente del presente de Marcuse (1964), esta bidimensionalidad se ha aplanado posteriormente; “el Gran Rechazo es a su vez rechazado” frente a la expansión de la racionalidad tecnológica (p. 64).

El resultado de este giro dialéctico, para Marcuse, es que tanto la distancia crítica, o exterioridad, como la alienación artística, o interioridad, colapsan, de modo que ni las instituciones del arte de vanguardia ni la postura psíquica del artista-crítico ofrecen potencial para la desublimación, para la liberación de energías eróticas en conflicto con el principio de realidad. La conquista de la vida social se

produce a tal punto que ambas pulsiones básicas se reorganizan en torno a la conciencia feliz. Esta última felicidad “organiza juegos con la muerte y la desfiguración en los que la diversión, el trabajo en equipo y la importancia estratégica se mezclan para recompensar la armonía social” (Marcuse, 1964, p. 80) —por ejemplo, en los escenarios de amenaza nuclear de la RAND Corporation—; la desublimación, en otras palabras, actúa para promover la represión. Eros y Tánatos finalmente sirven al mismo amo, en lugar de contradecirse. Como resultado, el artista no es el sitio principal de resistencia afectiva para Marcuse en *El hombre unidimensional*, aunque la dimensión estética nunca pierde por completo su capacidad de crítica negativa para Marcuse.

Dado que tal crítica confronta la fe tanto liberal como radical en la autonomía de la cultura, la educación y la conciencia como lugares de resistencia, tal vez no sea sorprendente que este capítulo haya sido la parte más influyente del estudio de Marcuse en los Estados Unidos posteriores a la década de 1960. También se ha tomado como un relato profético de la implosión de la cultura del movimiento (Breines, 1970, p. 1-21). Al argumentar que la cultura y la psique están casi totalmente integradas con la dominación, el relato de Marcuse de la desublimación represiva nos deja en una situación que requiere el tratamiento de los llamados deseos liberados como falsa conciencia o falsas necesidades. Por decir lo menos, este cinismo no encaja cómodamente con los impulsos utópicos más ingenuos de la década de 1960 y mucho menos con un enfoque desarrollista de la cultura del consumo, es decir, con el modo de triunfalismo que asume que los individuos y las culturas requieren un enfoque consumista del delirio del deseo para combatir la lógica de la escasez. En esos contextos, el análisis de Marcuse suena demasiado ascético y, por lo tanto, también se opone a las ideas de los estudios

culturales contemporáneos sobre los placeres resistentes o compensatorios involucrados en el consumo.

Lo que quiero enfatizar, sin embargo, es que perdemos el punto cuando nos enfocamos exclusivamente en la crítica mordaz de Marcuse sobre la felicidad. Su mayor y más importante preocupación es el carácter histórico de *todo* deseo. Al examinar una transformación en la relación entre el deseo y la dominación en las sociedades industriales avanzadas – de tal manera que los dos están más integrados que antes –, Marcuse, por supuesto, está reprendiendo a una sociedad en la que complacer los propios deseos o incluso formularlos se ha convertido en un motor de la dominación, no de la resistencia a ella. Pero también, y más importante, está demostrando cómo, desde el punto de vista de la psique manufacturada de la sociedad unidimensional, cambia el carácter histórico del deseo como resistencia.

Como consecuencia, romantizar la psique y sus procesos como una especie de continente oscuro o por descubrir ya no es efectivo para Marcuse. De hecho, tales tendencias románticas se convierten en sí mismas en síntomas explicables de dominación. Los simbolistas y surrealistas estaban “rompiendo el hechizo de las cosas que son”, escribe; la palabra de ellos “rechaza el orden unificador y sensible de la oración” (Marcuse, 1964, pp. 68-69). Pero, para Marcuse, la suya fue una oportunidad brindada por la coyuntura histórica del psicoanálisis como vocabulario técnico y las condiciones de la producción taylorizada en masa, junto con una fase del imperialismo que comenzó a desmitificar las cualidades fetichistas del objeto de arte europeo mientras este objeto todavía tenía suficiente “aura” residual para ser transferida temporalmente a tazas y platillos, partes de bicicletas, postales y cómodas producidas en masa. Con esta condición histórica en mente, la situación transformada de

la cultura y el deseo en la sociedad unidimensional no es tanto una pérdida como otra coyuntura específica, que contiene sus propias posibilidades no del todo realizadas. El artista o el intelectual podría recuperar un derecho a un punto de vista no dominado a medida que cambia la situación histórica, pero él o ella no es necesariamente central en todos –o en ninguno de– los puntos en el tiempo. Es a la posición de otros tipos de productores de vida humana a la que recurre Marcuse.

En “Las nuevas formas de control” y “El cierre del universo político”, Marcuse rastrea el contexto social más amplio en el que tiene lugar la producción de la vida humana. En particular, atiende al desarrollo de nuevas “necesidades”, especialmente la necesidad de identificación a través de las mercancías, ya que viene a suplantar la demanda de “derechos y libertades” que caracterizó a etapas anteriores de la sociedad industrial (Marcuse, 1964, p. 1). La producción y la satisfacción temporal de estas falsas necesidades operan como formas de contención de fuerzas previamente dirigidas hacia el Estado, argumenta Marcuse, porque institucionalizan una racionalidad empirista y técnica que es en su base irracional. Al producir más bienes y riqueza dentro de la lógica de la industrialización, la racionalidad técnica restablece su control, redirigiendo una necesidad social de paz, por ejemplo, a la producción masiva e irracional de guerra en forma de armas nucleares. El estado de bienestar y el estado de guerra se fusionan, en esta lógica, en la administración total y la vida pública se convierte en el papel de debatir métodos más o menos eficientes de administrar el modo de irracionalidad dominante. A diferencia de Habermas, Marcuse no ve la esfera pública como un terreno probable para la autorrealización de los grupos dominados.

La vida pública está restringida porque subyacentes a estas formas de control social hay transformaciones dramáticas en la organización y el carácter del trabajo. La mecanización, según Marcuse (1964), "asimila los trabajos productivos y no productivos", de modo que las divisiones entre el trabajo de cuello blanco y el de cuello azul disminuyen y se transfieren a formas de estatus y consumo (p. 25). Además, a medida que se reduce la autonomía de clase y la autoidentificación en el lugar de trabajo y aumenta la identificación con la máquina, se contiene el conflicto político entre clases; la integración política de la clase trabajadora y la dependencia de los trabajadores de cuello azul y blanco de la administración *per se* permite la producción continua y contradictoria de desechos humanos, tecnológicos y militares masivos junto con la producción de contención. Para Marcuse, las consecuencias políticas de esta situación incluyen la necesidad de historizar el sujeto del cambio social. Según su análisis, las coaliciones de estudiantes, intelectuales, personas sin hogar, minorías raciales y migrantes del Tercer Mundo están en una mejor posición para la acción política que la clase trabajadora estructuralmente integrada y los artistas. La teoría crítica no sabe de antemano, por así decirlo, dónde se encontrará el punto de vista del sujeto dominado, por lo que debe buscar en los márgenes a sus sujetos históricamente constituidos, entre aquellos cuyos deseos están organizados por la ingeniería social como necesariamente infelices.

En otras palabras, para Marcuse, una condición previa necesaria para volver a teorizar la capacidad crítica, o la falta de ella, de la cultura es un análisis históricamente particular de las estructuras políticas y económicas de dominación tal como se han transformado en la sociedad administrada. Al producir este relato, Marcuse se basa en gran medida en la sociología contemporánea de la clase de

cuello blanco y los suburbios estadounidenses, pero sintetiza el trabajo de C. Wright Mills, Vance Packard, William H. Whyte, David Reisman y otros en lugar de simplemente sacar de contexto sus conclusiones. En sus relatos de los gustos y hábitos de consumo cambiantes de las nuevas clases medias, los sociólogos de “cuello blanco” describieron la reproducción sistemática de los temperamentos populares y estilos de vida que preferían los comerciantes y empleadores de la posguerra. Si bien producía un relato esencial e influyente del carácter manufacturado de las normas sociales, esta erudición no se centró en la historia del deseo y, a veces, se convirtió en una crítica elitista de la esterilidad intelectual y cultural de la clase media (Wright Mills, 1951; Packard, 1961; Whyte, 1956). En el otro lado de la ecuación, en sus explicaciones de las transformaciones de la psicología social, los freudianos tardíos como Fromm tendían a endurecer las relaciones sociales normales (Wiggershaus, 1994, pp. 265-273). Contra ambas tendencias, Marcuse afirma la particularidad histórica y el carácter procesual de la norma feliz unidimensional.

Lo que salva al análisis de Marcuse, sin embargo, de la acusación de asumir prematuramente que los sujetos marginales – estudiantes, inmigrantes, minorías, etc. – no están producidos o están permanentemente fuera de las normas es, creo, lo siguiente: ubica su presencia no en conciencias deseantes reificadas, sino en parte en el discurso y el “pensamiento” o, como diríamos hoy, los medios de comunicación. A lo largo de *El hombre unidimensional*, Marcuse identifica hábitos constitutivos del discurso unidimensional, particularmente la supresión de la contradicción como no empírica, pero también incluye un énfasis en la neutralidad científica y la función terapéutica de la filosofía antimetafísica. Disponibles en forma germinal en estos análisis están las herramientas

para una crítica históricamente matizada y dialéctica del discurso del derecho, una crítica que funciona críticamente solo si revela la situación del derecho con respecto a la totalidad social, es decir, al lugar mecanizado de trabajo, la transformación de las identidades sociales y las tecnologías históricas de la vida psíquica. Encontramos algunas herramientas y sugerencias para analizar el derecho no como un lugar de significación, sino como un lugar de trabajo social. En una vena marcuseana, aprendemos a atender al derecho como lenguaje de la “administración” sin caer en reparos producidos por una cosificación del deseo como algo y también como tecnología que ha sido objeto de fuertes inversiones. Aprendemos, en otras palabras, a buscar aquellos elementos del derecho que parecen “desagradables y desordenados desde el punto de vista lógico”, ya que “bien pueden comprender los elementos encantadores de un orden diferente y, por lo tanto, pueden ser una parte esencial del material del que se construyen los conceptos filosóficos” (Marcuse, 1964, p. 216).

Estos elementos “desagradables y desordenados” tienen una afiliación con ciertos universales fantasmales: “el todo hipostasiado resiste la disolución analítica” (Marcuse, 1964, p. 207). El todo persiste y acompaña a sus propias partes para Marcuse. Este “todo” perdurable es su figura de lo que él llama la verdadera conciencia de los miembros de un grupo, clase o sociedad: “la verdadera... conciencia... sintetizaría los datos de la experiencia en conceptos que reflejen, de la manera más completa y adecuada posible, la sociedad dada en los hechos dados” (Marcuse, 1964, p. 208). Conceptos metafísicos respaldados por experiencias o emociones, como la conciencia, la belleza, la justicia o la felicidad, registran para Marcuse (1964) el “mundo dividido en el que ‘lo que es’ se queda corto e incluso niega ‘lo que puede ser’” (p. 209). Las

apelaciones académicamente de mala reputación a los universales, en otras palabras, deben leerse sintomáticamente como evidencia de un deseo social utópico. Estos universales fantasmales son las huellas de la perspectiva de los dominados¹⁰.

Marcuse deja claro en varios puntos de *El hombre unidimensional* que su interés por estos universales fantasmales no debe traducirse en una afirmación de fantasías primitivistas. No busca una regresión a alguna *Gestalt* históricamente anterior, sino un proyecto trascendente que niega las condiciones presentes mientras las preserva y las mejora. El punto de vista de los dominados, en otras palabras, puede no siempre presentarse en términos obviamente políticos o críticos; más bien debe ser leído a partir de proyectos que incluyen entre sus efectos un momento negativo poderoso y mejorador.

En el caso del derecho, entonces, la teoría de Marcuse sugiere que será esencial diferenciar entre las demandas universales inherentes al discurso mismo —aquellos elementos que Habermas identifica como una moralidad normativa— y los universales fantasmales invocados por las experiencias de derecho de una población subordinada. Una metafísica popular del derecho, en otras palabras, proporciona un elemento crucial para la teoría crítica, especialmente cuando complementa una lectura crítica de las técnicas de dominación y racionalidad instrumental que preocupan al discurso.

A menudo, esta metafísica popular es fuertemente afectiva; identifica al derecho como un sitio de poder social

¹⁰ Russell Jacoby (1970) identifica los fantasmas de la teoría del lenguaje de Marcuse con jerga, graffitis y caricaturas situacionistas (p. 63); quiero enfatizar aquí las formas en que “conceptos” como los del derecho pueden convertirse en el lenguaje fantasmal y mutilado de la gente.

y, a menudo, lo lee a través de una lente sociológica. En esta metafísica, los juicios espectáculo, como el caso de O. J. Simpson, se convierten en alegorías sociales, y los “tecnicismos” del derecho son meros trucos para que los ricos —o las personas injustamente favorecidas— se “salven del apuro” del que otros cuelgan. La “justicia” y los “derechos” siguen siendo universales en estas populares teorías de la conspiración con un importante potencial negativo. Una teoría crítica rigurosa del derecho necesitaría dar cuenta del poderoso afecto asociado a estos universales y hacer todo lo posible para ubicar su capacidad de rechazo. Donde las versiones oficiales del derecho rutinariamente disminuyen o excluyen el afecto de sus consideraciones, una teoría crítica querrá tratar con seriedad lo que es claramente una experiencia popular común y significativa del derecho: una tremenda frustración que resulta en la expresión de un anhelo de mayor justicia. En el contexto de una teoría crítica atenta al carácter contradictorio y potencialmente transformador de la totalidad social inacabada y compleja, tal explicación del derecho podría alterar significativamente nuestro concepto del trabajo cultural realizado por esta institución social. Es decir, leer la relación afectiva con el derecho de los sujetos marginales como un síntoma social puede llevarnos a invertir el tono de las referencias pasajeras de Marcuse al derecho en *El hombre unidimensional*. Aunque a menudo sirve como una figura distópica, el derecho también cumple en este texto la función crucial de atraer un imaginario utópico universalista.

Conclusión

Volviendo a los casos de Disney con los que comenzamos, podemos someter a prueba brevemente una teoría crítica del derecho marcuseana. En *Boosey & Hawkes v. The Walt Disney Company* (1998), por ejemplo, la compañía de música británica propietaria de los derechos de *La*

consagración de la primavera de Stravinsky impugnó el uso por parte de Disney de selecciones de la obra en las versiones en cinta de video y disco láser distribuidas mundialmente de la película *Fantasia*. La propiedad de las obras culturales disponibles a través de las nuevas tecnologías y en el mercado transnacional estaba, por tanto, en cuestión. Finalmente, después de una serie de apelaciones, Disney triunfó.

Al alegorizar este caso, podríamos concluir que el fantasma del compositor modernista ha encontrado su pareja en la forma del genio corporativo Michael Eisner, cuyo salario de 500 millones de dólares al año y su control vicioso sobre el hipopótamo bailarín de *Fantasia* obligan a la realización pública de las correspondencias ocultas entre los impulsos totalizadores del arte elevado y la homogeneidad global de los medios de comunicación estadounidenses¹¹. O podríamos decidir que los recursos superiores de Disney y su larga historia de victorias encubiertas en las cortes estadounidenses les permitieron despertar a los británicos en una afirmación del imperialismo cultural que pronto se exportaría a todo el mundo (Wilson, 1998). O bien, podríamos expresar satisfacción al ver que el individualismo del gran *auteur* es desplazado y dispersado por el pseudo-populista creador del ratón criogénicamente preservado. Tal vez la reciente exportación de alta tecnología de *Fantasia* deja espacio para la recodificación multicultural de las inciertas ecuaciones de razas y especies de la película a través de la distancia crítica de la alta cultura de los fans¹². Es decir, incluso los esqueletos de las disputas por esta propiedad multimillonaria suscitan ciertas lecturas alegóricas que la tratan como un microcosmos de controversias globales

¹¹ Este es básicamente el enfoque adoptado por Richard Pollak (1997).

¹² Esta se ha convertido en una lectura no impopular, como revela Moya Luckett (1994, pp. 214-236).

sobre quién es dueño de la cultura y qué es lo que posee. Cada una de estas lecturas invoca un fuerte afecto y los universales fantasmales que alimentan esos afectos deben explorarse en busca de su promesa crítica.

Al mismo tiempo, la atención de Marcuse a las formas de control social nos recuerda que debemos asistir a algo crucialmente importante que tiene lugar en este caso en otro nivel. Además de ser un caso sobre el contenido cultural de la danza de hipopótamos con tutús, etc., este caso es también un ejercicio de afiliación de la razón a la propiedad. *Boosey & Hawkes v. Walt Disney* nos muestra el trabajo del derecho, cómo se inventa y se distribuye mucho más allá de los límites del Estado. Para ver cómo funciona este proceso y cuáles podrían ser sus consecuencias para la industria cultural, debemos observar un poco más de cerca los modos de razonamiento que emplearon los tribunales y, al hacerlo, las lecturas sobre la tecnología de Marcuse son indispensables.

Por supuesto, en un nivel, *Boosey & Hawkes v. Walt Disney* es muy parecido a muchos casos judiciales. El lenguaje jurídico convierte preguntas teóricas y fácticas complicadas en frases nominales toscas que sedimentan el razonamiento en una serie, o varias capas de series, con relaciones internas confusas: “demandado, licenciatario del derecho a usar la composición musical de Stravinsky... apelaciones de la concesión de la sentencia declaratoria del tribunal de distrito de que su licencia no autorizó la distribución”, y así sucesivamente. Para leer este documento, debemos tratar su lenguaje legalista de forma denotativa y no necesariamente secuencial. Necesitamos saber qué es una “sentencia declaratoria”, luego cómo se otorga y qué sería una apelación de la concesión, antes de que podamos llegar a una apreciación de la desestimación de la apelación de la concesión de la sentencia declaratoria por parte de este tribunal. Debemos suponer que estos

términos significan lo mismo cada vez que se usan —o acusar a sus autores de anfíboles—, y debemos acceder a la práctica de la corte de tratar las decisiones anteriores como sentencias concluyentes, en lugar de instancias históricamente específicas. Es decir, es esencial para este modo de razonamiento jurídico que el precedente sea específico y vinculante.

Estas condiciones generales se aplican a casi cualquier caso de jurisprudencia que uno encuentre, por lo que es útil recordar el tipo de trabajo que sintetizan. Primero, *Boosey & Hawkes v. Disney* es claramente un ejemplo de lo que Marcuse llamaría razonamiento administrado. La culpa, la perturbación y el involucrimiento afectivo son desterrados a los márgenes por la transformación de actos específicos en procedimientos técnicos. Además, el precedente distribuye el anonimato a través del lenguaje “oficial”. No son solo los actores particulares en este caso los que se registran en términos de sus roles formales —acusado, licenciatario, demandante, cesionario, abogado, jueces, etc.—; es también el pasado mismo el que es despersonalizado, arrancado del “contexto” y despojado de especificidad por medio de la cita legal. Reducida a una “regla” o indicador procedimental, la lógica del precedente obvia la consideración de los llamados primeros principios, intenciones o efectos. Su función es perpetuar la eficiencia de la administración; es inherentemente tecnocrático, ordenado y, en el vocabulario de Marcuse, feliz. Su versión de la igualdad es estrictamente formal, en el sentido de que pretende no darse cuenta de quiénes son los participantes o de lo diferente que es el mundo en el que algo como el “contrato” saltó a la fama del nuestro.

Además, dos temas particulares en este caso nos enseñan cómo las restricciones institucionales particulares y las negociaciones laborales se están desarrollando en la

actualidad en términos de la globalización de la propiedad intelectual. En primer lugar, en este caso encontramos a la Corte de Apelaciones aplicando un argumento metodológico algo más marcado que el que se utiliza a menudo. Al intentar resolver la cuestión del “nuevo uso”, es decir, la cuestión de si los contratos cubren el uso de tecnologías que no existían en el momento en que se hizo el contrato, la Segunda Corte de Apelaciones escribe que “el análisis del nuevo uso debe basarse en principios neutrales de interpretación del contrato en lugar de la solicitud por cualquiera de las partes... Lo que rige... es el lenguaje del contrato”. En estas frases, los tribunales están dejando de lado explícitamente cualquier cuestión que tenga que ver con la intención de los autores del contrato, no por una dispersión posestructuralista de la metafísica del sujeto, sino por razones pragmáticas: “no es probable que la intención *sea útil* cuando el tema de la investigación es algo en lo que las partes no estaban pensando” (*cursiva agregada*). El “lenguaje del contrato” es a lo que se apela aquí como fuente final de autoridad, aunque esta premisa supuestamente neutral se convierte rápidamente en una defensa del *statu quo*. El reclamo de Disney de los nuevos usos legítimos de los materiales protegidos por derechos de autor de Stravinsky se confirma con el argumento de que leer el contrato de otro modo se desviaría “de la lectura más razonable de la licencia”. Favorecer el lenguaje sin intención del contrato, entonces, en este caso da como resultado que el tribunal confirme el tipo de “lectura razonable” que se ajusta a la práctica corporativa estándar. En la terminología de Marcuse, encontramos que la tarea de la corte es reconciliar el conflicto en una sola dimensión, la conciencia feliz de la unidimensionalidad al hacer que todo el “lenguaje” sea “razonable”, es decir, sujeto a los ejercicios habituales del poder.

El segundo problema específico que presenta *Boosey & Hawkes v. Disney* tiene que ver con la cuestión de los derechos de autor extranjeros. Como se sugirió anteriormente, este es el único tema en el que el Tribunal de Apelaciones aparentemente falló a favor de Boosey & Hawkes. Al anular la desestimación de los reclamos de derechos de autor extranjeros, el Tribunal de Apelaciones anuló la decisión del tribunal de distrito de que los casos de infracción deberían juzgarse por separado en cada país en el que Boosey & Hawkes quisiera detener la venta del videocasete por parte de Disney. Esta decisión anterior fue anulada por dos motivos: según la Segunda Corte de Apelaciones, la decisión anterior no prestó la debida atención a las cuestiones de (1) si existe un foro alternativo con jurisdicción sobre este caso y (2) qué foro sería más conveniente y más justo. Aquí, las aguas son turbias. Si bien la decisión anterior se basó en la afirmación de que las dificultades e inconvenientes involucrados en la adjudicación de leyes extranjeras serían demasiado grandes para los tribunales estadounidenses, el segundo Tribunal de Apelaciones no estuvo de acuerdo y dictaminó (1) que el tribunal inferior no había considerado si el caso en realidad se decidirá en tribunales de derechos de autor extranjeros y (2) que el “juicio sería más ‘fácil, expedito y económico’ en el tribunal de distrito que dispersado a 18 naciones extranjeras”, ya que el acceso a testigos, pruebas y otros recursos es más simple de lograr en Nueva York donde los demandantes iniciaron el caso.

En otras palabras, en *Boosey & Hawkes v. Walt Disney*, la concentración de capital cultural en los Estados Unidos se convierte en motivo para que los tribunales estadounidenses se apropien del derecho de pronunciarse sobre cuestiones de derecho extranjero. Juntando esta parte del fallo con la anterior, encontramos en este caso la autorización para que los tribunales estadounidenses

tomen decisiones sobre la distribución fuera de los Estados Unidos de propiedad intelectual y la disputa por ciudadanos de otras naciones. Sobre la base de la “conveniencia” —es decir, una pragmática administrativa resultante de la hegemonía cultural, política y económica—, el derecho estadounidense se apodera del derecho de servir como medio en el que se evalúan los desafíos a esa hegemonía.

Esta afirmación legal de un derecho al control social global respalda los esfuerzos de Disney en el contenido de sus producciones para diseñar un efecto global. Después de todo, Disney realizó el estreno mundial de *Fantasia 2000*, un “gran espectáculo visual y auditivo, que combina seis nuevos segmentos animados e intersticiales con tres favoritos que regresan del audaz clásico de 1940”¹³. Acompañado por una “gira mundial” de una semana de la Orquesta Filarmónica de Londres y una proyección especial de Nochevieja en el Auditorio Cívico de Pasadena —completa con 2.000 “invitados especiales” y una fiesta de gala—, se esperaba claramente que *Fantasia 2000* demostrara ser una gran mercancía rentable. De hecho, la expectativa de rentabilidad se extendía, también, a la estructura formal de la obra; la segmentación de la estructura de *Fantasia 2000* tenía como uno de sus principios explícitos el objetivo de minimizar los costos laborales: “al contrario de lo que algunos creen”, afirmó Thomas Schumacher, vicepresidente ejecutivo de animación y producción teatral de Walt Disney, la estructura de segmentos cortos “nos permite mantener el personal de producción muy reducido, muy pequeño” (Brennan, 1997). En este contexto de alto costo y alta

¹³ “Disney’s *Fantasia 2000* Makes Big Screen Bow in Millennium with Exclusive Engagements at IMAX Theaters”, *Business Wire* 9 de febrero de 1999; “Disney’s *Fantasia 2000* Starts the Millennium Celebration with Live Worldwide Symphony Tour”, *Business Wire* 9 de febrero de 1999.

publicidad invertida en una propiedad “clásica”, era claramente crucial para Disney mantener los derechos globales indiscutibles de la pieza de Stravinsky para que esta costosa propiedad mantuviera su valor. Ya sea que haya sido o no la “intención” de los tribunales, su “lenguaje” claramente no ha interferido con el objetivo de Disney de manera sustancial. Disney y los tribunales en este caso trabajan hacia el mismo fin: la legitimación y la propiedad de una maquinaria de afecto.

Sin embargo, si bien reconocemos esa asociación, podemos aprender de Marcuse a escuchar también a Stravinsky, quien se opuso a la interpretación musical “execrable” de *Fantasia* y a la “imbecilidad incesante” de la animación (Wilson, 1998, p. 23). Irónicamente, la expresión de desdén estético del compositor de vanguardia puede recordar a través de su alto nivel de afecto las huellas del mundo social. Sin embargo, en lugar de simplemente afirmar el punto de vista de Stravinsky, una teoría crítica del derecho no maldecirá —o celebrará— al derecho por su papel en la mercantilización de la alta cultura. En cambio, demostrará los cierres discursivos del derecho, su unidimensionalidad, al tiempo que trata las respuestas afectivas a esos cierres de manera seria y sintomática. Una teoría crítica del derecho aprenderá a leer los casos a través de sus efectos —en este caso, el afianzamiento de la hegemonía jurídica estadounidense— y a través de sus condiciones de posibilidad. En esta discusión de *Boosey & Hawkes v. Disney*, solo hemos sugerido estas condiciones, pero tal vez sea lo suficientemente desordenada y marcuseana para cerrar sugiriendo que encontramos en este caso y en las muchas crisis del derecho de propiedad intelectual contemporáneo indicaciones de una importante y preocupante reestructuración de las relaciones entre cultura y economía. A partir de un análisis de este tipo, una teoría crítica del trabajo cultural realizado por el derecho

esbozará la totalidad social global emergente, en la que la cultura como mercancía enajenada se vuelve más predominante. Identificará contradicciones entre, digamos, tradiciones culturales altas y bajas y patrones culturales regionales o nacionales. Buscará entre estas contradicciones rastros de modelos alternativos para el desarrollo cultural global. Y, finalmente, se esforzará en todos los puntos por contrapesar la consideración de la propia razón del derecho con las huellas a menudo afectivas de los más severamente discapacitados por el derecho y la totalidad de la cual es un elemento administrativo.

Referencias

- Arato, A. (1982). Political Sociology and Critique of Politics. Arato, A. & Gebhardt, E. (Eds.). *The Frankfurt School Reader*. Continuum, 3-25.
- Atlas, J. (1999). The Loose Canon: Why Some Scholars think Hustler Deserves a Place Beside 'Hamlet'. *New Yorker*.
- Breines, P. (1970). From Guru to Spectre: Marcuse and the Implosion of the Movement. Breines, P. (Ed.). *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse*. Herder & Herder, 1-21.
- Brennan, J. (1997). Coming, Sooner or Later; Disney's Been Working on a Re-Release of *Fantasia* Since 1990. *Los Angeles Times*.
- Caudill, D. (1995). Freud and Critical Legal Studies: Contours of a Radical Socio-Legal Psychoanalysis. Leonard, J. (Ed.). *Legal Studies as Cultural Studies*. State University of New York Press, 21-84.
- Fraser, N. (1992). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing

- Democracy. Calhoun, C. (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. MIT Press, 109-142.
- Fromm, E. (1955). *The Sane Society*. Rinehart.
- Gomery, D. (1994). Disney's Business History: A Reinterpretation. Smoodin, E. (Ed.). *Disney Discourse: Producing the Magic Kingdom*. Routledge, 71-86.
- Habermas, J. (1992). *Between Facts and Norms*. MIT Press.
- Hipsky, Martin (1994). Anglophil(m)ia: Why Does America Watch Merchant Ivory Movies? *Journal of Popular Film and Television*, 22, 98-107.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (1944). *Dialectic of Enlightenment*. Continuum.
- Jacoby, R. (1970). Reversals and Lost Meanings. Breines, P. (Ed.). *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse*. Herder & Herder, 60-73.
- Jameson, F. (1981). *The Political Unconscious*. Cornell University Press.
- Jameson, F. (1990). *Late Marxism*. Verso.
- Katz, B. (1982). *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. Verso.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Macmillan.
- Lesjak, C. (2000) Utopia, Use, and the Everyday: Oscar Wilde and a New Economy of Pleasure. *ELH*, 67(1), 179-204.
- Lewis, J. (1994). Disney After Disney: Family Business and the Business of Family. Smoodin, E. (Ed.). *Disney Discourse: Producing the Magic Kingdom*. Routledge, 87-105.
- Luckett, M. (1994). *Fantasia: Cultural Constructions of Disney's 'Masterpiece'*. Smoodin, E. (Ed.). *Disney Discourse: Producing the Magic Kingdom*. Routledge, 214-236.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1966). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Beacon Press.

- Monaghan, P. (1998). Giving a 1960s Cultural Icon His Due. *Chronicle of Higher Education*.
- Packard, V. (1961). *The Status Seekers*. Pocket.
- Pollak, R. (1997). Pop Invades Classical Space: Can Disney Save Classical Music from a Mickey Mouse World? *The Nation*, 36.
- Pollock, F. (1982). State Capitalism. Arato, A. & Gebhardt, E. (Eds.). *The Frankfurt School Reader*. Continuum, 71-94.
- Riesman, D. (1953). *The Lonely Crowd*. Doubleday.
- Scheurman, W. (1994). *Between the Norm and the Exception*. MIT Press.
- Scheurman, W. (Ed.). (1996). *The Rule of Law Under Siege: Selected Essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. University of California Press.
- Whyte, W. (1956). *The Organization Man*. Simon & Schuster.
- Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. MIT Press.
- Wilson, K. (1998). A Mickey Mouse War. *The (Glasgow) Herald*.
- Wright Mills, C. (1951). *White Collar*. Oxford University Press.

Negando lo que nos niega Marcuse, la teoría crítica y la nueva política del rechazo

Christian Garland¹

La teoría dialéctica... no puede ofrecer el remedio. No puede ser positivo. Sin duda, el concepto dialéctico, al comprender los hechos dados, trasciende los hechos dados. Esta es la muestra misma de su verdad. Define las posibilidades históricas, incluso las necesidades; pero su realización sólo puede estar en la práctica que responde a la teoría.

—Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*.

Deben diseñarse perspectivas que desplacen y extrañen al mundo, que lo revelen con sus fracturas y grietas, tan indigno y distorsionado como un día aparecerá a la luz mesiánica.

—Theodor Adorno, *Mínima moralía*.

El pensamiento de Marcuse es clave para la renovación de una teoría crítica basada en una praxis radical o lo que se puede definir como una *política del rechazo*: la negación de lo que nos niega. Sin duda, el *rechazo* y la *resistencia* no deben confundirse con una simple retirada o repliegue

¹ Este texto se publicó con el título “Negating That Which Negates Us: Marcuse, Critical Theory, and the New Politics of Refusal” en: *Radical Philosophy Review*, 16(1), 2013, 375-385 (N. de los T.)

pasivo, sino asimilarse con la forma activa de un modo de ser y un modo de hacer radicalmente diferentes, que el propio Marcuse definiría como “el Gran Rechazo”.

Se puede hablar así de una *ontología negativa*, pues a pesar de todo, como decía Adorno (1986), “seguimos vivos” (p. 309)². Se puede decir que la ontología, entendida como ser-en-el-mundo, describe la existencia material, como la observación fáctica de la realidad social tal como es. Al reconocer que esta misma realidad social no es en sí misma dada, sino el resultado de un ordenamiento material muy específico de la sociedad, dividido por el antagonismo y la contradicción, los seres humanos toman conciencia de este hecho por la naturaleza de su — precaria — existencia material, y chocando así con las relaciones sociales cosificadas y adormecedoras de un mundo que no es el suyo y que no eligieron. Sin embargo, al negarnos en la medida de lo posible a reproducir las relaciones del capitalismo, afirmamos nuestra propia subjetividad negativa y resistente, algo de lo que Marcuse era muy consciente y desarrolló y buscó avanzar más en la totalidad de su obra.

A lo largo de este artículo se sostendrá que esta ontología negativa puede definirse a partir simplemente del ser-en-el-mundo, es decir, por la existencia frente a las cosas tal como son, pues simplemente existir, *ser*, no es reconocido por el capital, que sólo reconoce la reproducción del valor y la extracción de la ganancia; los seres humanos existen sólo como medios instrumentales para ese fin. Una teoría crítica con carga política, como la esbozada a lo largo de este trabajo, parte de una ontología

² “Solo tenemos alguna posibilidad de resistir las experiencias de las últimas décadas si no olvidamos por un momento la paradoja de que a pesar de todo seguimos vivos” (Adorno, 1986, p. 309, citando en Claussen, 2008, 11-12).

negativa, encontrando en la imperfección del pensamiento la problemática de trabajar contra un punto de vista positivo o espuriamente objetivo que, en cambio, define lo negativo en el momento de la verdad que descubre, y viceversa. Este proyecto negativo encuentra un modo tentativo de praxis en una política radical – podría decirse *revolucionaria*– del rechazo en la que una subjetividad social toma en sus propias manos lo existente, lo aceptado, lo dado, e inicia el proceso de ruptura histórica y promesa transformadora que subyace a tal modo de pensamiento.

Este trabajo tiene como objetivo desarrollar una teoría crítica de la praxis que haga amplia referencia a la teoría crítica de Marcuse. Es una crítica de la ideología protectora del estado de cosas tal como son, así como de los modos positivos de pensamiento que limitan severamente las capacidades de oposición y crítica. Busca contribuir al mapeo de un plan colectivo de escape de la “prisión a cielo abierto” (Adorno, 1997, 34) en la que nos encontramos actualmente confinados.

Definición de la negatividad: hacia lo dado, lo existente y lo que es

Definir lo que se entiende por *negatividad* es una aclaración importante, particularmente cuando gran parte de la teoría marxista contemporánea tiende a descartar el concepto por completo³. De hecho, la positividad de tal pensamiento, lo que Benjamin Noys (2010) llama *afirmacionismo*, insiste en que la negación es una forma fútil de crítica; el

³ Los pensadores específicos a los que se hace referencia aquí son principalmente Michael Hardt y Antonio Negri, Paulo Virno y Franco “Bifo” Berardi. El pensamiento de Hardt y Negri es de inmensa importancia y es en sí mismo una contribución muy significativa para reelaborar y revitalizar la teoría crítica y revolucionaria, pero no está exento de fallas importantes. Para una crítica matizada y calificada desde el mismo lado, véase Holloway, Matamoros y Tischler (2009).

pensamiento de Marcuse, por el contrario, es rico en el poder de lo negativo. Partiendo, pues, de una ontología negativa, del ser-en-el-mundo, es posible así definir un giro *contra* él, ya que existir a *pesar del* capital y sus imperativos y contra el continuum infernal de la historia que ha hecho y haría para el futuro, es meramente *ser* y, por lo tanto, la negación de lo que nos niega. Marcuse vio la actual no-vida del hombre y la mujer unidimensionales como esencialmente imposible de sostener, tanto en términos materiales como existenciales, a pesar de la visión a veces errónea de que la relativa integración temporal de la clase obrera como clase obrera significaría la prolongación indefinida de este estado de inexistencia. En efecto, la crítica de Marcuse de esta sociedad, el capitalismo tardío avanzado, también vio que una aparente atenuación temporal de las contradicciones de clase por el resplandor de neón de las baratijas y chucherías del consumismo seguiría siendo siempre eso: temporal. En términos brutales, la “lucha por las cosas crudas y materiales sin las cuales no podría existir ninguna cosa refinada y espiritual” (Benjamin, 1999, p. 246) se está volviendo cada vez más evidente en 2011, y el propio Marcuse (1972) lo sabía muy bien: “el sistema establecido se conserva solo a sí mismo a través de la destrucción global de los recursos, de la naturaleza, de la vida humana y de las condiciones *objetivas* para acabar con ella” (p. 7).

La supresión de estas condiciones materiales objetivas – capaces de abolir finalmente la pobreza (globalmente), la superación de la necesidad material y el final de la lucha competitiva por la existencia – son *reimpuestas* por el capital como la condición de su propia reproducción, incluso cuando este enfrenta de forma muy realista a los seres humanos y a todas las demás formas de vida con su propia extinción. Como tal, la necesidad de ruptura, de romper con la casi total falta de libertad del presente, es la

condición de una subjetividad resistente que existe en y contra el mismo mundo con el que busca romper, y la urgencia de esta necesidad la ruptura con el presente se siente tanto más cuanto más nos vemos obligados a existir en él, por lo que es posible volver a hablar aquí de una ontología negativa que reconoce que la subjetividad existe dentro y contra la relación cosificada y adormecedora de los objetos, que es la condición de los seres humanos comprándose y vendiéndose en el mercado. El rechazo subjetivo – tanto individual como colectivo – reconoce en su insubordinación y rechazo la negación de este no-status, en el que objetivamente no existimos más que para el capital, en la medida en que requiere nuestro trabajo. Cuando el trabajo puede ser explotado por el capital, siempre es aplastado por este mismo peso muerto de abstracción, las leyes de la plusvalía y la extracción de la ganancia; sin embargo, la contradicción en juego es la resistencia y el rechazo de esta misma relación de objetivación y trabajo abstracto explotador: la lucha de clases, porque como dijo recientemente una trabajadora doméstica filipina en relación con su propia impugnación de las relaciones de explotación: “Lucharemos, seremos más fuertes... *existimos en este mundo*”⁴.

La teoría crítica de Marcuse sobre los cambios producidos en la situación objetiva del proletariado por el hiperdesarrollo del capitalismo, desde mediados hasta finales del siglo XX, fue, y sigue siendo, una lectura incómoda para aquellos que vieron y continúan viendo al proletariado en forma burlescamente heroica, como personas honestas y esforzadas de la sociedad, en particular como obreros de cuello azul (masculinos) de

⁴ Énfasis añadido. Esta frase apareció en “Britain’s Secret Slaves”, un episodio de *Dispatches*, una serie de Channel 4, <http://www.channel4.com/programmes/dispatches/episode-guide/series-69/episodio-1>.

fábrica, como si esta categoría objetiva y arbitraria creada e impuesta por el capital tuviera algún valor inherente y duradero propio que debería ser defendido y preservado. La afirmación positiva del trabajo –específicamente del trabajo manual– es completamente ajena al marxismo y su definición del proletariado como negatividad social. De manera similar, la corriente principal de la sociología, y otros críticos hostiles de Marcuse, han interpretado este desarrollo histórico en el sentido de que el capitalismo mismo ha ido más allá de la sociedad de clases, que ya no está estructurado de acuerdo con la relación capital-trabajo –la relación de clases– simplemente porque la naturaleza del trabajo se ha alejado de la fábrica y la planta, una vez más solo en Occidente, donde el lado oculto del consumismo queda expuesto por la cruda realidad de la producción en lo que se ha llamado el *Tercer Mundo*, que en sí mismo es un término discutido y dudoso. Que los productos que deben consumirse en Occidente (iPods y computadoras portátiles, por ejemplo, que se venden y compran como muestra de la fortaleza económica de estos países) se fabrican en condiciones de esclavitud de mano de obra clandestina, es la mala conciencia de la alta tecnología. sociedad capitalista y el continuo recordatorio de que, en palabras de Benjamin (1999), “no hay documento de civilización que no sea simultáneamente un documento de barbarie” (p. 248). De hecho, estamos enredados en relaciones sociales de alienación y dominación que no elegimos ni deseamos y, sin embargo, nos vemos obligados a reproducirnos todos los días como una cuestión de supervivencia. El giro contra estas mismas relaciones arbitrarias es *el gran rechazo*, otro modo de hacer, otro modo de ser.

El argumento es simple. Hacemos capitalismo: debemos dejar de hacerlo y hacer otra cosa. Esto significa oponer el hacer al trabajo abstracto: esto debemos, podemos y ya lo

hacemos... El trabajo aprisiona nuestros cuerpos de una manera obvia: los encierra en fábricas, oficinas o escuelas durante gran parte de nuestra vida de vigilia, o los ata a computadoras o teléfonos móviles. Pero, de una manera menos obvia, la abstracción involucrada en el trabajo capitalista también crea una prisión igualmente profunda, una prisión que encierra nuestras mentes: la forma en que pensamos, los conceptos que usamos. Hay un desgarramiento en el centro de nuestra existencia, la separación de nosotros mismos de la determinación de lo que hacemos, y este desgarramiento afecta todos los aspectos de nuestras vidas (Holloway, 2010, p. 109).

La praxis radical —lo que aquí se ha definido como *la nueva política del rechazo*— abre esta falsa clausura, esta conquista de la conciencia infeliz que sólo conoce lo dado, las cosas-como-son, y la ideología que dice que deben permanecer entonces. Los conflictos materiales que operan todo el tiempo en una sociedad así encuentran expresión teórica en la teoría crítica, pueden verse en formas recurrentes a lo largo de la historia —la resistencia y el rechazo a la explotación, la dominación y la opresión— y encuentran su forma más radical en la lucha de clases. Como tal, la lucha de clases no es solo el motor de la historia, sino también el *acelerador*, existimos en y contra el presente y, al hacerlo, rompemos la narrativa lineal de explotación y dominación que queda.

Pueden observarse actos de rechazo en grupos de trabajadores que se declaran en huelga para oponerse a las medidas de austeridad, resistiendo una demanda de aceleración de la productividad destinada a restaurar la tasa de ganancia, o negándose a aceptar recortes para *pagar el déficit* resultante de la intervención masiva reforma estatal para rescatar empresas capitalistas, que son ellas mismas víctimas de una crisis de rentabilidad, de valorización del capital. Otro ejemplo serían las protestas estudiantiles masivas del Reino Unido que rechazan la

carga de la deuda que proviene de que la educación se convierta en un privilegio inasequible, incluso cuando se está reestructurando en una línea de producción instrumental para la fábrica social. Un ejemplo aún más reciente sería la expansión de las ocupaciones en América, Europa y otros lugares, que a pesar de su incipiente incertidumbre son auténticas expresiones de protesta y resistencia. De hecho, la naturaleza de sentir en la oscuridad de tales movimientos espontáneos puede verse como una marca de su autenticidad. En ellos, como en las subjetividades anteriores, resistentes y antagónicas de los levantamientos en toda Europa, no menos que en la de los movimientos radicales de la época de Marcuse, es posible ver el primer intento de devenir, de autocreación en y contra el mundo objetivo del capital y de la razón instrumental.

La lucha de clases puede entonces verse como la lucha por negarse a ser objetivado y reducido a la categoría de proletario, por rechazar el trabajo enajenado, cosificado, y por rechazar la categorización y la identidad impuestas por el capitalismo. No es necesario privilegiar a un sujeto social para ver una universalidad negativa en funcionamiento en los puntos en común y los vínculos de múltiples subjetividades antagónicas que se unifican en una negatividad colectiva cohesiva: la del sujeto social revolucionario. Porque así como reproducimos el capital en las relaciones sociales cotidianas, también podemos dejar de hacerlo en el rechazo de las relaciones de jerarquía y dominación. El capital es, después de todo, una relación social que nosotros (estamos obligados a) reproducimos todos los días. Como ha argumentado John Holloway en *Crack Capitalism*, una forma diferente de hacer, de estar-en-el-mundo, este mundo en el que existimos pero al que también estamos en contra, es posible y está presente en todas partes, con frecuencia en pequeños actos diarios que

simplemente por su hacer, por su misma existencia, son antagónicos al capital y al poder jerárquico. Tratar a los demás como sujetos humanos autónomos, que existen en sí mismos y por sí mismos, y no como simples instrumentos al servicio del capital enredado en redes burocráticas de poder, o a través de una etiqueta orientada a la identidad, ya sea *positiva* o los identificadores más antiguos y crudos de racismo, sexismo y la exclusión del *otro*, tanto como la contestación y el *rechazo* de tales etiquetas, es afirmar una *subjetividad resistente* que se reconoce en las relaciones humanas recíprocas de comunidad y libertad, que son también la negación material de las impuestas y reproducidas por el capitalismo tardío.

De hecho, existe un tipo diferente de hacer, rehacer el mundo de acuerdo con uno digno de los seres humanos, uno que no se basa en el trabajo abstracto y objetivado que enreda a hombres y mujeres en una lucha ajena y hostil por la supervivencia material (y mental y emocional). Ya que es la doble naturaleza del trabajo donde el hacer —la capacidad de hombres y mujeres para rehacer conscientemente el mundo— se convierte en el peso oneroso y muerto del trabajo abstracto productivo de valor: tal es la naturaleza de la relación capital-trabajo. Esta negatividad, contra el capitalismo y todas sus relaciones sociales de explotación, jerarquía y dominación, puede verse como una dialéctica negativa, el sujeto social colectivo que rechaza y rompe, o al menos busca romper, la relación de clase y todas las demás relaciones sociales de dominación y opresión por las que queda objetivado. Por lo tanto, toda reconciliación con la realidad dada del presente se torna imposible, pero no menos que esta negación material de lo existente, encarna la contradicción, la ruptura, el antagonismo y rechazo: oponiéndose a las falsas garantías de reconciliación y clausura prometidas

por el pensamiento identitario positivo, la totalidad sintética de clausura que es el capitalismo.

El propio reconocimiento de Marx de que un ser genérico (*Gattungswesen*) o una esencia humana creativa es lo que distingue a los seres humanos de todas las demás especies vivas es también una base fundamental que define el pensamiento de Marcuse y, de hecho, el de la teoría crítica. Tenemos el poder de rehacer conscientemente tanto la forma como el contenido del mundo y, sin embargo, somos prisioneros de él. Así, al existir *a pesar* de esto, y elegir hacer lo que consideramos necesario o deseable, y también negarnos en la medida de lo posible a reproducir las relaciones del capitalismo, afirmamos nuestra propia subjetividad negativa y resistente.

Momentos de insubordinación, subversión y esperanza

“No hay emancipación sin la de la sociedad”, como señaló Adorno (1997, p. 173), y a esto podríamos agregar que cualquier política basada en una identidad exclusiva, como el género o la sexualidad, que excluye la naturaleza más amplia de la sociedad, está, en el mejor de los casos, condenado al fracaso y, en el peor de los casos, ya está cómodamente en camino de ser acomodado dentro de él. Porque el capitalismo se basa en un antagonismo y una lucha inherentes entre fuerzas materiales diametralmente opuestas. La *lucha de clases* es este mismo proceso; de hecho, es la disrupción y la no reproducción de las relaciones sociales capitalistas, su rechazo y potencial ruptura, en la que el futuro se vuelve verdaderamente en algo no escrito, y un atisbo de un modo de vida cualitativamente más allá de la forma que toma

actualmente, ya que *no se vive*⁵. Porque una subjetividad social debe rechazar —y de hecho rechaza— la subsunción objetiva de la vida bajo las condiciones de la relación de clase y, de hecho, lo mismo puede decirse de otras relaciones sociales objetivantes basadas en el género o la etnia y sus factores materiales concomitantes.

La lucha de clases es el antagonismo social recurrente, la impugnación material del propio modo de producción capitalista, porque simplemente por existir dentro pero también *contra* este mundo del presente, el proletariado — el sujeto social revolucionario— se convierte en la contradicción y contravención enemiga de lo que es impuesta y exigida por la relación de clases, la necesidad objetiva y el requisito previo para el funcionamiento y la reproducción del capital, y por lo tanto su propia disolución, que a pesar de toda su aparente y opaca abstracción es de hecho una relación material muy real, realmente existente.

La subjetividad resistente se puede ver en la negación del pensamiento identitario y la espuria naturalización de roles sociales fijos, como las divisiones de género y la reducción de la sexualidad al sexo genital como procreación. Dicho de otro modo, existe el deseo sexual, o lo erótico —el principio del placer de Marcuse—, un proceso singularmente rico de la vida vivida por sí misma, como un fin en sí mismo, que no cumple ninguna instrumentalidad funcional; y entonces este deseo puede verse como una actividad significativa e inherentemente subversiva que crea grietas notables en el sistema. En efecto, es posible observar en la historia de la domesticación de la sexualidad y de la construcción de los

⁵ Esta es una paráfrasis de una cita de Ferdinand Kürnberger —“la vida no vive” — que Adorno utiliza al comienzo de su *Minima Moralia* (1997, p. 19).

roles masculino-femenino un ejemplo de trabajo abstracto producido contra el ser humano, por el ser humano, tal como lo podemos ver en la desublimación represiva del mercado y reverso obvio de la simple represión sexual encarnada en los valores y actitudes sociales burgueses tradicionales. En esta otra cara de la moralidad tradicional (como ocurre con la monogamia, el matrimonio y la tolerancia de la homosexualidad, pero solo en la medida en que trata de replicar a la pareja heterosexual), está, por supuesto, el depósito comercial de alienación ilimitada y sin licencia, desde las celebridades con poca ropa en las portadas de revistas hasta los productos igualmente consumibles de la pornografía y la prostitución. Todo lo que quieras es tuyo siempre y cuando estés dispuesto a pagar por ello.

Tal como lo exploró de manera convincente Marcuse (1955) en *Eros y civilización* y obras posteriores, el amor romántico es una forma de felicidad inconmensurable y no cuantificable, pero que, como todo lo demás bajo el capitalismo tardío, es mutilado y distorsionado por la razón instrumental. El amor se convierte en un agregado de interés mutuo calculador: desde la naturaleza legalista del matrimonio (respaldado por acuerdos prenupciales) hasta la naturaleza permisiva del mercado que permite cualquier cosa siempre que se pueda comprar y vender. El amor y la sexualidad se degradan en una imitación apenas reconocible de sí mismos. La reafirmación de Eros es la fuerza libidinosa y dionisiaca de la vida-contra-la-muerte, del deseo y de lo erótico frente a la cosificación y explotación encarnada en la represión sexual y social y también la desublimación represiva del mercado.

La libertad humana está pues enraizada en la *sensibilidad* humana: los sentidos no sólo “reciben” lo que se les da, en la forma en que se manifiesta, no “delegan” la transformación de lo dado a otra facultad (el

entendimiento) ; más bien, descubren o *pueden* descubrir por sí mismos, en su “práctica”, nuevas (más gratificantes) posibilidades y capacidades, formas y cualidades de las cosas, y pueden urgir y guiar su realización. La emancipación de los sentidos haría de la libertad lo que aún no es: una necesidad sensual, un objetivo de las Instintos de Vida (*Eros*) (Marcuse, 1972, p. 71).

Marcuse era muy consciente de lo que Holloway había desarrollado recientemente: “cuando decimos que el hacer existe como ‘resentimiento-de, tensión-contra, rebelión-contra el trabajo abstracto, como amenaza, como potencial’, estamos hablando de nuestro antagonismo interior: existimos como resentimiento-de, tensión-contra, rebelión-contra nosotros mismos, como amenaza, como potencial” (Holloway, 2010, p. 221). Es en esta continua subversión y rebelión en la que nos volvemos verdaderamente nosotros mismos, redescubrimos nuestra subjetividad frente a la objetivación, la cosificación de las relaciones de mercado. En este sentido, la materialidad del hacer es observable en las luchas contra los imperativos del capital que se manifiestan en múltiples instancias como oposición y resistencia a la imposición de la ley del valor y, de hecho, de la relación capital-trabajo, ya sea mediada directa o indirectamente a través de estructuras y reestructuraciones políticas e institucionales (por ejemplo, recortes en la financiación universitaria, aumento de las tasas de matrícula, recortes salariales, despidos y asistencia social al trabajo, a pesar de que no haya trabajo real). La teoría crítica, el pensamiento radical, del tipo desarrollado por Marcuse, también puede verse como la negación del pensamiento identitario ideológico, de la positividad espuria y de la racionalidad instrumental; el pensamiento es, después de todo, en sí mismo un modo de hacer, el intento de pensar críticamente las condiciones de nuestro tiempo. *El gran rechazo* podría definirse como lo que Holloway ha llamado un “anti-poder” o un “poder para”,

es decir, la capacidad de los seres humanos para rehacer el mundo de acuerdo con sus necesidades y deseos. Tal poder desafía y niega las estructuras de poder de arriba hacia abajo existentes que imponen su propio “poder” represivo sobre el sujeto humano; la fuerza material debe, después de todo, y lo hace, encontrarse con la fuerza material (Holloway, 2005, p. 36).

Cuando tal anti-poder se generaliza y opera en contra y a pesar de los imperativos del capitalismo — lo que incluye, por supuesto, el imperativo de todos contra todos y tratar a los demás como un medio para un fin — se puede ver las primeras manifestaciones de una forma de hacer alternativa, diferente y de una forma de vida cualitativamente diferente. Como argumentó Marcuse en *Contrarrevolución y revuelta* al describir el cambio social revolucionario en los países hiperdesarrollados — piense aquí, por ejemplo, en los Estados Unidos, el Reino Unido y la Unión Europea — “la revolución sería *cualitativamente* diferente de sus precursores abortados” (Marcuse, 1972, p. 2), “una *totalidad* cualitativamente diferente” (Marcuse, 1972, p. 3). Esto es muy instructivo para obtener una perspectiva de lo que realmente está en juego: literalmente, todo; porque ya no es posible concebir cambios parciales o a pequeña escala en un sistema que está hundiendo rápidamente a la humanidad y, muy probablemente, jugando con su extinción. El uso del concepto de *totalidad* también necesita convertirse en uno mucho más aceptado y ampliamente utilizado entre aquellos que esperan contribuir a un comentario social convincente y una crítica del mundo tal como es, y también es útil para hacer una clara separación entre los críticos radicales y las voces nada radicales de la política de identidad institucionalizada, liberal, para quienes una teoría tan desvergonzadamente totalizadora huele a una gran *narrativa tiranizadora*.

En lugar de una conclusión

En su evaluación crítica de la masa de la población aparentemente satisfecha e integrada en una sociedad capitalista unidimensional a mediados y finales del siglo XX, Marcuse no pretendía (al igual que Marx antes que él) hacer un diagnóstico concluyente y definitivo de la sociedad que criticaba ni intentaba predecir el curso de su futuro probable. Hacerlo sería ahistórico y un malentendido completamente no marxista de la historia. Después de todo, la lucha de clases tiene que ver con la contestación y se manifiesta con frecuencia en formas no revolucionarias, pero todavía existe el antagonismo y la contradicción inherentes entre el capital y el trabajo que nunca desaparecen, porque el capital necesita del trabajo para existir⁶.

En el momento en que se escribió *El hombre unidimensional* (1964), la lucha de clases, a veces oculta, a veces manifiesta, simplemente parecía *más oculta que antes*. Las próximas cinco décadas abarcarían el proyecto de reestructuración y recomposición del capital, dejando un lado disperso, desorganizado y desmoralizado, es decir, el lado del trabajo. Puede afirmarse que la lucha de clases se está convirtiendo una vez más en una lucha abierta mucho más explícita, pero en realidad nunca ha desaparecido; por lo tanto, la integración relativa del trabajo a mediados y finales del siglo XX fue solo un fenómeno pasajero y de corto plazo, aunque en el mundo lejano del pleno empleo sindicalizado, el conflicto de clases persistió, solo que en una forma más oculta. Ahora, en 2013, cinco décadas después, el capital tiene mucho más que ver con la explotación desnuda y la dispersión y recomposición del

⁶ "El capital es trabajo muerto, que, como un vampiro, vive sólo chupando trabajo vivo y vive tanto más cuanto más trabajo chupa" (Marx, 1992, p. 342).

trabajo, así como con medidas de apoyo como los recortes salariales, los despidos masivos y, por supuesto, la *sobreoferta* de trabajo. En el proyecto a largo plazo de recomposición del capital, la relación social que es el capital arroja mucho más trabajo del que necesita: por lo tanto, precariedad para el trabajo que está empleado y, para el resto, el desempleo indefinido (con el Estado aplicando, a través de agencias privadas y de terceros, por supuesto, esquemas punitivos de asistencia social al trabajo, aunque no haya trabajo al que acudir). De su época particular, la observación de Marcuse, “la creciente satisfacción de las necesidades incluso más allá de las necesidades de subsistencia también cambia las características de la alternativa revolucionaria”, podría, de hecho, revertirse en nuestra época actual, que es una de capital en crisis. Esta reversión se interpretaría como el creciente fracaso para satisfacer las necesidades, incluso las de subsistencia, en lo que es una era de crisis con la austeridad impuesta a la gran mayoría en un esfuerzo frenético por devolver el costo del fracaso del sistema a la población en general: aunque debe recordarse que el sistema sigue siendo de explotación y dominación y es un fracaso incluso cuando está “funcionando”.

El hecho de que la gran mayoría, el proletariado, haya cambiado completamente de carácter —al menos en los países hiperdesarrollados— incluso desde la época de Marcuse⁷, no significa, sin embargo, que las características esenciales de la relación capital-trabajo hayan cambiado en absoluto, sino simplemente que han sido alterados, algo que Marcuse observó críticamente y teorizó bien. Marcuse, en cuanto a aquellos de quienes se puede decir que

⁷ “La base de explotación se amplía así más allá de las fábricas y tiendas, y mucho más allá de la clase trabajadora de cuello azul” (Marcuse, 1972, p. 10).

practican una *nueva política del rechazo*, afirma en el pensamiento y la práctica la reapropiación del hacer, un modo de ser diferente, tanto como la manifestación de la subjetividad resistente esbozada en este artículo.

Lo que puede teorizarse y, de hecho, observarse en acción en esta persistencia de lo negativo es el antagonismo inveterado hacia las relaciones del capital: objetivación, cosificación de los seres humanos y alienación del hacer humano, no menos que el rechazo de los imperativos del capital que podemos ver en sus manifestaciones materiales e inmediatas como contestación de estos imperativos instrumentales, aparentemente “inevitables”. Una forma diferente de hacer, una política de rechazo, puede verse como una acción ofensiva contra la lógica del capital, tal como se manifiesta en una serie de ejemplos materiales prácticos e inmediatos: la resistencia a las medidas de austeridad, los recortes y los despidos son solo algunos de ellos. De manera similar, esta manera diferente de hacer puede verse tanto como el rechazo de los sistemas y estructuras jerárquicos y burocráticos como el esfuerzo consciente hacia su eliminación. De hecho, el método dialéctico negativo empleado por Marcuse apunta a una crítica inmanente del mundo social pero también de todos sus presupuestos ideológicos al reconocer el poder de lo negativo en el antagonismo y el rechazo, porque el momento dialéctico negativo abre lo que previamente se había visto como dado, inmutable e inevitable, y articular materialmente esto como teoría crítica y praxis sigue siendo el proyecto y la tarea de nuestro tiempo.

Referencias

Adorno, Th. W. (1986). *Wird Spengler recht behalten? Gesammelte Schriften in 20 Bänden, vol. 20.1*. Surhkamp.

- Adorno, Th. W. (1997). *Cultural Criticism and Society. Prisms*. MIT Press.
- Adorno, Th. W. (2005). *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*. Verso.
- Benjamin, W. (1999). *Theses on the Philosophy of History. Illuminations*. Pimlico.
- Claussen, D. (2008). *Adorno: One Last Genius*. Harvard University Press.
- Holloway, J. (2005). *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, 2nd ed. (London: Pluto Press, 2005)
- Holloway, J. (2010). *Crack Capitalism* (London: Pluto, 2010)
- Holloway, J., Matamoros, F. & Tischler, S. (Eds.). (2009). *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*. Pluto Press.
- Marcuse, H. (1955). *Eros and Civilization. A Philosophical Enquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1991). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.
- Marx, K. (1992). *Capital: A Critique of Political Economy, vol. 1*. Penguin Classics.
- Noys, B. (2010). *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh University Press.

El Hegel de Marcuse

Esperanza y desesperación en la lógica de la negación

Richard Gaskins¹

Razón y revolución de Marcuse encontró una rica acogida en el campo de los comentarios sobre Hegel/Marx en la década de 1960. Este trabajo de relectura desafía la reducción que hace Marcuse de la lógica dialéctica de Hegel a una lógica de la negación. Se describe las debilidades en las paráfrasis de Hegel realizadas por Marcuse y se sostiene que el audaz salto de Marcuse hacia una lógica revolucionaria rechaza el método de Hegel: recurre en cambio a la lógica trascendental de Kant y lleva a sus lectores a una antinomia de esperanza y desesperación.

Renovar el llamado a la revolución

En la década de 1960, durante la exuberante apertura de la mente estadounidense, un grupo inquieto de lectores encontró esperanza en la colección marxista-freudiana-heideggeriana de Herbert Marcuse. A diferencia del seco pesimismo proveniente de sus colegas de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno y Max Horkheimer, las obras de Marcuse inspiraron la seguridad de que el cambio social

¹ Este texto se publicó con el título "Marcuse's Hegel: Hope and Despair in the Logic of Negation" en: *Society*, 55(4), 2018, pp. 361-366 (N. de los T.)

—sí, incluso el cambio *revolucionario*— estaba justo en el horizonte. Sus editores de Beacon Press debieron haberlo visto venir en 1960, cuando reimprimieron las incoherentes reflexiones de Marcuse de 1941 sobre el filósofo alemán Hegel, *Razón y revolución* (1960)². A mediados de la década de 1960, este libro se convirtió en lectura obligatoria para los filósofos jóvenes y fue mi primer encuentro con los escritos de Marcuse durante esa década embriagadora.

Para muchos lectores en Estados Unidos y Europa, jóvenes y mayores, *Razón y revolución* supuso su primera exposición comprensiva a Hegel, quien fue ampliamente desestimado en el período de posguerra como un escritor de suprema oscuridad. En la Gran Bretaña de la posguerra, esta hostilidad provino de figuras totémicas como Bertrand Russell (1967), cuya generación se había rebelado contra un mandarinato neohegeliano en Oxford³. El rechazo de los defensores angloamericanos de la filosofía del lenguaje ordinario fue igualmente contundente (Findlay, 1963, pp. 217-231)⁴. La acusación contra Hegel incluía complicidad en el ascenso del fascismo y el marxismo, o cualquier otra ideología odiosa⁵. Un ataque especialmente influyente se produjo en la condena de posguerra de Karl Popper a los peores “enemigos” de la “sociedad abierta”, con Hegel y Platón encabezando la lista de acusados (Popper, 1945)⁶. En todas estas críticas se

² La edición original de esta obra es del año 1941 (Oxford University Press), se reimprimió en 1954 con un breve comentario de posguerra, que se omitió en la reimpresión de 1960.

³ La primera publicación es de 1945.

⁴ Además, en 1959, Findlay publicó su influyente libro de estudio, *Hegel. A Reexamination*.

⁵ En inglés, esta opinión fue defendida por los exiliados alemanes y austriacos (Voegelin, 1972, pp. 418-51; Viereck, 1964, publicado originalmente en 1941).

⁶ Una réplica a Popper apareció en Walter Kaufmann (1959).

sostuvo que la invención más absurda de Hegel fue su perversa lógica *dialéctica*. Sin duda, nadie sabía realmente qué era eso, excepto que podría convertirse en una seria amenaza para la civilización, si se ponía en manos de sinvergüenzas.

Para los lectores de la década de 1960, el libro de bolsillo de Marcuse debió desempeñar un papel liberador, con su cubierta roja vivaz, que sugería el estallido de barricadas en medio del destello de las llamas revolucionarias. Defendió el marxismo histórico desafiando decididamente las rígidas normas de la ciencia positiva. Su lúcida reformulación de los escritos de Hegel enfatizó la continuidad entre el pensamiento revolucionario de Marx y la lógica dinámica de Hegel. Otros comentaristas pronto cubrirían un terreno similar. A finales de la década de 1960, los lectores académicos seguían el nuevo mapeo que hacía Shlomo Avineri del nexo Hegel-Marx, que no hacía ningún llamado marcuseano a la revolución⁷. Ya era bien conocido el viaje inicial de Sidney Hook por el mismo camino, con largos coqueteos entre los jóvenes hegelianos como verdadera fuente de impulso revolucionario (Hook, 1950). Pero quizás nadie escribió con la facilidad y la pasión que Herbert Marcuse había encontrado en su texto de 1941, elaborado en Nueva York por el joven emigrado desde la Alemania nazi.

⁷ Véase, por ejemplo, Shlomo Avineri (1967, pp. 33-56). Avineri pronto publicaría algunas monografías sobre Marx (Avineri 1968, 1972). Solo para Hegel había una nueva interpretación en el trabajo de J. N. Findlay (1959). También en las estanterías académicas había una lectura libre y humanista de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel realizada por el profesor de Berkeley Jacob Loewenberg (1965). Los lectores ingleses estaban empezando a descubrir comentarios franceses anteriores. Para una visión general de estos influyentes replanteamientos de Hegel, véase Michael S. Roth (1988). Cuando tuve la oportunidad de estudiar a Hegel, Marx y Husserl con Avineri y Findlay a finales de los años 1960, el popular libro de Marcuse no estaba en sus listas de lectura.

Esa facilidad y simplicidad anteriores contrastan con la convulsión que se encuentra en el prefacio de Marcuse escrito para la edición de 1960. Esta nueva declaración fue fechada con orgullo en Waltham, y uno espera que la Universidad Brandeis no haya sido de ninguna manera responsable de esta aparición de oscuridad. El prefacio de Waltham, titulado "Una nota sobre la dialéctica" (Marcuse, 1960, p. vii), podría haber confirmado los peores temores de los lectores sobre este misterioso aspecto del pensamiento de Hegel. Pero una vez superado ese prefacio opaco, el texto principal desbloquearía el espíritu de la filosofía de Hegel de una manera atractiva, con atención a la historia, al contexto filosófico y con entusiasmo por las aplicaciones del mundo real.

Evaluación de la estructura de las revoluciones de los años 60

Al releer *Razón y revolución* hoy, me parece un libro bastante informe, sinuoso y repetitivo. Es más largo de lo necesario, con las últimas cien páginas de lamentos sobre los teóricos sociales que se perdieron la magnificencia de la dialéctica marxista. En los capítulos centrales sobre Hegel, Marcuse se basa en extensas paráfrasis de los escritos de aquel, al tiempo que resume los ensayos de actualidad de Hegel sobre cuestiones políticas contemporáneas. Este lento pero serio estudio dio a Hegel una humanidad desacostumbrada y motivó a los lectores a aceptar los conceptos más desconcertantes, con la esperanza de encontrar un significado político más profundo. En su estudio, Marcuse incluyó importantes escritos tempranos del período Jena de Hegel, que habían sido reeditados recién a principios de la década de 1930 (Marcuse, 1960, pp. 62-90). Estos textos reveladores marcaron el primer uso sistemático por parte de Hegel de un método dialéctico especial e incluyeron ideas sobre la política actual que estuvieron ausentes en obras

posteriores. Pero Marcuse también trató con respeto la monumental *Ciencia de la Lógica* del Hegel maduro (Marcuse, 1960, pp. 121-168). De este modo, el lector podría seguir los pasos de Hegel, observando el desarrollo de su carrera a lo largo del tiempo, con la sensación de que Hegel estaba respondiendo a los acontecimientos políticos y culturales de su época.

Marcuse celebra el método dialéctico de razonamiento de Hegel, vinculándolo con la defensa de la posterior crítica de Marx al capitalismo. Para Marcuse, la lógica dialéctica ofrece autoridad intelectual para desafiar al *statu quo*, constante e implacablemente (Marcuse, 1960, pp. xiii, 131), ya sea en política, cultura, ciencia o humanidades académicas. En el razonamiento dialéctico, el mensaje central es la inestabilidad (Marcuse, 1960, pp. 122-123, 147): cualquier cosa que parezca permanente debe ceder ante su negación (Marcuse, 1960, pp. 48, 113), ya sea que hablemos como académicos sobre conceptos y teorías preciados o que interactuemos en términos prácticos con instituciones y estructuras sociales. Las teorías abstractas son inevitablemente traicionadas por detalles concretos y confusos⁸. Las necesidades percibidas se ven trastornadas por nuevas posibilidades, que surgen y derriban los dogmas de los poderosos (Marcuse, 1960, pp. 113-114). Las realidades y verdades convencionales están llenas de tensiones y contradicciones. También se podría decir que todos los dogmas establecidos son presuntamente falsos, considerados culpables y sin esperanza de demostrar su inocencia. Incluso se podría decir, con gran anticipación, que “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

⁸ Marcuse cita el apotegma de Hegel de que el liberalismo clásico adoraba la abstracción, solo para ser socavado por lo concreto (Marcuse, 1960, p. 397).

Marcuse (1960) llama a esta línea de pensamiento “el poder del pensamiento negativo” (p. vii), que considera el mensaje central de la dialéctica de Hegel. En su prefacio de Waltham de 1960, Marcuse distingue esta “lógica” de la negación del irracionalismo ciego y la “oposición chiflada” que se escucha de personas como “*beatniks* y *hipsters*” (Marcuse, 1960, p. xi). Si bien en su texto de 1941 evita el término valorativo “auténtico”, en el prefacio de Waltham lo utiliza para sellar el argumento inspirado en Hegel: abrazamos la perspectiva de revoluciones constantes, con plena confianza en que los acontecimientos se moverán constantemente en la dirección correcta (Marcuse, 1960, p. xiv). Diré más sobre hasta qué punto se puede involucrar a Hegel en esta tarea. Mi conclusión es que Marcuse toma prestado más de lo que reconoce de la poderosa metáfora kantiana de la razón como tribunal trascendental. Marcuse quiere que este modo jurídico de autoridad certifique la autenticidad de las revoluciones. Para Marcuse, esta autoridad eleva la razón más allá de cualquier poder o dogma terrenal. El tribunal de la razón está listo para validar las revoluciones inevitables que nos conducirán a nuestro futuro incierto.

Este papel especial de validación de la razón a lo largo de las revoluciones podría contrastarse con otro texto de los años 60 que aborda fallas conceptuales a gran escala. El clásico de Thomas Kuhn (1962) *La estructura de las revoluciones científicas* puede haber ablandado a la audiencia de Marcuse al cuestionar las fuerzas inerciales dentro del conocimiento científico, vistas en un contexto histórico más radical. Según Kuhn, la autoridad científica predominante está sujeta a límites específicos y determinados, que Kuhn llamó “paradigmas”. Con tales paradigmas, su destino era simplemente estallar en pedazos en momentos impredecibles. Es posible que estos movimientos kuhnianos dentro y fuera del paradigma

hayan necesitado aún más estructura y autodirección, algo que la dialéctica de Hegel bien podría haber proporcionado. Pero las negaciones de Kuhn carecían de este puente lógico. En este sentido, Kuhn se parece más al *beatnik* o al *hipster*, sentado en un asombro psicodélico, mientras los límites normales colapsan mágicamente hacia nuevos horizontes. En su minucioso análisis de la dialéctica, Marcuse encontró una lógica para conectar ambos lados de esta transformación: un concepto más amplio de razón que se ubica a horcajadas sobre las revoluciones espontáneas de Kuhn (Marcuse, 1960, p. xiii)⁹.

¿Hegel perdió su momento?

Todo suena bastante prometedor y vagamente dialéctico. Pero ¿se trata en realidad de la dialéctica de Hegel, o se trata de algún patrón de pensamiento diferente, destinado a transmitir las preocupaciones particulares de la Escuela de Frankfurt antes y después de 1941? Marcuse dedica la mitad de su libro a resumir la filosofía de Hegel con gran detalle, dedicando unas 200 páginas a tratar de descubrir los secretos más oscuros de Hegel. Sus largos pasajes de biografía e historia proporcionan una genealogía bienvenida del método de Hegel. Sus largas paráfrasis de textos hegelianos son valientes y creativas y utilizan estrategias narrativas derivadas de la fenomenología reciente. En 1941, Marcuse parecía dispuesto a invertir mucho en el hegelianismo¹⁰.

Pero esta historia da un giro inesperado. En un giro mítico o trágico, el propio Hegel es arrastrado por la marea

⁹ Para una perspectiva dialéctica de las transiciones de Kuhn, véase Rüdiger Bubner (1981, pp. 134-138).

¹⁰ Marcuse había escrito previamente sobre Hegel en su *Habilitationschrift* (Marcuse, 1989, publicado originalmente en 1932; traducción al inglés de 1987).

de los acontecimientos, varado en el puente, incapaz de soportar el flujo implacable de las negaciones¹¹. ¿Hegel perdió los nervios? (Marcuse, 1960, p. 163). ¿Murió demasiado pronto para entrar en el nuevo territorio trazado por su ávido lector Marx? Después de 200 páginas, Marcuse todavía no tiene claro qué le salió mal a Hegel. Se queja de que la filosofía posterior de Hegel quedó fascinada por el Estado-nación. Y en un momento, sin aparente ironía, reprende a Hegel por tener puntos de vista “contradictorios” sobre los acontecimientos políticos (Marcuse, 1960, p. 87). Acusar a Hegel de contradecirse parece extrañamente antidialéctico. La reformulación de la dialéctica por parte de Marcuse enfatiza la lógica de la negación, que resulta ser solo un aspecto de la fórmula dialéctica más amplia de Hegel: un enfoque bastante unidimensional. No sabemos si Hegel abrazó una negación de más... o una negación de menos.

Mantener la fe fenomenológica

Antes de abordar estos problemas, permítanme especular sobre por qué este libro tuvo tanto atractivo para los lectores de la década de 1960, especialmente para aquellos que estaban conociendo a Hegel por primera vez. El enfoque de Marcuse adopta una perspectiva más tolerante respecto de las afirmaciones conceptuales más descabelladas de Hegel, utilizando las herramientas de la fenomenología reciente. El modo particular de fenomenología, en este caso, se derivó de Edmund Husserl, que consideraba el flujo dialéctico como una serie de cuadros en una exposición: una exhibición conceptual intuitiva o *Wesensschau*¹². Esta actitud abierta permitió al

¹¹ Si bien este giro dramático se anticipa en la discusión inicial, el texto en su conjunto lo hace alrededor de la p. 183 (Marcuse, 1960).

¹² Los métodos de Husserl formaron parte de la educación académica de Marcuse. Las fuentes clave sobre la fenomenología como flujo descriptivo de conceptos escrupulosamente considerados (*Wesensschau*)

intérprete eludir debates inútiles entre idealismo y materialismo. Dejando entre paréntesis el viejo abismo epistemológico entre pensamiento y objeto, Marcuse pudo echar una nueva mirada a la misteriosa prosa de Hegel, transformando abstracciones incruentas en entidades concretas y dinámicas. La famosa presentación de la lógica que hace Hegel comienza invocando un objeto llamado “Ser”, luego describe sus interacciones con otro objeto llamado “Nada” y finalmente informa su feliz intercambio en un tercer objeto llamado “Devenir”. Generaciones de lectores se han preguntado sobre estos sustantivos conceptuales: los sujetos de los verbos transitivos, que actúan como criaturas de carne y hueso, se divierten y engendran una descendencia aún más extraña.

Para Marcuse, la fenomenología supone un modo especial de observación. Se abre a una gama más amplia de objetos sin importar si son mentales o materiales¹³. Este modo de observar exige un observador cualificado, o al menos un puesto de observación: un punto de vista ventajoso para ver con atención, apertura, sinceridad, conciencia y autenticidad. Esa certificación proviene de pura diligencia en el acto de observar, y no de algún reino distante y verificador de la “verdadera realidad” más allá del acto. Así, nos acercamos al peculiar modo narrativo de Hegel revisando cada doloroso paso dialéctico, lenta y cuidadosamente, emitiendo un juicio inmediato sobre su autenticidad. Así, si miramos al Ser con suficiente atención, podremos captar su identidad más profunda con

son *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserl, 1913, traducción al inglés 1931), precedido por dos volúmenes de *Logische Untersuchungen* (Husserl, 1901, traducción al inglés 1970).

¹³ Marcuse incorpora su comprensión de este método en su paráfrasis de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (Marcuse, 1960, p. 94). El rechazo de Hegel de la *Anschauung* como parte constitutiva del razonamiento dialéctico (Hegel, 1967, p. 472).

la Nada. Si miramos aún más detenidamente, podemos certificar que la Nada es al mismo tiempo semejante y diferente al Ser; y desde aquí podemos, aunque con especial esfuerzo, discernir el paso de ambos conceptos a la entidad del Devenir (Marcuse, 1960, pp. 129-130). Este es, por supuesto, un tipo de recorrido de lo más inusual a través de los giros y vueltas dialécticas de Hegel. Marcuse lo hace con largos capítulos de lectura atenta y paráfrasis enfática. Pero suena un poco extraño. Aquí, por ejemplo, hay un pasaje aleatorio en el que Marcuse parafrasea el riff dialéctico de Hegel sobre la realidad (*Wirklichkeit*) y la contingencia (*Zufälligkeit*):

Un estudio detenido de la realidad revela que se trata de una primera contingencia... Aquí recordamos el análisis realizado anteriormente en relación con el concepto de realidad. Lo real se muestra antagónico, escindido en su ser y su deber... el concepto de realidad se ha convertido así en el concepto de posibilidad (Marcuse, 1960, p. 150).

Un problema inicial aquí tiene que ver con el “nosotros” real. Usted y yo bien podríamos tener dificultades para comprender estas afirmaciones, hechas en nuestro nombre, basadas en metáforas no examinadas de observación minuciosa y exhibición personal. En términos puramente gramaticales, esto no es diferente de decir que “si capturamos una gacela y la estudiamos muy de cerca, vemos que se ha convertido en chimpancé”. En este momento, la empresa dialéctica de Hegel adquiere una grandeza salvaje y mística (Marcuse, 1960, p. 131). Es imposible refutar estas transformaciones mediante cualquier método científico normal. Pero también es difícil saber qué estamos aceptando tú y yo cuando “nosotros” descubrimos que el Ser se convierte en Nada, o que la realidad se convierte en posibilidad. Y, sin embargo, a pesar de todo eso, lo que queda es la poderosa convicción de que cualquier cosa puede transformarse en casi

cualquier otra cosa; de hecho, ese cambio es el destino de todas las entidades en nuestra experiencia (Marcuse, 1960, p. 147). Este movimiento de conceptos filosóficos es el mismo movimiento que se encuentra en las sociedades y culturas vivas, y también el mismo movimiento registrado en la política nacional y en la historia mundial.

Otra perspectiva sobre la dialéctica de Hegel

En pausados capítulos que siguen a Hegel paso a paso a través de su laberinto dialéctico, Marcuse insiste en que el movimiento dialéctico es, en general, un proceso de negación (Marcuse, 1960, p. 321). En mi opinión, la macroteoría de la “dialéctica como negación” de Marcuse es imposible de conciliar con su microexamen del flujo dialéctico dentro del texto de Hegel. En el nivel micro, la fenomenología registra un desfile de transiciones a medida que los conceptos y las normas culturales se turnan para pavonearse por el escenario dialéctico. El ser se convierte en Nada, la Lógica da paso a la Naturaleza, el derecho privado pasa al Estado-nación. En mi opinión, la interpretación de Marcuse de la dialéctica hegeliana se queda corta en ambos niveles. Hay más en estas microtransiciones de lo que su fenomenología puede captar, porque hay mucho más en estos macromovimientos que la mera lógica de la negación.

Junto con otros intérpretes, he sostenido que la dialéctica de Hegel contiene una segunda fase lógica complementaria, que trabaja en contrapunto con la negación (Gaskins, 1990, pp. 403-417). La mayoría de los lectores recuerdan hasta qué punto el metadiscurso de Hegel equilibra las metáforas de “salir” y “entrar”. La negación está en todas partes, pero también lo está el proceso equivalente de enriquecimiento conceptual: reunir las consecuencias afirmativas de las negaciones estratégicas, contextualizar cada negación, enriquecer

abstracciones elevadas especificando límites críticos. Este doble movimiento está plenamente esbozado en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel explica la sintaxis de sus conceptos filosóficos distintivos (*Begriffe*). En estos conceptos dinámicos y multidireccionales, Hegel encuentra “la determinación que fuera del sistema filosófico se atribuye a las cosas existentes: el alma que se mueve a sí misma y que está ricamente llena de contenido”. El movimiento de estas entidades tiene dos aspectos: por un lado, llegan a ser otra cosa y, por tanto, algo que formaba parte de su contenido inmanente. Pero, por otra parte, reclaman los resultados de su desarrollo en este estado determinado; es decir, se convierten en un *momento* único y se introducen en una simple determinación. El primer proceso es negativo, o diferenciación y posicionamiento de un *estado determinado*; el segundo es el devenir de *determinada simplicidad* logrado por este retorno a sí mismo. De este modo, el contenido del *Begriff* no recibe su determinación de algo externo a él, del cual está excluido, sino que se da a sí mismo determinabilidad y crece a partir de sí mismo hasta convertirse en un momento y en el estatus de un todo (Hegel, 1952, p. 44).

La obra maestra de Hegel sobre dialéctica, la *Ciencia de la Lógica* (*Die Wissenschaft der Logik*), explora estos movimientos gemelos con gran detalle¹⁴. En este trabajo se recogen de forma sistemática los diversos propósitos e impactos de la negación. Si bien una estrategia clave del movimiento dialéctico es especificar las diferencias (el objetivo principal de las negaciones), estos no son momentos de destrucción ciega. Las negaciones explican distinciones ocultas dentro de elevados universales. Hegel ve los movimientos negativos como medios hacia el

¹⁴ Hegel resume el movimiento dialéctico de dos fases en la *Ciencia de la Lógica* (Hegel, 1967, pp. 494-500).

surgimiento de complejos autoorganizados completamente especificados, a los que llama *singularidades* (*Einzelheiten*), en contraste con los *universales* abstractos y las *especificidades* transicionales. Las negaciones son producto de tensiones previas, en camino de dar cuerpo a realidades concretas. El momento negativo es siempre necesario pero nunca suficiente, y su propio propósito permanece opaco (vacíamente universal) hasta que completa su misión recíproca y clarificadora. El resultado no es estático ni retrospectivo, sino el enriquecimiento progresivo de cosificaciones previamente unilaterales¹⁵.

Marcuse se muestra reacio a encajar la negación en esta dinámica más amplia, temeroso de que sea el primer paso hacia la aceptación en un entorno social represivo. De hecho, considera que Hegel finalmente se rindió a las comodidades de la reconciliación y el reposo (Marcuse, 1960, p. 15). Para Marcuse, la razón se trata de movimiento constante y nunca de reposo. La razón certifica la racionalidad de las revoluciones, pero no santifica la verdad de cada paradigma transicional. Puede que haya algún cierre temporal, pero solo está marcando el tiempo hasta la próxima negación. En esta insistencia unidimensional en la destrucción en serie, Marcuse toma prestado algo del talante filosófico del vitalismo o *Lebensphilosophie*, remontándose desde Dilthey hasta Schopenhauer, un autoproclamado rival de Hegel¹⁶. En general, en la Escuela de Frankfurt, el vitalismo de Schopenhauer a menudo acecha bajo la superficie (Horkheimer, 1967, pp. 124-141).

¹⁵ Véase especialmente la *Ciencia de la Lógica* (Hegel, 1967, pp. 259-260), donde Hegel descarta la "negatividad vacía".

¹⁶ De hecho, Marcuse atribuye algunos principios básicos de la *Lebensphilosophie* posterior al joven Hegel (Marcuse, 1960, p. 37).

¿Sociedad posdialéctica?

Hay, sin embargo, una gran afirmación en este libro, en el momento en que Marx hace su entrada tardía, llegando a una ola de negaciones, culminando en la revolución definitiva que derribaría las estructuras podridas del capitalismo burgués¹⁷. Las negaciones son los medios pero no el fin definitivo. En esta historia, el análisis marxista del capitalismo ocupa una posición tridimensional y privilegiada, sin ningún indicio de que las reglas dialécticas de la decadencia y el declive seguirían aplicándose después de que la crítica de Marx haya sido reivindicada por la historia (Marcuse, 1960, pp. 316-317)¹⁸. De hecho, en un repentino giro dialéctico, “nosotros” podemos concluir que, después de todo, este libro no trata realmente de Hegel, sino más bien de encontrar un modo de razón que nos permita tomar en serio el ascenso de Marx. En términos fenomenológicos, estamos llamados a testificar que, después de examinar cuidadosa y concienzudamente toda la dialéctica hegeliana, ahora vemos que se muestra más bien como la crítica marxista del capitalismo. Esta convocatoria es el momento crucial de todo el libro¹⁹.

¹⁷ Después de muchas anticipaciones, llega ese momento en la p. 273 (Marcuse, 1960).

¹⁸ Es bien sabido que Marx había evitado decir mucho sobre la sociedad poscapitalista, destacando en cambio el arduo e incierto proceso de transformación. Marcuse, sin embargo, entiende ese proceso como el logro de una meta, después de la cual el imperativo dialéctico parece desaparecer, para ser reemplazado por la “espontaneidad racional” de los seres humanos liberados y por un nuevo régimen de planificación social (Marcuse, 1960, pp. 318-319).

¹⁹ Hablando del colega de Marcuse, Theodor Adorno, el filósofo Rüdiger Bubner identifica una medida similar como una debilidad fundamental del enfoque de la “dialéctica negativa”. “La empresa de una dialéctica estrictamente negativa me parece fundamentalmente un fracaso... El intento de aplicar métodos dialécticos y luego suspenderlos en un punto, para luego hacer un alto repentino de manera decisionista,

Lo que se muestra en esta revelación sostiene nuestra esperanza de que la revolución anticipada por Marx aún está por llegar. Pero, más que Hegel, el testigo histórico más importante resulta ser Immanuel Kant. El modo de razón de Kant se eleva por encima de las negaciones, utilizando sutiles cuestiones trascendentales para asegurar la legitimidad de principios fundamentales clave. Marcuse sigue este camino trascendental, dando forma a su pregunta general de acuerdo con la fórmula kantiana clásica: *¿cómo es posible que la crítica marxista todavía pueda aplicarse al sistema capitalista de nuestros días?* (Marcuse, 1960, pp. 279, 321). Esta fue una cuestión vital para la Escuela de Frankfurt desde finales de los años treinta. El Hegel de Marcuse mantuvo viva esta promesa trascendental, en la medida en que una negación implacable nos aseguraría que un cambio fundamental todavía era posible. Pero responder a la pregunta trascendental requería algo más: la autoridad autovalidante de la razón. Solo el tribunal de la razón de Kant podía garantizar definitivamente que el análisis económico de Marx revelaba el verdadero estado final de las revoluciones de transición. Solo Kant podría garantizar las condiciones previas estructurales de nuestra, de otro modo, confusa experiencia social.

La pregunta kantiana de Marcuse también podría adoptar una forma materialista: *¿qué más tendría que ser cierto acerca de nuestro mundo para que la crítica económica marxista sea válida en el entorno social actual?* Las ciencias normales y la lógica estándar no pueden responder a esta pregunta. Por lo tanto, con un espíritu kantiano debemos recurrir a otros modos de investigación. La dialéctica mantiene viva la esperanza y nos ayuda a defendernos de

no llega a ser filosóficamente persuasivo, por muy enfáticas que puedan ser las protestas de que precisamente en esto reside la sabiduría superior" (Bubner, 1981, p. 180).

las críticas. Pero solo el tribunal de la razón puede reivindicar la fe utópica²⁰. Aquí Marcuse se separa de Hegel, quien había advertido contra el uso de la lógica trascendental para proteger utopías preconcebidas (Hegel, 1967, pp. 429-431). El gran logro de Marcuse fue abordar las angustias de las transiciones sociales, recurriendo a la dialéctica de Hegel para mantener la puerta perpetuamente abierta a la revolución marxista. Él construye este argumento primordial de manera trascendental, no dialéctica. Al igual que otros miembros de la Escuela de Frankfurt, Marcuse llega solo hasta cierto punto con Hegel, resistiéndose al giro afirmativo en la dialéctica y redoblando su apuesta por la lógica de la negación —esperando heroicamente un día mejor— esperando con una mezcla de esperanza kantiana y desesperación vitalista.

Referencias

- Avineri, S. (1967). The Hegelian Origins of Marx's Political Thought. *Review of Metaphysics*, 21, 33-56.
- Avineri, S. (1968). *The Social and Political Philosophy of Karl Marx*. Cambridge University Press.
- Avineri, S. (1972). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press.
- Bubner, R. (1981). *Modern German Philosophy*. Cambridge University Press.
- Findlay, J. N. (1959). *Hegel. A Reexamination*. Allen & Unwin.

²⁰ Marcuse pensó haber encontrado este famoso tribunal kantiano acechando en una parte de la Lógica de Hegel: en la Doctrina de la Esencia (Marcuse, 1960, p. 149), el mismo lugar donde algunos comentaristas posteriores también han plantado un punto kantiano de influencia trascendental. Véase, por ejemplo, Dieter Henrich (1978, pp. 95-156).

- Findlay, J. N. (1963). *Language, Mind and Value*. Allen & Unwin, 217-231.
- Gaskins, R. H. (1990). The Structure of Self-Commentary in Hegel's Dialectical Logic. *International Philosophical Quarterly*, 30, 403-417.
- Hegel, G.W.F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1967). *Die Wissenschaft der Logik*. Meiner.
- Henrich, D. (1978). *Hegel im Kontext*. Suhrkamp.
- Hook, S. (1950). *From Hegel to Marx*. Humanities Press.
- Horkheimer, M. (1951). Schopenhauer Today. Wolff, R. K. & Moore, B. (Eds.). *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*. Beacon Press, 124-141.
- Husserl, E. (1901). *Logische Untersuchungen*. Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Max Niemeyer Verlag.
- Kaufmann, W. (1959). The Hegel Myth and Its Method. *From Shakespeare to Existentialism*. Beacon Press.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
- Loewenberg, J. (1965). *Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of the Mind*. Open Court.
- Marcuse, H. (1960). *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1989). *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Suhrkamp.
- Popper, K. (1945). *The Open Society and Its Enemies, Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. Routledge.
- Roth, M. S. (1988). *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Cornell University Press.
- Russell, B (1967). *The History of Western Philosophy*. Simon & Schuster.
- Viereck, P. (1964). *Meta-Politics: The Root of the Nazi Mind*. Capricorn Books.

Voegelin, E. (1972). On Hegel: A Study in Sorcery. Fraser, J. T., Haber, F. & Muller, G. (Eds.). *The Study of Time*. Springer Verlag, 418-451.

Sobre el concepto de unidimensionalidad en Herbert Marcuse

La pérdida de la dimensión de lo negativo

Tatjana Freytag¹

Hoy, varias décadas después de la publicación de *El hombre unidimensional*, los contenidos del libro se consideran obsoletos². Ese contenido abre el acceso a la estructura de la sociedad estadounidense en la década de 1960 y puede verse como el intento de Marcuse de utilizar la *Dialéctica de la ilustración*, veinte años después de la publicación del libro de Horkheimer y Adorno, en sus efectos políticos concretos sobre el espectáculo de la sociedad capitalista avanzada. Es dudoso que uno pueda permitirse el lujo de prescindir de esta experiencia, que al fin y al cabo supone una parada intermedia en la

¹ Freytag, Tatjana: „Zum Begriff der Eindimensionalität bei Herbert Marcuse. Verlust der Dimension des Negativen“. Schweppenhäuser, G. (Hrsg.). *Bild und Gedanke. Hermann Schweppenhäuser zum Gedenken*. Springer, 2016, pp. 267-276 (N. de los T.)

² Este texto fue publicado por primera vez en: Freytag, T. *Der unternommene Mensch. Eindimensionalisierungsprozesse in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Velbrück Wissenschaft, 2008, pp. 39-46. Agradezco al editor el permiso para republicar el texto con algunas ligeras modificaciones que se deben a conversaciones estimulantes con Hermann Schweppenhäuser, a cuya memoria está dedicada esta reedición.

comprensión de nuestra sociedad contemporánea. Pues si bien la situación histórica específica de *El hombre unidimensional* no puede trasladarse directamente al presente y esta dificultad de transferibilidad también incide en los análisis, creo que conviene retomar las reflexiones muy específicas de Marcuse. Estas percepciones obsoletas, que han perdido la perspectiva práctica, no deben olvidarse.

En el pensamiento de Herbert Marcuse, la unidimensionalidad no es solo un etiquetado que quiere llamar la atención de manera similar a la de un eslogan. Marcuse acuñó el término durante décadas en su examen reflexivo – análisis y crítica – de la sociedad. En su estudio *Befreiung und das "Absurde"*, Zvi Tauber (1994) muestra que el teorema de la unidimensionalidad se ha desarrollado gradualmente en los escritos de Marcuse desde la década de 1940. En el ensayo "Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna" de 1941, Marcuse (1981) entendió por primera vez la existencia histórica del capitalismo como "unidimensional" y repite esta tesis de la unidimensionalidad varias veces hasta la aparición de *El hombre unidimensional*³, de la que no se desprende aún después de numerosas críticas. Por lo tanto, se puede suponer que el término unidimensionalidad transmite más para Marcuse de lo que parece a primera vista. Sentado sobre hombros de gigantes, Marcuse usó este término para

³ Por ejemplo, en "Operational Thinking and Social Domination" de 1942 o en "Treinta y tres tesis" de 1947, y en el epílogo de *Razón y revolución* escrito en 1954. [No se tiene registro de un texto de Marcuse con el título "Operational Thinking and Social Domination". Aunque en dos textos de Marcuse de 1942 sí se introduce el asunto del operacionalismo para discutir las formas de dominación bajo el régimen nacionalsocialista: "State and Individual Under National Socialism" (pp. 68-92) y "The New German Mentality" (pp. 140-190), Marcuse, H. (2004). *Technology, War, and Fascism. Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol. I*. Routledge (N. de los T.)]

superar líneas de pensamiento que eran esenciales para él, que están directamente vinculadas a momentos de la dialéctica hegeliana en su forma marxista sociopolítica y que están particularmente dedicadas a la forma negativa de pensar. Este motivo central, que constituye una parte esencial de la teoría crítica, también subyace en el trabajo teórico de Marcuse⁴.

La negación determinada representa una categoría básica de la filosofía de Hegel. El supuesto epistemológico básico de Hegel es que el individuo, el concepto individual, se constituye a través de la negación, porque solo separándolo de la totalidad puede el individuo determinarse a sí mismo, en la negación. Si se une a sí mismo, ahora que se ha hecho consciente, con la totalidad de nuevo, a su vez es negado como parte de la totalidad. Esta figura básica especulativa de una autorrelación negativa de “la reflexión en el ser-otro en sí mismo” (Hegel, 1996, p. 23) conduce a una dinamización procesual del pensamiento, que se entiende como un principio negativo. Para Hegel, la negación de la negación es el motor del proceso del mundo, la ley filosófica del movimiento. Si bien para Hegel todas las formas de ser están esencialmente determinadas por la negatividad y precisamente ésta constituye su contenido y movimiento, su filosofía concluye positivamente, como mediación.

Así es tanto lo finito como lo infinito, este *movimiento* de volver a sí mismo a través de su negación; existen solo como *mediación* en sí mismos, y lo afirmativo de ambos

⁴ Marcuse se comprometió con el enfoque de la teoría crítica desde finales de 1932. En el ensayo de 1937 “Filosofía y teoría crítica”, analiza qué tiene de especial la teoría crítica de la sociedad (Horkheimer & Marcuse, 1937). La segunda parte de este ensayo fue la que escribió Marcuse.

contiene la negación de ambos y es la negación de la negación (Hegel, 1993, p. 162).

También Marx asume con Hegel que la negación inherente a la realidad “es el principio motor y generador” (Marx & Engels, 1953, p. 80). Contra Hegel critica la figura del pensamiento de la negación determinada, tal como encuentra su reconciliación en Hegel, en la *Filosofía del derecho*, en el Estado. Marx extrae la dialéctica de la ontología de Hegel y la vincula a las condiciones sociales asociadas con una forma histórica particular de sociedad. Con base en Feuerbach, Marx afirma que la idea está hipostasiada en el pensamiento hegeliano. Las determinaciones del pensamiento de Hegel se basan en una idea sustancial en sí misma, que, elevada a sujeto, constituye el movimiento de la historia. De acuerdo con la crítica de Marx, esta forma de dialéctica es la idea del ser real, que, sin embargo, está completamente separada de las realidades sociales reales y, por lo tanto, permanece irrelevante y vacía.

La familia y la sociedad civil son los requisitos previos del Estado; son los activos reales; pero en la especulación esto se invierte. Si se subjetiviza la idea, los sujetos reales, la sociedad civil, la familia, las “circunstancias, la arbitrariedad, etc.”, se convierten en elementos *irreales*, significativamente distintos, objetivos de la idea (Marx, 1981, p. 206).

Para Marx, la negatividad expresada en la forma histórica particular de la sociedad es la “negatividad” de las relaciones de clase (Marcuse, 1962, p. 372). Se preocupa por un análisis crítico de la realidad social, destacando las contradicciones inherentes y las posibles soluciones. Tanto Hegel como Marx creían en el progreso que prevalecería en la historia: Hegel en la positividad de la razón que, en la conciencia de la libertad, se suma al todo a través del individuo, y Marx, que invirtió la dialéctica hegeliana para

colocarla nuevamente sobre su cabeza, con su idea de progreso difícilmente podría librarse del hechizo de una positividad idealista. El optimismo histórico de la teoría de Marx, cuya ley de movimiento se origina en la esfera económica, no tendía hacia la resolución revolucionaria de las contradicciones que necesariamente surgían dentro del modo de producción capitalista y por ende hacia una sociedad sin clases. La certeza con la que Marx partió de la dinámica del antagonismo, a saber, que las fuerzas productivas desarrolladas también traerían consigo las condiciones materiales para una solución, parece haber sido refutada por el curso de la historia.

La teoría crítica⁵ en el siglo XX no podía basarse en tal creencia en el progreso. A diferencia de Hegel y Marx, la perspectiva de la reconciliación metafísica o histórica ya no estaba disponible. Las experiencias del siglo XX fueron demasiado drásticas como para poder aferrarse inquebrantablemente a las promesas incumplidas de la Ilustración, de libertad y autonomía. El fracaso de la democracia, el inimaginable poder destructivo de las dos guerras mundiales, la incomprensible ruptura de la civilización en Auschwitz y el archipiélago Gulag marcan una interfaz que sitúa el doble carácter de liberación y

⁵ Con la introducción por parte de Horkheimer del término “teoría crítica” en su ensayo “Teoría tradicional y crítica” de 1937, se parafrasea en lenguaje servil la conexión con la teoría revolucionaria de Marx, que aún podía creer en la perspectiva de un posible fin de la prehistoria. La teoría de Marx, con su imperativo categórico de derrocar todas las relaciones en las que el hombre es un ser esclavizado, abandonado y despreciable (Marx, 1981, p. 385) debía ser vista como seminal para una práctica liberadora con la que la teoría crítica se comprometió en ese momento. Pero más allá de Auschwitz, esta perspectiva ya no podía mantenerse. Auschwitz marca una ruptura en la civilización que afecta a todo lo que le sigue. La teoría crítica posterior a Auschwitz supuso el fin de una teoría crítica que quería funcionar como crítica de la ideología sobre una práctica de emancipación social.

supresión del proceso civilizatorio occidental en el centro de la reflexión de los teóricos críticos, incluyendo a Marcuse. Pero la autocomprensión de la teoría crítica no se limitó simplemente a romper con la teoría tradicional; con base en sus hallazgos, se reflexionó sobre los límites, errores, contradicciones y verdades en la percepción del núcleo temporal específico y, al mismo tiempo, se cuestionó críticamente su propia autocomprensión.

En este sentido, el trabajo de Hegel sobre el concepto va más allá del entendimiento kantiano al traspasar el límite inamovible de la experiencia para Kant, que está marcado por la indisoluble cosa en sí. El principio hegeliano del proceso progresivo de cognición no se limita al sistema de categorías de la actividad intelectual, sino que va con el poder especulativo de negación al contenido de la cosa misma; ahí es donde el pensamiento de la teoría crítica encuentra su conexión conceptual. Tanto para Hegel como para Adorno, Horkheimer y Marcuse, la formación de la experiencia es un proceso dialéctico negativo. La crítica de Adorno a Hegel, cuyo contenido también coincide con el de Marcuse, comienza con la primacía idealista del sujeto. La unidad reconciliada del todo, que se intensifica como absolutización de la idea sustancial en el sistema hegeliano, solo es posible mediante la suposición hegeliana de una mediación del concepto y de la cosa en el concepto. Así como Adorno reconoce el logro de Hegel de haber hecho accesible al conocimiento la cosa en sí kantiana, ahora critica la absorción aparentemente completa de esta en las determinaciones reflexivas de la subjetividad constitutiva, en el concepto. La teoría crítica, en cambio, insiste en la resistencia de la inmediatez a la mediación, la incorporación del objeto a través del concepto. En Hegel, la negación determinada permanece unida a la estructura de la identidad. Su resultado es la

síntesis lograda a través de la mediación, una conjunción de identidad y no-identidad.

Sin embargo, él [Hegel] distorsiona las cosas afirmando lo no-idéntico, admitiendo lo no-idéntico como algo necesariamente negativo, y desconociendo la negatividad de lo general. Carece de simpatía por la utopía de lo particular que se sepulta bajo lo universal, por esa no-identidad que solo existiría si la razón realizada hubiera dejado atrás de sí lo particular de lo universal (Adorno, 1994, p. 312).

Al mismo tiempo, la teoría crítica, como negativa, se diferencia de la teoría hegeliana en que no comparte el modelo de “negatividad positiva” (Adorno, 2003, p. 28) en la medida en que:

uno de los trucos decisivos de la filosofía hegeliana consiste en que el mero ser-para-sí, es decir, la subjetividad críticamente pensante, abstracta, negativa — aquí entra esencialmente el concepto de negatividad —, debe negarse a sí misma, tomar conciencia de sus propias limitaciones, para así anularse en la positividad de su negación, a saber, en las instituciones de la sociedad, del Estado, del espíritu objetivo y finalmente del espíritu absoluto (Adorno, 2003, p. 28).

Marcuse está de acuerdo con la línea de argumentación de Adorno al acusar a la dialéctica de Hegel de tener un carácter ilusorio, según el cual “a través de toda negación... al final solo se despliega lo que ya existe en sí mismo y se eleva a un nivel histórico superior a través de la negación” (Marcuse, 1969, p. 186). A diferencia de Hegel, que se esforzó por encontrar lo positivo, la síntesis, en la negación, la teoría crítica, que ya no podía pensar en el todo como algo razonable y con sentido, hizo suya precisamente la crítica. El “todo, la esencia”, no simplemente “deber ser rechazado, aparece en el individuo como una no-esencia, como el todo en su

falsedad: 'la totalidad no es una categoría afirmativa, sino crítica'" (Schweppenhäuser, 1972, p. 64).

En *Dialéctica negativa*, Adorno desarrolla esta autocomprensión de la teoría crítica casi "programáticamente", en el prefacio al que se refiere a este título aparentemente paradójico:

La formulación *dialéctica negativa* atenta contra la tradición. Ya en Platón, la dialéctica quiere que se produzca algo positivo por medio de la herramienta intelectual de la negación; luego la figura de una negación de la negación nombró esto sucintamente. Este libro busca liberar a la dialéctica de este tipo de naturaleza afirmativa sin sacrificar nada en términos de certeza (Adorno, 1994, p. 9).

Al trabajar a través de la dialéctica especulativa de Hegel, la dialéctica negativa critica la pretensión de identidad de la relación entre concepto y cosa, lo que equivale al reduccionismo, en el sentido de que los conceptos generales ya erradican su antítesis, "esa cosa concreta de la que la dialéctica idealista se jacta de portar en sí y desplegar" (Adorno, 1994, p. 49). La teoría crítica se ha encargado de proteger lo concreto, lo no-idéntico, de ser subsumido bajo lo general. Porque lo que Hegel llamó el significado metafísico, el poder del sistema, la unidad de la estructura del pensamiento, el todo, debe ahora implementarse en el individuo (Adorno, 1994, pp. 161ss, 171ss). Este individuo:

define la dialéctica materialista y negativa. Toma lo especulativo y le da la vuelta en sí mismo, determinando esencialmente su diferencia con respecto a si el fin absoluto incluye lo finito [particular] que se subordina a sí mismo o si a los fines finitos se les permite organizarse contra lo absoluto y su coerción (Schweppenhäuser, 1986, p. 173).

La dialéctica negativa quiere acabar con el afán de armonizar, el deseo de unir lo desgarrado, lo irreconciliado y lo fragmentario. Ayudar a lo no-idéntico a lograr su propia identidad frente a la identificación violenta representa el eje de la teoría crítica, la primacía del objeto. El concepto de lo no-idéntico puede entenderse de tal modo que adquiere su contenido a través de la experiencia de la negación, que se dirige contra lo idéntico. Lo no-idéntico no se relaciona con lo idéntico de manera contradictoria sino dialéctica. Como crítica de lo idéntico, amonesta lo particular, pero no contra lo general, sino mediatizado por lo general. Quiere recordarnos las omisiones y descuidos que suele acarrear el pensamiento conceptual.

En cuanto al estado histórico de las cosas, la filosofía tiene su verdadero interés allí donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su desinterés: por lo no conceptual, lo individual y lo particular; en lo que desde Platón se ha descartado como transitorio e irrelevante y en lo que Hegel pegó la etiqueta de existencia perezosa. Su tema serían las cualidades que degrada como contingentes a una cantidad insignificante. Lo que se vuelve urgente para el concepto es lo que no alcanza, lo que su mecanismo de abstracción elimina, lo que no es ya un ejemplo del concepto (Adorno, 1994, p. 19ss).

Así, la dialéctica negativa puede interpretarse como una crítica al procedimiento identitario-lógico, procedimiento que presupone la identidad de concepto y cosa, esencia y apariencia. La supuesta inmediatez así planteada, en la que se ve el fundamento del conocimiento, es cuestionada por la dialéctica negativa. La esfera de la inmediatez misma está internamente mediatizada, derivada, aunque inicialmente parezca lo contrario. Pero en el momento en que se entrega esta apariencia, se nivela la diferencia entre esencia y apariencia y no se puede ir más allá. Siguen

siendo lo que son; vagamente basado en el teorema de Wittgenstein, según el cual el mundo es todo lo que es el caso (Wittgenstein, 1963, p. 11).

La filosofía saca lo que todavía la legitima de algo negativo: ese elemento indisoluble al que capitula y del que deriva el idealismo, en su ser-así-y-no-de-otro modo es a su vez también un fetiche, el de la irrevocabilidad del ente (Adorno, 1994, p. 62).

Junto con la indiferencia entre esencia y apariencia, también desaparece todo lo que se ha vuelto procesual, lo que ya no puede experimentarse en los hechos investigados. La memoria como huella de la dimensión histórica amenaza con disolverse. “Lo unidimensional ficticio ahora se convierte en la base de la cognición del sentido interno” (Adorno, 1994, p. 63). El teorema de la unidimensionalidad de Marcuse encuentra aquí una conexión directa. Para él, la eliminación de la dimensión negativa es la esencia de la unidimensionalidad en todas sus consecuencias.

La dialéctica negativa funciona, por así decirlo, como un contraconcepto de la unidimensionalidad (Schiller, 1989). Con la unidimensionalidad, Marcuse caracteriza el desvanecimiento de precisamente aquellas dimensiones que la dialéctica negativa quería recordar y que, de desarrollarse plenamente, harían imposible una utopía del conocimiento, como la expresa Adorno en la coexistencia de lo diferente.

La pérdida de esta dimensión, en la que reside el poder del pensamiento negativo – el poder crítico de la razón – , es la contrapartida ideológica del mismo proceso material en el que la sociedad industrial avanzada silencia y reconcilia la oposición (Marcuse, 1979, p. 30).

Los rasgos y las características de la unidimensionalidad enunciada y criticada por Marcuse no pueden por definición resumirse en dos o tres frases. Partiendo de lo que no es, se pueden nombrar las características⁶ de la sociedad capitalista tardía estadounidense de la década de 1960 que él describió. Sin embargo, estas no pueden separarse del contexto histórico concreto y habría que examinar en detalle si pueden seguir reivindicando su vigencia a pesar de su especificidad.

Aparte de estas características, que se relacionan con las manifestaciones específicas de la sociedad, Marcuse retomó líneas centrales de la teoría crítica con el término unidimensionalidad, que como término crítico pretende recordarnos la pérdida del poder especulativo de la negación.

En su esencia más profunda, la razón es contradicción, oposición, negación, mientras la razón no sea todavía real. Si se rompe la fuerza contradictoria, opositora, negativa de la razón, entonces la realidad se mueve bajo su propia ley positiva y, sin el estorbo del espíritu, despliega su violencia represiva. Tal declive en el poder de la negatividad ciertamente ha acompañado el progreso de la civilización industrial tardía. Con la creciente concentración y efectividad de los controles económicos, políticos y culturales, la oposición en todas estas áreas ha sido apaciguada, integrada o liquidada (Marcuse, 1962, p. 370).

Para Marcuse, como para Adorno (2003, p. 36), la dialéctica negativa es esencialmente lo mismo que la teoría crítica; y la crítica como aspecto sustancial del pensamiento en general obliga también a sus trabajos teóricos. La crítica se entiende, al separar, distinguir según razones, como

⁶ Una versión de estas características ha sido realizada por Zvi Tauber (1994, p. 45ss)

obra de la mente. Que esto sea negativo se debe a la cosa en sí. Por lo tanto, la utopía epistemológica de la teoría crítica no debe confundirse con el mal negativismo. Más bien, el propósito objetivo de la negación es algo mejor, algo positivo, una condición social que aún necesita ser establecida.

El enfoque de los teóricos críticos no está en visualizar el estado positivo de una sociedad posible. Su actitud sigue siendo negativa en términos de contenido, ya que está constituida en relación con el todo falso, en el que no encuentra ninguna tendencia emancipadora verdadera y, por lo tanto, sigue dependiendo de la negación de las formas represivas específicas de la sociedad existente con sus fenómenos de regresión.

Marcuse ve neutralizado el potencial de la negación en la sociedad del capitalismo tardío, con el resultado de que se ha producido una inmunización contra los cambios cualitativos. Una vez roto el poder contradictorio y negador de la razón, la realidad sigue existiendo según su propia ley positiva y desarrolla sus fuerzas represivas sin crítica (Tauber, 1994, p. 44). “La razón se ha identificado con la realidad: lo real es racional, aunque lo racional aún no se haya convertido en realidad” (Marcuse, 1962, p. 370).

Referencias

- Adorno, Th. W. (1994). *Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2003). *Vorlesung über Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Freytag, T. (2008). *Der unternommene Mensch. Eindimensionalisierungsprozesse in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Velbrück Wissenschaft.
- Hegel, G.W.F. (1993). *Wissenschaft der Logik*. Suhrkamp.

- Hegel, G.W.F. (1996). *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp.
- Horkheimer, M. & Marcuse, H. (1937). Philosophie und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6.
- Marcuse, H. (1962). *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Neuwied
- Marcuse, H. (1969). *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1979). *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied.
- Marcuse, H. (1981). Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technologie. Dubiel, H. & Söllner, A. (Hrsg.). *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*. Europäische Verlagsanstalt.
- Marx, K. (1981). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. *MEW 1*. Dietz-Verlag
- Marx, K. & Engels, F. (1953). *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*. Dietz-Verlag.
- Schiller, H-E. (1989). Gehemmte Entwicklung. Über Sprache und Dialektik bei Herbert Marcuse. Flego, G. & Schmied-Kowarzik, W. (Hrsg.). *Herbert Marcuse, Eros und Emanzipation*. Germinal.
- Schweppenhäuser, H. (1972). *Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Schweppenhäuser, H. (1986). *Vergegenwärtigungen zur Unzeit? zu Klampen*
- Tauber, Z. (1994). *Befreiung und das »Absurde«*. Studien zur Emanzipation des Menschen bei Herbert Marcuse. Gerlingen.
- Wittgenstein, L. (1963). *Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp.

El triunfo del pensamiento positivo: la filosofía unidimensional

Tatjana Freytag

La crítica del positivismo en la teoría crítica clásica en general y en Herbert Marcuse en particular está determinada principalmente por el supuesto básico de que algo está mal en el capitalismo que es digno de crítica, por lo que la crítica está impulsada por el énfasis en superar eso que está mal. Esta afirmación básica debe tenerse en cuenta cuando se discute la crítica al positivismo, porque sin la orientación normativa inherente a él, no es fácil explicar por qué aquello de lo que la sociología pensó que podía imaginar desde sus inicios como ciencia social fue objeto de críticas como la de Marcuse. Es importante centrarse tanto en el significado histórico del objeto criticado como en su lógica inmanente.

Si se toma, por ejemplo, el positivismo de Auguste Comte (1894), uno de los padres fundadores de la sociología, cuya vida abarcó la primera mitad del siglo XIX, entonces su visión de la sociología no puede separarse de la imagen de la ciencia, que para él determinaba la concepción de toda la ciencia, especialmente de la física. En la jerarquía científica que presenta, la astronomía y la química se clasifican como “física inorgánica”, la biología se denomina “física orgánica” y la sociología, que él nombraría más tarde, se considera “física social”. Comte demostró ser un hijo de su tiempo: inspirado por el énfasis

de la Revolución Francesa de 1789, se dedicó a la idea positivista, arraigada en ella, de un mundo estrictamente ordenado por las ciencias —naturales—. Probablemente estaba destinado a poder ofrecer un reemplazo a la religión en un mundo cada vez más secularizado. El propio Comte formuló su famosa ley de las tres fases, con la que expresaba su idea de un desarrollo gradual de la humanidad, es decir, desde la fase teológica o ficticia —compuesta por el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo—, pasando por la fase metafísica o abstracta, concebida como un intermedio, hasta llegar a lo que él llama fase positiva o científica (Comte, 1967). El hecho de que Comte entendiera el *telos* de la humanidad como un desarrollo hacia un mundo industrialmente pacificado gracias a la ciencia —positiva— estaba vinculado al optimismo de la Ilustración del siglo XVIII, que continuó teniendo un impacto hasta bien entrado el siglo XIX. Herbert Spencer (1877) estuvo notablemente influenciado por Comte. La visión de Durkheim (2011) de la sociedad como una relación causal entre estructura y función también debía algo al positivismo de Comte.

Así como la idea de Estado nación a finales del siglo XVIII era revolucionaria y progresista en relación con el absolutismo feudal, también la idea de una ciencia de la sociedad que estaba surgiendo en ese momento —y que probablemente solo fuese posible en este contexto histórico— debía considerarse progresista precisamente por su enfoque positivista, es decir, por su empeño en superar las tendencias trascendentes y metafísico-especulativas. El positivismo se vio a sí mismo no solo como un rechazo ideológico de la religión, que fue sustancialmente criticado por la mayoría de los grandes pensadores del siglo XIX como la manifestación más grave de la prevención ideológica de la emancipación (Marx, Nietzsche, Freud), sino también como un atributo digno de

representación de la autodeterminación y la soberanía emancipadora modernas. El hecho de que esta autoimagen sufra graves daños a finales del siglo XIX y especialmente en el XX y sea ella misma condenada por su carácter quimérico no debe hacer olvidar que el positivismo, en el momento de su floreciente aparición en los inicios de la modernidad, adquirió un estatus innovador y crítico con relación a lo existente en la época.

Además, el positivismo tiene sus méritos inherentes en la disputa epistemológica entre idealismo y materialismo. Por muy “exterior” que fuera su planteamiento, comprensible para el empirismo y el sentido común, el positivismo también representaba una metodología completamente coherente y ampliamente formulada, que también justificaba en términos de filosofía de la ciencia. En la disputa por el positivismo del siglo XX, representada paradigmáticamente por Karl Popper y Theodor Adorno (1978), en última instancia no hubo un verdadero *knockout*, por mucho que los bandos contendientes intentaran lograrlo.

En este contexto, cabe recordar que fue Max Weber (1922) quien se propuso intentar una síntesis entre las categorías de ciencias nomotéticas e idiográficas distinguidas por Wilhelm Wundt (1904). Aunque hizo uso del paradigma epistemológico del *entendimiento* para las humanidades, las ciencias sociales y las ciencias culturales, no cuestionó la dimensión positivista de las ciencias prescritas a la lógica de investigación nomotética. Y si se considera que el empirismo lógico o positivismo del Círculo de Viena se convertiría en el paradigma influyente para definir la ciencia en el siglo XX, y que el retraso de la filosofía con respecto al progreso perspicaz de las ciencias – naturales – se elevó a un postulado discursivo que era difícil rechazar, entonces el enfoque del positivismo no podría simplemente descartarse. La reducción de todos los

enunciados significativos a las llamadas “oraciones de observación” o a la relación lógica con tales proposiciones pudo gozar de un notable triunfo en el campo científico, del que, como sabemos, las ciencias sociales no han quedado intactas (Stöltzner & Uebel, 2006).

Son estos prerequisites los que desempeñan un papel al abordar la crítica de Marcuse al positivismo, prerequisites de los que él mismo tuvo que partir. La inmanencia de la crítica de Marcuse al positivismo no puede justificarse sin su base normativa; contiene un momento heterónomo. Pues así como Adorno (1970) atribuye un propósito emancipador a la falta de propósito del arte —según Kant—, lo “heterónomo” en la crítica de Marcuse al positivismo no es otra cosa que lo que la ciencia social, que se entiende a sí misma enfáticamente, debería tratar en realidad: la condición humana, es decir, la condición humana bajo las condiciones históricas de reproducción social. A Marcuse le preocupa la experiencia humana del sufrimiento en estas condiciones y la capacidad, destruida por el sistema social, de reflexionar emancipadoramente sobre la génesis histórico-colectiva de la experiencia del sufrimiento y su arraigo en estructuras sociales y culturales represivas.

Marcuse no duda de que lo que existe se debe a una lógica interna propia que puede ser descrita y reconstruida. Pero así como Max Horkheimer (1967) condena a la razón instrumental por su naturaleza represiva, Marcuse también supone que es precisamente la lógica de lo útil la que ha sido elevada al ideal de desempeño, o más bien lo que es obvio acerca de lo útil — como empírica y evidentemente comprensible — lo que es necesario cuestionar y examinar críticamente. Para hablar en términos de Hegel, esto significaría que si lo racional es real y lo real es racional, entonces lo que aún no ha alcanzado la razón plena tampoco puede llamarse

realidad. Vista así, la razón como realidad es algo que se supone que es, pero sobre todo no es la realidad a la que el positivismo del siglo XX cree que solo puede asignársele el atributo de lo que puede ser científicamente investigable — como empíricamente observable —.

Si se agrupan las críticas de Marcuse al positivismo filosófico y sociológico, se pueden enumerar las siguientes objeciones básicas. Lo que es acrítico y, por lo tanto, no dialéctico del positivismo proviene de su objetivo postulado de crear armonía social. No hace falta decir que la armonía en sí misma no es algo que deba rechazarse *a priori*. Sin embargo, se congela en una ideología condenable, donde reconcilia cosas irreconciliables o intenta utilizar la armonía para encubrir la verdadera miseria de la sociedad. En un estado de falta de libertad humana, la supuesta armonía solo puede ser una ilusión, una ideología que trivializa y neutraliza los conflictos y antagonismos sociales reales. Estrechamente ligada a esto está la tendencia inherente del positivismo a ignorar las posibilidades de revolucionar la sociedad, incluida la negación revolucionaria de la situación existente, y de hecho a combatirlas *mutatis mutandis*. Esto es de crucial importancia para la tesis de la unidimensionalidad de Marcuse. Porque si el objetivo es cambiar el mundo y no solo interpretarlo filosóficamente, entonces la interpretación armonizadora de lo que es malo en el mundo tiende a impedir el objetivo emancipatorio de cambiar el mundo. Científicamente, esto significa una limitación decidida a la investigación de los hechos y al análisis asociado de lo que existe, lo que en sí mismo no puede rechazarse, pero en el contexto de ignorar el cambio — revolucionario — de lo que realmente existe significa una investigación fáctica y un análisis positivista de lo dado, principalmente una afirmación. El hecho de que el positivismo se enorgullezca de no querer nada más que la

garantía de la libertad científica de juicio no es, en opinión de Marcuse, una virtud, sino un defecto importante; Marcuse ve la aceptación de la miseria en el mundo porque es una traición a la filosofía y la sociología, aquello de lo que deberían ser responsables como guardianes del concepto de sociedad. Visto así, el positivismo está al servicio de la dominación. Al conceptualizar la sociedad estructuralmente como estática, en lugar de seguir enfáticamente su desarrollo histórico y apuntar al potencial de emancipación inherente a este desarrollo, al confiar en una evolución armoniosa que se desarrolla por sí sola y no en la historia creada por el hombre, vacía lo que debería representar el pensamiento crítico sobre las personas y la sociedad.

Por supuesto, este enfoque está influenciado por las ideas hegeliano-marxistas. Pero si nos fijamos en la carrera intelectual de Marcuse, no tuvo este enfoque desde el principio. A mediados de la década de 1920 se entusiasmó con *Ser y tiempo* de Heidegger (2006) e incluso le presentó su tesis de habilitación, pero no fue aceptada después de la “toma del poder” nacionalsocialista. Heidegger se sintió atraído por Marcuse porque vio en su filosofía una respuesta al problema de la abstracción positivista y la distancia cuantificadora de la existencia humana individual. El pensamiento de Heidegger sobre el ser pareció darle un acceso filosófico a lo concreto, a lo sensualmente tangible. Fue solo la asociación de Heidegger con el nacionalsocialismo y los elogios filosóficos que expresó sobre él lo que hizo que Marcuse —decepcionado por el *filósofo* Heidegger— se diera cuenta de que solo le preocupaba lo aparentemente concreto y que, por el contrario, era precisamente él quien utilizaba conceptos concretos como “existencia” y “cuidado” que se deslizaron hacia lo abstracto.

Marcuse pudo entonces encontrar la existencia humana como base de la filosofía en el marxismo de influencia hegeliana —existencia que en Heidegger había degenerado en una mentalidad nazi—, lo que se convertiría en su fundamento espiritual e intelectual ya en los años 1930 — en conexión teórica con el psicoanálisis de Freud—. En el freudomarxismo (Wolfenstein, 1993) encontró el paradigma de un modo de pensar que comprende a las personas en su existencia concreta, en su mundo real, en su desarrollo histórico y, por último pero no menos importante, en su sensualidad, su universo de necesidades, pero al mismo tiempo también en la prevención de su humanidad, la ideologización de su existencia, la manipulación de su pensamiento, en definitiva, la conexión causal entre lo individual y lo colectivo, entre el individuo y la sociedad, que se manifiesta en su constitución histórica. Y es este enfoque normativamente determinado, que no se limita a la descripción y el análisis de la existencia humana en condiciones históricas y sociales, sino que se centra enfáticamente en la emancipación humana, lo que motivó a Marcuse a criticar duramente el positivismo, la metodología científica que cuantificó e hizo abstracción de la vida humana real en el siglo XX y descartó las cuestiones de la autodeterminación y la emancipación humanas por considerarlas poco científicas. Preocupado por el debilitamiento socialmente estructurado del espíritu humano de liberación —la unidimensionalización de la sociedad a través de la integración capitalista tardía de las fuerzas potencialmente negadoras de la sociedad—, Marcuse se sintió obligado a emprender una crítica ideológica de todo lo que causaba este debilitamiento. Para él, el positivismo desempeñaba un papel importante en la superestructura.

En *El hombre unidimensional*, Marcuse aborda explícitamente el positivismo que encuentra en la filosofía del lenguaje y el análisis del lenguaje practicado en ella. No solo le preocupa la inquietantemente intrascendente reducción del lenguaje a lo modesto y ordinario —mostrada en ejemplos individuales (p. 191) orientándose hacia cosas más sofisticadas—, sino las implicaciones del empirismo inherente al análisis del lenguaje de Wittgenstein. Sobre el primer aspecto critica que:

Quando alguien dice “mi escoba está en el rincón”, probablemente trata de que algún otro que ha preguntado por la escoba vaya a cogerla o la deje allí, vaya a estar satisfecho o enojado. En cualquier forma, la frase ha cumplido su función provocando una reacción proporcionada: “el efecto devora la causa; el fin absorbe los medios (Marcuse, 1991, p. 183).

Marcuse critica esto último. En otras palabras, lo que se describe como un hecho resulta descontextualizado. Su significado se reduce a lo que se describe; lo que subyace a esta descripción o lo que no se puede ver en lo visible ni siquiera se considera digno de discusión. Wittgenstein proporcionó la base filosófica para esto con el llamado *giro lingüístico* que llevó a cabo, de ahí la limitación de lo que se percibe a lo que se puede negociar lingüísticamente. Porque si, como él dice, “toda filosofía es ‘crítica del lenguaje’” (Wittgenstein, 1963, p. 26), eso significa que los problemas filosóficos solo pueden abordarse cuando uno toma conciencia del mal uso del lenguaje. Este postulado se basa en la llamada teoría de la imagen del lenguaje: así como la realidad se compone de la relación de las cosas entre sí, esta realidad se forma a partir de la relación de los nombres y conceptos de las cosas entre sí, como se manifiesta en oraciones lingüísticas. Lo que le preocupa a Wittgenstein es que la estructura de la disposición de los nombres en la oración sea similar a la disposición de los

nombres de las cosas —en la realidad—. Este es el “estado de cosas” apropiado que hace que la oración sea verdadera. Si esto falta, la frase es incorrecta.

Marcuse critica este enfoque afirmando que si bien el lenguaje coloquial, en su uso modesto, puede ser de gran importancia para el pensamiento filosófico crítico; en el medio del pensamiento las palabras pierden su simple modestia y revelan ese “algo oculto” que es importante para Marcuse (1991) pero que no tiene ningún interés para Wittgenstein (p. 195). Porque lo que se manifiesta en él —y lo que falta por completo en el enfoque de Wittgenstein— es “el mando de la sociedad sobre su lenguaje” (Marcuse, 1991, p. 186), es decir, la dimensión social de lo que inevitablemente debe perderse en el formalismo lógico porque la lógica le es indiferente. Según Marcuse, se trata de descubrir la dimensión oculta del significado en el lenguaje y su uso:

Y este descubrimiento hace añicos la forma natural y cosificada en la que aparece por primera vez el universo dado del discurso. Las palabras se revelan como términos genuinos no solo en el sentido gramatical y lógico-formal sino también en el sentido material; es decir, como los límites que definen el significado y su desarrollo: los términos que la sociedad impone al discurso y al comportamiento (Marcuse, 1991, p. 186).

Se puede defender formalmente esta objeción citando la lógica, es decir, la matriz formal de lo que es lógicamente verdadero, como un criterio, por así decirlo, independiente de los humanos, es decir, como algo que sería “verdadero” —lógicamente consistente— incluso si no existieran humanos, por así decirlo, como una verdad en sí misma. Para Marcuse, sobre todo en el sentido normativo mostrado anteriormente, tal enfoque debe parecer una traición a la humanidad. Él escribe:

Al orientarse en el universo cosificado del discurso cotidiano, y al exponer y aclarar este discurso en términos de este universo cosificado, el análisis se abstrae de lo negativo, de lo que es ajeno y antagónico y no puede entenderse en términos del uso establecido. Al clasificar y distinguir significados y mantenerlos separados, purga al pensamiento y al habla de contradicciones, ilusiones y transgresiones. Pero las transgresiones no son las de la "razón pura". No son transgresiones metafísicas más allá de los límites del conocimiento posible, más bien abren un ámbito de conocimiento más allá del sentido común y la lógica formal (Marcuse, 1991, p. 186).

Y es que: "el *desideratum* es más bien hacer que el lenguaje establecido hable lo que oculta o excluye, porque lo que debe ser revelado y denunciado opera dentro del universo del discurso y la acción ordinarios, y el lenguaje predominante contiene el metalenguaje" (Marcuse, 1991, p. 200).

Por tanto, a Marcuse no le preocupa solo criticar la contaminación del metalenguaje. Porque debería quedar bastante claro que el metalenguaje trata de cosas que van más allá del *sentido común*, cosas complejas que no pueden discutirse en el lenguaje cotidiano. Pero también le preocupa que la represión social y la experiencia del sufrimiento resultante de ella se hayan sedimentado en el lenguaje cotidiano como algo "oculto", es decir, como algo que debe ser descubierto y revelado. Por último, pero no menos importante, esto significa decodificar lo que se ha reflejado en la percepción de la realidad como una conciencia falsa e ideológicamente consolidada. Visto así, existen estructuras de dominación y poder que hacen un uso instrumental del lenguaje cotidiano e incluso toman control del mismo. Lo que hacen en el proceso inevitablemente permanece oculto al análisis formalista del lenguaje. Esto es lo que Marcuse (1991) defiende a favor de una politización de la filosofía:

En la era totalitaria, la tarea terapéutica de la filosofía sería una tarea política, ya que el universo establecido del lenguaje ordinario tiende a coagularse en un universo totalmente manipulado y adoctrinado. Entonces la política aparecería en la filosofía, no como una disciplina especial u objeto de análisis, ni como una filosofía política especial, sino como la intención de sus conceptos de comprender la realidad intacta. Si el análisis lingüístico no contribuye a dicha comprensión; si, en cambio, contribuye a encerrar el pensamiento en el círculo del universo mutilado del discurso ordinario, en el mejor de los casos es completamente intrascendente. Y, en el peor de los casos, es un escape hacia lo no controvertido, lo irreal, hacia aquello que solo es académicamente controvertido (p. 203).

La crítica de Marcuse al positivismo en el capítulo siete de *El hombre unidimensional*, trata del empirismo del análisis del lenguaje del estilo wittgensteiniano o de lo que él llama “conductismo filosófico” (Marcuse, 1991, p. 187). No se involucra en la lógica inmanente de este análisis lingüístico, sino que más bien elabora la función social de esta lógica inmanente. Por tanto, debe entenderse principalmente como una crítica a la ideología. Al limitarse a los hechos propios del lenguaje en la situación existente, sin cuestionar lo existente como tal, el análisis lingüístico positivista inevitablemente se vuelve ideológico y así se coagula en la ideología afirmativa de lo existente. Para Marcuse, aquí es donde comienza el verdadero trabajo filosófico sobre el lenguaje y, *mutatis mutandis*, sobre cómo cambiar el mundo.

Queda la cuestión de cómo se ve desde la perspectiva actual la crítica de Marcuse al positivismo lingüístico, que ya tiene más de cincuenta años. ¿Está desactualizada? ¿Ha perdido su relevancia? La respuesta a esto depende del punto de vista que uno adopte al responder esta pregunta. Por sí sola, la crítica de Marcuse a la función social, y por

tanto ideológica, de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein no ha perdido nada de su validez. Lo que ha cambiado es el contexto intelectual o intelectual-histórico de su valoración. Desde la época de Marcuse, se ha producido un importante cambio de paradigma en las humanidades, las ciencias sociales y las ciencias culturales: la filosofía del posestructuralismo o posmodernismo —originalmente impulsada principalmente por pensadores franceses (Frank, 1983)— se ha extendido como la pólvora en estas áreas científicas y se ha apoderado de sus prácticas de investigación y discurso. En este nuevo paradigma, el análisis y la crítica del lenguaje que emanaban de Wittgenstein fueron radicalizados y cosificados por los antepasados del nuevo pensamiento en el postulado de una verbalización de todo lo que existe, según el cual no toda práctica humana se construye a partir del lenguaje, según esto, toda práctica humana se construye a partir del lenguaje, y por tanto el concepto de verdad, pero también del de realidad extraverbal, que debe ser fundamentalmente cuestionado.

Foucault ve el concepto de discurso como un instrumento para analizar las estructuras de poder y dominación, pero sin pretender ser capaz de superarlas a través de la práctica histórica humana, pues cualquier superación de este tipo no puede producir nada más que la creación de nuevas estructuras de poder. Una filosofía de la impotencia autoimpuesta, que a veces se entrega al punto de vista de la arbitrariedad relativista, se estableció y gozó de gran popularidad porque ofrecía una forma de pensar que liberaba al pensador de cualquier responsabilidad —colectiva—. Se postuló un libre juego agonal de significantes, que solo afectaba a las estructuras representacionales y, por tanto, a las estructuras lingüísticas *per se*. Esto debía lograrse bajo una condición: la de la abolición radical del concepto de sociedad. De

repente se hizo popular la cultura en lugar de la sociedad, los estudios culturales en lugar de las ciencias sociales. La crítica de Marcuse perdió su relevancia, no porque estuviera inherentemente condenada por algo malo, sino porque evadió el paradigma al que debía su razón de ser, precisamente esa crítica social que no era una “filosofía de superficie”, sino más bien sobre el ser humano concreto y la experiencia humana real, socialmente creada e históricamente perpetuada por el sufrimiento. No es coincidencia que Fredric Jameson (1991) hablara del posmodernismo como la lógica cultural del capitalismo tardío. La supuesta irrelevancia de la crítica de Marcuse simplemente indica que se ha descartado lo que realmente debería tratar. Esta es una de las razones por las que la crítica de Marcuse ha mantenido su relevancia objetiva.

Referencias

- Adorno Th. W. (1970). *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp.
- Adorno Th. W. (1978). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Luchterhand Verlag.
- Comte, A. (1894). *Der Positivismus in seinem Wesen und seiner Bedeutung*. Reiland.
- Comte, A. (1967). Das Drei-Stadien-Gesetz. Dreitzel, H. P. (Hrsg.). *Sozialer Wandel. Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen Theorie*. Luchterhand Verlag.
- Durkheim, É. (2011). *Die Regeln der soziologischen Methode*. Luchterhand Verlag.
- Frank, M. (1983). *Was ist Neostukturalismus?* Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. De Gruyter.
- Horkheimer, M. (1967). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Fischer Verlag.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press.

Herbert Marcuse. *El triunfo del pensamiento positivo...*

- Marcuse, H. (1991). *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.
- Spencer, H. (1877). *Die Principien der Sociologie*, Bde. 1-4. Schweizerbart'sche Verlagsh.
- Stöltzner, M. & Uebel, T. (Hrsg.). (2006). *Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung*. Meiner.
- Weber, M. (1922). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Mohr Siebeck.
- Windelband, W. (1904). *Geschichte und Naturwissenschaft*. Heitz.
- Wittgenstein, L. (1963). *Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp.
- Wolfenstein, E. V. (1993). *Psychoanalytic-Marxism. Groundwork*. The Guilford Press.

La fenomenología de Marcuse una lectura del capítulo seis de *El hombre unidimensional*

Andrew Feenberg¹

Introducción

En una crítica de mis puntos de vista sobre la relación de Marcuse con la fenomenología, John Abromeit (2010) afirma que los asuntos que Marcuse toma prestados de Heidegger y Husserl se limitan a la noción de que la ciencia y la tecnología modernas no son neutrales, sino que están sesgadas hacia la dominación de la naturaleza. Abromeit cree que exagero la importancia de la fenomenología para Marcuse al afirmar algo más que esto. En lugar de responder a los detalles de su crítica, presentaré un análisis del texto clave cuya interpretación está en disputa, el sexto capítulo de *El hombre unidimensional*, en el que Marcuse se refiere tanto a Husserl como a Heidegger. Un análisis cuidadoso del argumento de Marcuse muestra la importancia de lo que toma prestado de la fenomenología. Si bien no estoy en desacuerdo con la afirmación de Abromeit de que el compromiso intelectual más fundamental de Marcuse es con el marxismo, nuestro que

¹ Este texto se publicó con el título "Marcuse's Phenomenology: Reading Chapter Six of *One-Dimensional Man*" en: *Constellations*, 20(4), 2013, pp. 604-614. Andrew Feenberg señala que este texto está basado en el capítulo ocho, "The Last Philosophy of Praxis", de su libro *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukacs and the Frankfurt School* (N. de los T.)

se apropia del concepto fenomenológico de experiencia, con implicaciones significativas para su teoría política.

El *a priori* científico-técnico

El capítulo seis de *El hombre unidimensional* presenta una notable síntesis de conceptos fenomenológicos y marxistas. Marcuse se basa en cuatro fuentes principales: el concepto de cosificación de Lukács, el concepto de tecnología de Heidegger, el último análisis de Husserl sobre la ciencia y el mundo de la vida y la teoría de Horkheimer y Adorno sobre el empobrecimiento de la experiencia bajo el capitalismo. El problema que plantea Marcuse es cómo explicar la conexión entre ciencia, tecnología y capitalismo como sistema de dominación. El capítulo comienza explicando la conexión ciencia-tecnología y luego aborda el problema de explicar el papel político de la ciencia y la tecnología bajo el capitalismo.

La problemática original fue articulada por primera vez desde dentro del marxismo por Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Lukács señaló la congruencia de los modos de pensamiento científicos modernos y la experiencia cotidiana bajo el capitalismo.

Lo importante es reconocer claramente que todas las relaciones humanas —consideradas como objetos de la actividad social— asumen cada vez más la forma de objetividad de los elementos abstractos de los sistemas conceptuales de las ciencias naturales y de los sustratos abstractos de las leyes de la naturaleza. Y además, el sujeto de esta “acción” asume cada vez más la actitud del observador puro de estos procesos artificialmente abstractos, la actitud del experimentador (Lukács, 1971, p. 131).

Lukács está describiendo la cosificación de la experiencia a través de la cual pierde sus cualidades humanas y llega a parecerse al tipo de “hechos” que sirven

como objeto de las ciencias naturales. La “forma de objetividad” a la que se refiere en este pasaje es la versión neokantiana de las condiciones de experiencia “a priori” de Kant. La explicación marxista de la cosificación de Lukács modifica esta noción kantiana, derivándola de la estructura mercantil del capitalismo más que de la estructura de la conciencia.

Kant introdujo la noción de condiciones previas de la experiencia para explicar el poder moldeador de la mente en la construcción del mundo objetivo. Sostuvo, por ejemplo, que nuestra experiencia del espacio nunca podría haberse construido mediante la abstracción de experiencias espaciales particulares, ya que no habríamos tenido forma de ubicarlas entre sí “en el espacio”. La experiencia espacial presupone que la mente posee una forma pura de espacio que precede y hace posible experiencias espaciales particulares. Esta forma pura es anterior a la experiencia, de ahí el término “a priori”. Kant llama “trascendentales” a tales explicaciones de la experiencia por sus condiciones previas.

La noción de estructuración *a priori* de la experiencia tiene una larga historia en Hegel, Nietzsche y, finalmente, en la antropología y la sociología, donde aterrizan en el concepto de cultura. Las condiciones de la experiencia ya no están en la mente sino en la sociedad. En las aplicaciones marxistas, estas condiciones surgen de prácticas asociadas con el modo de producción². En una forma vagamente naturalizada, el concepto kantiano pertenece ahora al sentido común, aunque el término “a priori” todavía está relegado al lenguaje técnico de los filósofos. Pero todos somos conscientes de que tendemos a ver lo que esperamos ver y que esas expectativas se deben a condiciones sociales o psicológicas de algún tipo. De esta

² Para una discusión de esta historia, ver Gillian Rose (1981).

forma, la idea de condiciones previas *a priori* de la experiencia se trivializa pero, afortunadamente, también es completamente familiar.

En el capítulo seis de *El hombre unidimensional*, Marcuse intenta restaurar toda la fuerza de la idea en su explicación de la relación entre ciencia y tecnología. La historia de la racionalidad culmina en la ciencia moderna. Esta forma de racionalidad sustituye y reemplaza todas las versiones anteriores. En aquellas versiones anteriores la razón encontraba un mundo de cosas sustanciales, cada una con un significado y propósito que abarcaba y ordenaba sus partes. Hoy en día ya no creemos en tales sustancias teleológicas, sino que la razón científica nos presenta explicaciones mecánicas sin sentido. Las cosas de la experiencia se dividen en componentes mensurables y las relaciones entre estos componentes se explican causalmente, como una especie de maquinaria natural.

Este nuevo concepto de razón es el *a priori* de la ciencia, la condición previa de su modo de experimentar y comprender el mundo. Esta no es la explicación psicológica habitual de la ciencia como producto de la curiosidad por el mundo. La curiosidad ciertamente motiva a los científicos, pero la cuestión es que se satisface de maneras muy diferentes con tipos de explicaciones muy diferentes. La ciencia moderna aporta a la experiencia una expectativa previa específica, la expectativa de que todo pueda entenderse como un hecho y de ese modo revelarse su funcionamiento.

¿Cuál es la naturaleza de este nuevo *a priori*? Tiene dos características esenciales: cuantificación e instrumentalización. La ciencia no aborda la experiencia en su inmediatez, sino que transforma todo lo que encuentra en cantidades. Esta postura elimina el propósito del mundo; las cantidades son ajenas a los valores. Esta es la

base de la neutralidad valorativa de la ciencia, su indiferencia hacia lo bueno y lo bello en interés de lo verdadero. Pero los valores existen y deben tener un lugar en el universo. De ahí que, en correlación con la realidad cuantificada de la ciencia, exista un mundo interior en el que se refugia todo lo asociado con el valor. Este mundo interior de sentimientos subjetivos está excluido del mundo objetivo que explica la ciencia.

Ese mundo exterior, ahora despojado de cualquier característica valorativa y desahogado, está expuesto a un control instrumental desenfrenado. En el marco de la investigación científica este instrumentalismo es bastante inocente. La ciencia aprende manipulando sus objetos en experimentos. La cuantificación previa de estos objetos permite sacar conclusiones precisas de estas manipulaciones. Pero la inocencia de la ciencia se pierde cuando la tecnología explota en una escala mucho mayor las posibilidades de control instrumental abiertas por el *a priori* de la ciencia. Esta es la conexión interna entre ciencia y tecnología. Revela la naturaleza inherentemente tecnológica de la ciencia escondida en el claustro del laboratorio. Así, Marcuse (1964) escribe: “la ciencia de la naturaleza se desarrolla bajo el *a priori tecnológico* que proyecta la naturaleza como instrumentalidad potencial, material de control y organización” (p. 153).

En apoyo de esta opinión, Marcuse cita varios pasajes de los escritos de Heidegger sobre ciencia y tecnología. Heidegger explica que la “esencia de la técnica” —el *a priori* de Marcuse— es la base de la mecanización.

El hombre moderno toma la totalidad del ser como materia prima para la producción y somete la totalidad del mundo de los objetos al alcance y al orden de la producción... El uso de maquinaria y la producción de máquinas no es la técnica en sí misma sino simplemente un instrumento adecuado para la realización de la esencia

de la técnica en sus materias primas objetivas (Heidegger citado en Marcuse, 1964, pp. 153-154).

Así, la unidad de la ciencia y la tecnología reside en el hecho de que la realidad cuantificable de la ciencia es una realidad instrumentalizable para la sociedad. Lo que para la ciencia es un objeto mensurable de experimentación y explicación es materia prima para la producción en la sociedad. En ambos casos el concepto *a priori* del objeto precede y hace posible su apropiación por la teoría y la práctica racionales. La conexión entre ciencia, tecnología y sociedad es la forma *a priori* de experiencia que comparten.

Marxismo fenomenológico

Esto nos lleva al punto de inflexión del capítulo de Marcuse. A partir de aquí, Marcuse se dedica a desarrollar la noción de que la racionalidad tecnológica se deriva de las prácticas del capitalismo. Cita a Horkheimer y Adorno, quienes establecen esta conexión en términos de la transformación capitalista del trabajo: “en virtud de la racionalización de los modos de trabajo, la eliminación de cualidades se transfiere del universo de la ciencia al de la experiencia diaria” (Marcuse, 1964, p. 157). Marcuse se propone luego demostrar la base de este paralelismo.

Sostiene que la estructura de la razón científica moderna se ajusta a los requisitos de un “universo de control productivo y autopropulsado” (Marcuse, 1964, p. 158). No son los objetivos de la ciencia o sus teorías particulares los que están así determinados, sino la estructura de la racionalidad científica. “La proyección de la naturaleza como materia cuantificable... sería el horizonte de una práctica social concreta que sería *preservada* en el desarrollo del proyecto científico” (Marcuse, 1964, p. 160). ¿Cómo ha pasado esto? Marcuse rechaza una explicación causal y, en cambio, recurre al

análisis fenomenológico de Husserl de la relación de la ciencia con el mundo de la vida de la experiencia cotidiana.

Según Husserl, la forma básica *a priori* de la empresa científica, sus conceptos y métodos, se derivan del mundo de la vida y no son creaciones autónomas de la razón pura como parecen ser. El concepto de “mundo de vida” se refiere a la experiencia cotidiana. Husserl entiende esta experiencia no en términos de los famosos datos sensoriales del empirismo, sino como un sistema de significados en la conciencia representados en la práctica ordinaria. En Heidegger un concepto similar se llama simplemente “mundo”. Para ambos pensadores fenomenológicos, la teoría se deriva en última instancia de una correspondiente realidad mundana. Tal es el caso de la ciencia.

Marcuse (1964) escribe que el mundo de la vida es un “modo específico de ‘ver’... dentro de un contexto práctico intencional” (p. 164). Bajo el capitalismo ese contexto es el proyecto de dominación de la naturaleza.

Las cualidades individuales, no cuantificables, obstaculizan una organización de los hombres y de las cosas de acuerdo con el poder mensurable que se puede extraer de ellos. Pero este es un proyecto sociohistórico específico, y la conciencia que emprende este proyecto es el sujeto oculto de la ciencia galileana (Marcuse, 1964, p. 164).

Ese sujeto es la burguesía o, en otra lectura de Marx, el capital mismo. El concepto de “proyecto” que Marcuse introduce en este pasaje deriva de Sartre (Marcuse, 1964, p. xvi), quien empleó el término para enfatizar la libertad del sujeto para elegir su camino en la vida. Un proyecto no es un plan de acción particular; se basa en lo que Heidegger llamó la “proyección” de un mundo, es decir, una ordenación de la experiencia en torno a una determinada

manera de estar en el mundo. Planes particulares solo son posibles dentro de un proyecto-proyección de este tipo. En Sartre y Heidegger, estos términos son categorías metafísicas de existencia individual; pero Marcuse las historiza como categorías de civilización que se refieren a la libertad de sociedades enteras dentro de su mundo.

Marcuse concluye que la congruencia de la ciencia, la tecnología y la sociedad en el nivel de la forma de experiencia tiene sus raíces en última instancia en los requisitos sociales del capitalismo y el mundo que proyecta. Como tal, la ciencia y la tecnología no pueden trascender ese mundo. Más bien, están destinadas a reproducirlo por su propia naturaleza. Por lo tanto, son intrínsecamente conservadoras, no porque sean ideológicas en el sentido habitual del término, o porque su comprensión de la naturaleza sea falsa —de hecho, tienen mucho más éxito cognitivo en su dominio que las formas anteriores de racionalidad—, sino porque están intrínsecamente adaptadas para servir a un orden social que considera el ser como materia de dominación. Así, “la tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la reificación” (Marcuse, 1964, p. 108).

En este sentido, el capitalismo es más que un sistema económico; es un *mundo* en el sentido fenomenológico del término. Este mundo es un proyecto histórico, es decir, es solo un mundo posible entre los que han surgido en el transcurso del tiempo. Sus características se vuelven claras en su especificidad única en contraste con otro mundo, el mundo griego antiguo, que Marcuse explica en el capítulo cinco de su obra como trasfondo de su discusión sobre la ciencia en el capítulo seis. Es digno de mención que estos capítulos siguen el orden del famoso ensayo de Heidegger sobre “La pregunta por la técnica”: primero la *techné* griega, seguida de la tecnología moderna, con la diferencia de que Marcuse enfatiza la historización del concepto

metafísico de potencialidad en lugar de la "*Frage nach dem Sein*" (Marcuse, 1964, p. 136, n4).

La forma *a priori* de este mundo griego se articula en los escritos de Aristóteles. Para los griegos, las cosas no son unidades funcionales en espera de transformación y recombinación, sino más bien "sustancias". Como tales, son más que la suma de sus partes relacionadas mecánicamente. Tienen un núcleo interno que los mantiene unidos frente al cambio. Este núcleo que los sostiene en el ser combina *logos* y *eros*. Exhiben tanto una estructura racional como una orientación hacia un fin "deseado", su *telos*. La noción que significa este núcleo es "esencia", el centro dinámico del ser de la cosa que la impulsa hacia la perfección. Aquí "es" y "debe" se armonizan en la noción de potencialidad. Como potencialidad, el valor pertenece al mundo objetivo de las cosas y no se reduce a una fantasía interna como en la proyección moderna del ser.

En términos prácticos, esta concepción se materializa en la *techné*, el conocimiento asociado a la producción artesanal y la creación artística en la antigua Grecia. Al igual que los objetos naturales, los artefactos tienen una esencia objetiva, pero a diferencia de los objetos naturales, no pueden realizar esa esencia a través de una dinámica interna, sino que requieren la ayuda de un artesano. La *techné* incorpora así tanto los fines como los medios, la causa final así como la materia, la forma y las habilidades del hacedor.

Marcuse no prevé un regreso al mundo griego. Eso no es posible ni deseable. La catástrofe de la Ilustración, tal como él la entiende, solo puede superarse mediante el surgimiento de una racionalidad alternativa basada en un modo moderno diferente de "ver" el mundo de la vida. Esto implica que el capitalismo es simplemente una forma

posible de sociedad moderna. Los capítulos posteriores de *El hombre unidimensional* y especialmente *Un ensayo sobre la liberación* esbozan una alternativa dentro de un marco moderno. Tanto el capitalismo como esta alternativa destruyen la forma naturalizada de la teleología ejemplificada por el mundo griego. Más bien, proyectan el ser en una forma histórica, ya sea como objeto de dominación o en términos de satisfacción de las necesidades humanas.

El desarrollo del argumento se anticipa en una especie de resumen de *El hombre unidimensional* que Marcuse escribió mientras enseñaba en Francia a finales de los años cincuenta. Este resumen contiene una vez más una referencia significativa a Heidegger, pero no al Heidegger crítico de la tecnología. En cambio, Marcuse vuelve a *Ser y tiempo* para encontrar una concepción de la tecnología como intrínsecamente orientada hacia las necesidades humanas.

Una máquina, un instrumento técnico, puede considerarse como neutral, como materia pura. Pero la máquina, el instrumento, no existe fuera de un conjunto, de una totalidad tecnológica; existe solo como un elemento de tecnicidad. Esta forma de tecnicismo es un “estado del mundo”, una forma de existir entre el hombre y la naturaleza. Heidegger destacó que el “proyecto” de un mundo instrumental precede —y debería preceder— a la creación de aquellas tecnologías que sirven como instrumento de este conjunto —tecnicidad— antes de intentar actuar sobre él como técnica. De hecho, ese conocimiento “trascendental” posee una base material en las necesidades de la sociedad y en la incapacidad de la sociedad para satisfacerlas o desarrollarlas. Quisiera insistir en el hecho de que la abolición de la ansiedad, la pacificación de la vida y el disfrute son las necesidades esenciales. Desde el principio, el proyecto técnico contiene las exigencias de estas necesidades... Si se considera el

carácter existencial de la tecnicidad, se puede hablar de una *causa tecnológica final* y de la represión de esta causa a través del desarrollo social de la tecnología (Marcuse, 2011, pp. 136-137)³.

Este es un pasaje peculiar. Traduce el análisis trascendental de Heidegger de la mundanidad como un sistema de instrumentalidades basado en un concepto generalizado de “cuidado” al concepto históricamente específico de tecnicidad como sistema de la tecnología moderna. El “cuidado” se ha convertido en la orientación hacia las necesidades humanas que es intrínseca a la acción instrumental como tal y, por tanto, también a la tecnología moderna, pero que, según Marcuse, está bloqueada por el capitalismo. Así, lo que Heidegger consideraba una ontología de la acción instrumental que unificaba al ser humano y al mundo en términos de un fin no especificado se ha convertido, según la narración de Marcuse, en una explicación normativa del fracaso de la tecnología a la hora de realizar su fin propio, bastante definido. Marcuse establece el contraste entre un *a priori* tecnológico truncado dirigido exclusivamente a la dominación y un *a priori* alternativo que cumpliría el *telos* de la tecnología en la creación de una sociedad armoniosa y reconciliada con la naturaleza. La tecnología no es neutral, sino más bien ambivalente, disponible para dos caminos de desarrollo diferentes.

En estas pocas líneas se resume el paso que Marcuse hizo a principios de la década de 1930 de Heidegger al marxismo a través de Hegel y los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx de 1844. En los *Manuscritos*, Marx describe la unidad ontológica del hombre y la naturaleza en términos de necesidad y trabajo. Traducido a términos

³ Para más información sobre la relación de Heidegger con Marcuse, véase Andrew Feenberg (2005, 2010).

heideggerianos, esto equivaldría a estar en el mundo como condición ontológica realizada en la acción instrumental cotidiana. Pero la noción de Marx tiene un carácter normativo, la de Heidegger no. La satisfacción de necesidades humanas ricas y complejas mediante la aplicación de capacidades y poderes humanos en el trabajo contrasta con el empobrecimiento y la alienación del capitalismo. En el caso de Heidegger hay, sin duda, una “causa tecnológica final”, pero se deja completamente vaga en relación con el mundo contingente del *Dasein*. Si Marcuse mantuvo este curioso paralelo a pesar de la diferencia, es sin duda porque necesitaba el concepto de proyecto trascendental para fundamentar la oposición entre capitalismo y socialismo en una teoría historizada de las condiciones previas de la experiencia. La alternativa progresista que imagina Marcuse tendría un modo de experiencia, de “ver”, diferente del predominante.

El salto de la racionalidad de la dominación al reino de la libertad exige la trascendencia concreta más allá de esta racionalidad, exige nuevas maneras de ver, oír, sentir, tocar las cosas, un nuevo modo de experiencia que corresponda a las necesidades de los hombres y mujeres que pueden y deben luchar por una sociedad libre (Marcuse, 2001a, pp. 117-118).

Marcuse desarrolla esta idea en *Un ensayo sobre la liberación* con su teoría de la “nueva sensibilidad”, que proyecta un mundo de vida estético orientado hacia las necesidades más que hacia la dominación. Sería tecnológico pero de forma diferente, respetuoso de las potencialidades de sus objetos, tanto humanos como naturales.

La potencialidad en este sentido se remonta al esencialismo aristotélico, pero refractada a través de la concepción histórica del ser de Hegel. Así, lo que Marcuse llama potencialidad no es un atributo metafísico, sino que

surge de las luchas reales de los seres humanos, de su capacidad imaginativa para proyectar un futuro mejor y de sus observaciones de las cualidades de los procesos naturales que mejoran la vida. Es un principio dinámico orientado al futuro más que una “esencia” en el sentido aristotélico de lo que la cosa siempre fue. Pero no queda claro en toda la obra de Marcuse cómo la alternativa escapa a la crítica de la cuantificación y la instrumentalización tan poderosamente desarrollada en el capítulo seis de *El hombre unidimensional*.

Marcuse y la Escuela de Frankfurt

El análisis cuasi fenomenológico de la tecnología que hace Marcuse se cruza con el análisis de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* en dos puntos principales: la crítica de la cuantificación y el *telos* de la tecnología. En cada caso, el argumento trascendental de Marcuse aclara la revisión del marxismo por la Escuela de Frankfurt sin, no obstante, resolver completamente sus dificultades.

Según la *Dialéctica de la Ilustración*, la cuantificación universal traiciona el poder real del pensamiento. “La reducción del pensamiento a un aparato matemático condena al mundo a ser su propia medida” (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 20). La expulsión de esencias mediante la reducción de las cosas a sus aspectos mensurables deja al pensamiento impotente para criticar —“medir”— el mundo. Por tanto, la ciencia es cómplice del sistema de dominación que prevalece bajo el capitalismo. Esta complicidad implica más que suministrar al capital las máquinas que necesita; también corrompe la experiencia misma a través de la mediación de las prácticas cuantificadoras del capitalismo en la vida cotidiana. El trabajo abstracto y el fetichismo de las mercancías se convierten en piedras de toque de la experiencia, despojándola de cualidades normativas. La eliminación de

una medida adecuada de la sociedad priva a los individuos de una base sobre la cual puedan resistirse a la conformidad con sus demandas. Esto es lo que Marcuse describe como “unidimensionalidad”. Su análisis se anticipa en sus líneas principales en *Dialéctica de la Ilustración*, pero sin la elaboración explícita del concepto de *a priori* experiencial que Marcuse introduce para explicar la unidad de los diversos casos de unidimensionalidad reconocidos por la Escuela de Frankfurt.

Esta crítica a la cuantificación es difícil de conciliar con el segundo punto común. Al igual que Horkheimer y Adorno, Marcuse cree que la tecnología surgió en la lucha por la autoconservación. La razón es el instrumento de la vida. Su *telos* inmanente se fija así desde el principio como afirmador de la vida, no destructivo, y sin embargo, bajo el capitalismo el logro final del dominio técnico se ha pervertido hasta convertirlo en un medio de dominación. Esta perversión afecta no solo al diseño de las máquinas, sino también a la estructura de la razón moderna misma.

En *Dialéctica de la Ilustración*, todo esto se condensa en un pasaje en el que los autores describen la ambivalencia de la máquina como representante de la humanidad en su conjunto y como instrumento de dominación.

El carácter objetivo del instrumento, que lo hace universalmente accesible, su “validez objetiva” para todos, implica en sí mismo una crítica de la dominación de la que surgió el pensamiento como su medio. En el camino de la mitología a la logística, el pensamiento ha perdido el elemento de reflexión sobre sí mismo y la maquinaria hoy mutila a las personas, aunque también las alimenta. Sin embargo, en forma de máquinas, la razón alienada avanza hacia una sociedad que reconcilia el pensamiento, en su solidificación como aparato material e intelectual, con un elemento vivo liberador, y lo relaciona con la sociedad misma como su verdadero sujeto... Hoy,

con la transformación del mundo en industria, la perspectiva de lo universal, la realización social del pensamiento, está tan abierta a la vista que el pensamiento es repudiado por los propios gobernantes como mera ideología (Horkheimer & Adorno, 2002, pp. 29-30)⁴.

En suma, la máquina surgió como producto del pensamiento dedicado a la supervivencia, es decir, a la razón. El elemento de dominación implícito en ese origen ha superado el poder de reflexión que también pertenece esencialmente al pensamiento. Pero el resto alienado de la razón encarnada en las máquinas es una realidad objetiva y como tal se refiere a un sujeto universal, la humanidad en su conjunto, y no simplemente a sus propietarios. Su objetividad implica que debe ser controlado por todos en interés de todos. Esta sería la “realización universal y social del pensamiento”, obstruida por la sociedad capitalista existente. La disponibilidad del aparato para este propósito es ahora tan obvia para la reflexión más simple que los “gobernantes” deben rechazar el pensamiento mismo como ideológico para mantener su poder.

Aquí tenemos una formulación del *telos* de la razón ligeramente diferente a la de Marcuse, pero el dilema al que llegan es similar. Según Horkheimer y Adorno, la racionalidad científico-técnica moderna está comprometida con la dominación mediante su reducción cuantificadora de lo real y destinada a la apropiación por parte de la humanidad en su conjunto a través de su forma objetiva de maquinaria. Es necesario recuperar la capacidad de reflexión mutilada para realizar este destino. Solo reflexionando pueden los seres humanos reconocer sus limitaciones naturales y así moderar su lucha por dominar la naturaleza, orientándola hacia su verdadero

⁴ He desarrollado un análisis similar de la ambivalencia de los medios tecnológicos en términos del concepto de “sesgo formal” (Feenberg, 2014).

objetivo: la preservación y el fomento de la vida. Según Marcuse, la racionalidad científico-técnica moderna está involucrada en la dominación, pero puede ser reapropiada mediante el surgimiento de una nueva forma de experiencia que recuperaría su propósito original, la preservación de la vida. Esta sería una experiencia bidimensional que respondería a las potencialidades de las personas y las cosas.

El marco trascendental de Marcuse conduce a una conclusión mucho más radical que el simple énfasis en la reflexión en *Dialéctica de la Ilustración*. Horkheimer y Adorno no explican qué motivo positivo podría mover a las masas a reflexionar, ni qué reflexión les revelaría más allá de sus propios límites. Para salvar a la Ilustración de sí misma, esas masas tendrían que superar el daño sufrido por su experiencia y razón a manos del sistema. Quizás la inverosimilitud de tal desarrollo explique la creciente brecha entre la teoría de Horkheimer y Adorno y la práctica real de la política, que culmina en su violento rechazo de la Nueva Izquierda. Marcuse recibió a la Nueva Izquierda de manera muy diferente⁵. Sobre la base de su análisis del movimiento, imaginó un nuevo *a priori* de la experiencia en el que una orientación hacia la potencialidad liberaría el poder crítico de la reflexión. En efecto, desarrolló un sustituto de la teoría marxista original de la conciencia de clase y sobre esa base concibió una vez más una unidad de teoría y práctica. Este es el significado de la apropiación de la fenomenología por parte de Marcuse para el marxismo.

Sin embargo, ni Horkheimer y Adorno ni Marcuse tienen una explicación clara de cómo sería apropiada una ciencia cuantificadora en el contexto de la reforma socialista de la razón que proyectan. Esta es una

⁵ Para examinar sus diferencias, ver Adorno y Marcuse (1999).

inconsistencia fatal en la crítica marxista de la racionalidad moderna. Ya es visible en la teoría de la reificación de Lukács, que es la fuente de todas esas críticas. Lukács también critica la cuantificación del ser bajo el capitalismo. Todos los fenómenos del progreso científico y técnico, los mercados económicos, la transformación del proceso de trabajo, la burocratización de la economía y del Estado, están unidos por una lógica cosificadora que en última instancia surge del fetichismo de las mercancías. Pero Lukács se ve obligado a admitir que la cuantificación de la naturaleza contribuye al progreso científico, mientras que el mismo método aplicado a la sociedad es una herramienta reaccionaria del capitalismo. Bien entendida, la sociedad está sujeta a un relato histórico cualitativo. Nunca explica cómo los dos lados contradictorios de *esta* ecuación podrían unirse en una tecnología socialista, tanto científica como social, tanto cuantitativa como cualitativa. Esta laguna es crítica para la Escuela de Frankfurt. Si la dominación tecnológica se concibe como la simple realización de los procedimientos cuantificadores de la ciencia, entonces el argumento cuasi trascendental parecería excluir la alternativa socialista.

Ciencia y tecnología transformadas

Recordemos la estructura del análisis de la Escuela de Frankfurt: las prácticas sociales del capitalismo configuran un mundo de vida al que corresponden las prácticas básicas cuantificadoras e instrumentalizadoras de la ciencia moderna. Realizadas en las instituciones sociales y la tecnología, esas prácticas capitalistas también determinan el mundo de vida de todos los miembros de la sociedad. Se cierra el círculo de teoría y práctica. El mismo *a priori* reina sobre la racionalidad científico-técnica y la experiencia. La esperanza de la primera generación de la Escuela de Frankfurt es que pueda surgir un *a priori* diferente de experiencia, uno que sea compatible con la

ciencia y la tecnología modernas pero que no ciegue a los seres humanos ante otras dimensiones de la realidad. Esa alternativa *a priori* tendría que permitir la investigación científica y el diseño tecnológico sin identificar el ser mismo con las cosas fungibles y mensurables que proyectan. ¿Cómo cuadra esto con la noción de una ruptura revolucionaria radical con el capitalismo? ¿No cancelaría tal ruptura inmediatamente las condiciones previas *a priori* de la ciencia y la tecnología, llevando tal vez a una regresión detrás del nivel alcanzado de comprensión y control de la naturaleza?

La Escuela de Frankfurt, al igual que Heidegger, supone que la ciencia y la tecnología tienen el mismo significado e impacto social, ya que comparten la misma condición previa *a priori*. Dado que la tecnología está implicada en la dominación, también debe estarlo la ciencia. Temiendo las implicaciones regresivas de esta posición, Habermas sostiene que la ciencia y la tecnología son neutrales en sí mismas, realizaciones antropológicamente generales de las capacidades humanas. Sugiere que el término "dominación" es inadecuado como descripción del *a priori* científico-técnico; "control" sería una mejor descripción del motivo detrás de la racionalidad científico-técnica, reservando "dominación" a las relaciones humanas. Pero aquí también la ciencia y la tecnología se identifican sin distinción y ambas son neutralizadas, como antes ambas estaban implicadas en la dominación.

En realidad, la ciencia y la tecnología se relacionan de manera diferente con la sociedad a pesar de compartir la misma condición previa. El vínculo entre capitalismo y ciencia es fundamentalmente metodológico, es decir, de cuantificación, como lo ejemplifican el fetichismo y la medición de las mercancías. El concepto de dominación parece inadecuado como descripción de este vínculo. Para pasar del método cognitivo al hecho social de la

dominación se requiere una mediación esencial: el proceso de diseño en el que la cuantificación se realiza concretamente en tecnología en interés de un poder dominante.

Se puede objetar que la distinción entre ciencia y tecnología que esto implica ha quedado obsoleta por la nueva "tecnociencia"⁶. Al igual que Heidegger, Marcuse parece haber adoptado algo parecido a esa noción incluso antes de que la sociología constructivista la formulara en los estudios de ciencia y tecnología. Ciertamente hay ámbitos en los que es difícil hacer la distinción, como la investigación farmacéutica, pero estos ámbitos siguen siendo bastante marginales respecto de las principales actividades productivas de las sociedades modernas. Sería un error confundir ciencia y tecnología mientras todavía podemos hacer una distinción significativa entre la investigación en campos como la informática y la ingeniería y la producción que se lleva a cabo en las empresas de informática y construcción. La importantísima cualificación de la población trabajadora para el autogobierno simplemente se pasaría por alto si los trabajadores estuvieran inapropiadamente sujetos a criterios de competencia científica irrelevantes en una línea de montaje o en una obra de construcción. La confusión inversa es aún peor: la negación del valor del conocimiento especializado, abriendo la puerta a la interferencia política no solo con los objetivos generales de la investigación, sino

⁶ Para una revisión de muchas posiciones sobre este tema polémico, ver el trabajo editado por Alfred Nordmann, Hans Radder y Gregor Schiemann (2011). En ese compendio los que más me convencen son Mieke Boon y Tarja Knuuttila, quienes escriben: "sugerimos que la supuesta ruptura en los objetivos científicos, la metodología y los estándares epistémicos se debe a lo que se consideran ejemplos ejemplares de investigación más que a cambios reales en la forma en que se realiza la investigación" (p. 73).

también con los detalles del proceso de investigación en sí misma.

Lo que debe reconocerse es la distinción entre lo que Foucault llamó “conocimientos subyugados”, basados en la experiencia de la gente corriente con las ciencias y tecnologías humanas, y las disciplinas científicas naturales con las que la gente corriente tiene poca o ninguna experiencia. La mayor parte de la investigación científica natural está bastante alejada del mundo social cotidiano, protegida por capas de administración y presunciones de autonomía epistémica. Por esta razón Foucault restringió lo que llamó la crítica “genealógica” a las ciencias que tratan directamente con la humanidad, como la medicina y la criminología (Foucault, 1972, p. 109)⁷. Si bien es posible demostrar que los objetos científicos naturales están socialmente contruidos y, por lo tanto, dependen en un profundo nivel cultural de una hegemonía específica, no están directamente implicados en el ejercicio del poder como lo están las ciencias y la tecnología humanas.

Marcuse también es culpable en ocasiones de confundir ciencia y tecnología. No distingue claramente entre el surgimiento espontáneo de nuevos conceptos y métodos científicos bajo el socialismo y un proceso politizado que conduce a nuevos diseños tecnológicos. Esto deja la impresión de que el socialismo espera un avance cognitivo inimaginable —una nueva ciencia— en lugar de cambios técnicos mucho más simples que hoy están a nuestro alcance.

A pesar de la posibilidad de confusión aprovechada por sus numerosos críticos, Marcuse ciertamente era consciente de la diferencia entre el avance científico y el tecnológico. Rechaza la regresión a una física cualitativa,

⁷ Para profundizar en dichas conclusiones, véase Foucault (1972, p. 133).

incluso cuando sostiene que la ciencia y la tecnología pueden incorporar nuevamente una causa final objetiva. La teleología racional regresa, pero no está claro cómo afecta esto a las ciencias naturales en contraposición a la tecnología (Marcuse, 1964, p. 166)⁸. Citando al filósofo francés de la tecnología, Gilbert Simondon, Marcuse (1964) escribe:

el dominio técnico de las causas finales es la construcción, el desarrollo y la utilización de recursos – materiales e intelectuales – *libres* de todos los intereses *particulares* que impiden la satisfacción de las necesidades humanas y la evolución de las facultades humanas. En otras palabras, es la empresa racional del hombre en cuanto hombre, de la humanidad (p. 234).

Aquí se restablece el *telos* original de la racionalidad. La anterior lectura marxista de Heidegger que hizo Marcuse resuena con fuerza en este pasaje. No es fácil entender todas las implicaciones de la posición de Marcuse. Una forma de entender la transformación revolucionaria de la tecnociencia sería distinguir el *a priori* tecnológico como una disposición mental o espiritual de la tecnología real y argumentar que cambiar la una deja la otra intacta, disponible para aplicaciones diferentes y más humanas. En este sentido, el *a priori* tecnológico estaría sesgado hacia la dominación, mientras que las máquinas reales serían neutrales. Esta es una solución demasiado heideggeriana. Cuesta creer que Marcuse buscara una “relación libre” con la tecnología mediante un mero cambio en su significado. Para Marcuse, el nivel ontológico del significado *a priori* de la tecnología y el nivel óntico de las tecnologías reales están inextricablemente vinculados.

⁸ Para una discusión de las ambigüedades del concepto de Marcuse de “liberación de la naturaleza”, véase Andrew Feenberg (2013, pp. 81-89).

Pero ¿cómo se vinculan y cómo están vinculados de la misma manera en el caso de la ciencia y la tecnología? Marcuse sostiene que el *a priori* tecnológico que subyace tanto a la ciencia como a la tecnología contiene un *potencial* inherente de dominación. El vínculo entre el capitalismo y las ciencias naturales es principalmente metodológico, no sustantivo como lo sería si la ciencia fuera una expresión ideológica del capitalismo o un mecanismo de dominación comparable a las ciencias humanas de Foucault. La ciencia es neutral respecto de las ideologías y valores que circulan en la sociedad en el sentido de que no sirve *directamente* en la lucha de clases. Sin embargo, es conservadora en sus implicaciones sociales en la medida en que sus aplicaciones en los diseños tecnológicos predominantes sirven a los intereses de clase e ignoran las potencialidades de los seres humanos y las cosas.

La ciencia está predispuesta a tales aplicaciones por la naturaleza misma de su fundamento *a priori*, que no reconoce potencialidades. Pero esta predisposición no es un destino. La ciencia puede aplicarse en un contexto social basado en el reconocimiento de potencialidades, como ocurre en la medicina y la regulación ambiental. La tecnología es capaz de responder a una variedad de demandas. A diferencia de la investigación, el diseño está directamente controlado por intereses y responde directamente a esos intereses. El vínculo importante entre tecnología y capitalismo no es el método puro sino una aplicación particular del método al servicio de los intereses del capitalismo. Pero, del mismo modo, un interés gobernante diferente podría encontrar diferentes maneras de incorporar el conocimiento científico a su proyecto tecnológico.

Contrarrestar la tendencia hacia la dominación implícita en el *a priori* tecnológico requiere lo que Marcuse llama la “materialización de valores”. Él escribe:

La crítica de la tecnología no apunta ni a una regresión romántica ni a una restauración espiritual de los “valores”. Las características opresivas de la sociedad tecnológica no se deben a un materialismo y tecnicismo excesivos. Por el contrario, parece que las causas del problema están más bien en la detención del materialismo y la racionalidad tecnológica, es decir, en las restricciones impuestas a la materialización de los valores (Marcuse, 2001b, p. 57).

Los diseños que responden a tales valores materializados se encuentran habitualmente en las sociedades precapitalistas. Este es el trabajo del oficio. Pero la artesanía pertenece a sociedades de escasez en las que la dominación de clases no se basa en la tecnología sino en el mito y la fuerza.

Bajo el capitalismo, las tradiciones artesanales se abandonan y la población subyacente no tiene acceso al proceso de diseño. El capitalismo revoluciona la producción y subordina a toda la sociedad al poder tecnológico, que se convierte en la nueva fuente de legitimidad. Así, la tecnología capitalista despliega plenamente su potencial de dominación no solo al nivel de sus objetos particulares sino en general, socialmente. Esta situación puede revertirse mediante un proceso de diseño que tenga en cuenta las potencialidades humanas y naturales proyectadas por un diseño socialista *a priori*.

En resumen, la dominación tecnológica no es extrínseca a la tecnología ni inevitable dondequiera que se emplee la tecnología. El uso de maquinaria para aumentar la productividad, por ejemplo, refleja un espíritu moderno, pero solo sirve al capitalismo cuando forma parte de una estrategia destinada a aumentar las ganancias privadas. Sin otras consideraciones, dicha estrategia puede determinar diseños perjudiciales para los trabajadores y el medio ambiente. Son posibles diferentes diseños de

máquinas respetuosos con las potencialidades de los trabajadores y el medio ambiente.

El diseño es la mediación a través de la cual el potencial de dominación contenido en la racionalidad científico-técnica ingresa al mundo social como un proyecto de civilización. El capitalismo realiza ese potencial al extenderlo sin límites a todos los aspectos de la naturaleza y los seres humanos: “cuando la técnica se convierte en la forma universal de producción material, circunscribe toda una cultura; proyecta una totalidad histórica: un mundo” (Marcuse, 1964, p. 154). La ruptura con ese mundo no transforma inmediatamente la ciencia, aunque a largo plazo puede tener consecuencias para la concepción científica de la realidad. Sin embargo, la ruptura requiere un compromiso inmediato con la tecnología en interés de los seres humanos y la naturaleza.

Así es como Marcuse resumió su concepto de revolución tecnológica en la conferencia de la UNESCO sobre Marx en medio de los acontecimientos de mayo de 1968:

Esta es la noción de ruptura con el continuum de dominación, la diferencia cualitativa del socialismo como una nueva forma y modo de vida, no solo el desarrollo racional de las fuerzas productivas, sino también la reorientación del progreso hacia el fin de la lucha competitiva por la existencia, no solo la abolición de la pobreza y el trabajo duro, sino también la reconstrucción del entorno social y natural como un universo pacífico y hermoso: transvaloración total de valores, transformación de necesidades y objetivos. Esto implica otro cambio más en el concepto de revolución, una ruptura con la continuidad del aparato técnico de productividad que, para Marx, se extendería – libre del abuso capitalista – a la sociedad socialista. Tal continuidad “tecnológica” constituiría un vínculo fatídico entre el capitalismo y el socialismo, porque este aparato, en su propia estructura y

alcance, se ha convertido en un aparato de control y dominación. Cortar este vínculo significaría no retroceder en el progreso técnico, sino reconstruir el aparato técnico de acuerdo con las necesidades de los hombres libres (Marcuse, 1970, p. 280).

El *a priori* socialista es una *Aufhebung* de la racionalidad tecnológica que verdaderamente cancela y preserva la objetividad cosificada del mundo.

Referencias

- Abromeit, J. (2010). Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology. *Constellations*, 17(1), 87-106.
- Adorno, Th. W. & Marcuse, H. (1999). Correspondence on the German Student Movement. *New Left Review*, 233, 123-136.
- Feenberg, A. (2005). *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. Routledge.
- Feenberg, A. (2010). *Between Reason and Experience*. MIT Press.
- Feenberg, A. (2013). From Psychology to Ontology. *Radical Philosophy Review*, 16(1), 81-89.
- Feenberg, A. (2014). *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*. Verso Press.
- Foucault, M. (1972). Truth and Power. Gordon, C. (Ed.). *Power/Knowledge*. Pantheon Books, 109-133.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford University Press.
- Lukács, G. (1971). *History and Class Consciousness*. MIT Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man*. Beacon Press.

- Marcuse, H. (1970). Re-Examination of the Concept of Revolution. Lothstein, A. (Ed.). *All We Are Saying*. Capricorn Books, 273-282.
- Marcuse, H. (2001a). Beyond One-Dimensional Man. *Towards a Critical theory of Society*. Routledge, 111-120.
- Marcuse, H. (2001b). The Problem of Social Change in the Technological Society. *Towards a Critical theory of Society*. Routledge, 36-57.
- Marcuse, H. (2011). From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*. Routledge, 132-140.
- Nordmann, A., Radder, H. & Schiemann, G. (Eds.). (2011). *Science Transformed: Debating Claims of an Epochal Break*. Pittsburgh University Press.
- Rose, G. (1981). *Hegel Contra Sociology*. Athlone Press.

La actualidad de *Eros y civilización* de Herbert Marcuse

Douglas Kellner¹

El libro *Eros y civilización* de Herbert Marcuse proporciona una articulación apasionante y convincente de sus perspectivas sobre la civilización, la dominación y la liberación contemporáneas. Escrita en el apogeo del macartismo en la década de 1950, la epopeya de emancipación de Marcuse esboza su visión de una civilización libre y no represiva durante una época histórica caracterizada por la represión social y los ataques al pensamiento radical. Su énfasis en la liberación, el juego, el amor y el eros anticipó el espíritu de la contracultura de los años 60, que a su vez lo convirtió en un gurú del pensamiento radical. Además, el texto ofrece una crítica extremadamente radical de la civilización contemporánea que convertiría a Marcuse en el favorito de la Nueva Izquierda y en uno de los pensadores más influyentes de su época.

El texto de Marcuse de 1955 sigue siendo muy relevante en la actualidad, me encargaré de señalar esto aquí. Las fuerzas de dominación y represión continúan enfrentándose a las fuerzas de eros y emancipación en

¹ Este texto se publicó como prólogo a la edición de *Eros y civilización* de Herbert Marcuse en Routledge, 2023, pp. ix-xvii (*N. de los T.*)

continuas luchas globales entre las fuerzas de eros y la esperanza en contraste con las fuerzas de destrucción y muerte. Durante el período en el que se escribió y publicó el libro, las esperanzas de paz y las cuatro libertades contra la miseria y el miedo, y de libertad de expresión y de culto, que se evocaron al final de la victoria de los aliados democráticos contra el fascismo no se hicieron realidad, y la Guerra Fría había creado una nueva militarización y nuevos temores de guerra. Marcuse proyectó en *Eros y civilización* una visión de esperanza, liberación y una sociedad no represiva que inspiraría a su generación y a las generaciones futuras en las luchas contra la dominación, la represión y la violencia, una lucha que aún hoy continúa.

Desde la perspectiva de la teoría social crítica, Marcuse reconstruye las teorías freudianas y marxistas para desarrollar una teoría crítica de la sociedad contemporánea, combinada con visiones de una sociedad no represiva que se inspira en Marx, Freud, el socialismo utópico, el idealismo alemán y varios poetas y filósofos. En este texto, el proyecto de Marcuse iba mucho más allá del marxismo clásico al vislumbrar nuevas posibilidades de liberación en una era en la que la acción revolucionaria e incluso el pensamiento crítico estaban amenazados por fuerzas sociales opresivas e ideologías conformistas. En su obra decididamente utópica, Marcuse articula la visión de la emancipación humana que distinguiría su versión de la teoría crítica. Mientras Adorno, Horkheimer y la mayoría de los demás miembros del Instituto de Investigación Social se mostraban reacios a desarrollar conceptos o esbozos utópicos detallados de una sociedad alternativa, Marcuse intentó esbozar alternativas utópicas al modo de vida actual. La adición del eros, el arte y la emancipación a su teoría marxista hegeliana proporcionó nueva sustancia

al pensamiento de Marcuse y, finalmente, atraería una gran audiencia para su teoría crítica.

En la primera parte de *Eros y civilización*, Marcuse intenta explicar por qué prevalece la represión en las sociedades industriales avanzadas y analizar los obstáculos a la liberación. En la segunda mitad del libro, esboza perspectivas para producir una sociedad no represiva. Podría decirse que *Eros y civilización* es la obra fundamental de la teoría crítica de Marcuse, que sienta las bases de gran parte de sus escritos posteriores. El libro contribuyó a un estudio filosófico serio de Freud, también mostró vínculos entre Freud y Marx que habían sido, en su mayor parte, pasados por alto y presentó a Marcuse a una amplia audiencia académica y, en última instancia, popular.

Los primeros capítulos de *Eros y civilización* contienen un diálogo crítico con la teoría de la civilización de Freud, sobre todo con *El malestar en la cultura*. Marcuse desea responder al pesimismo de Freud sobre la posibilidad de alcanzar la felicidad en la civilización y refutar el argumento de Freud de que una sociedad no represiva es imposible. Para Freud, el progreso de la civilización requiere trabajo impuesto y represión instintiva. Freud sostiene que la gratificación sexual sin obstáculos es incompatible con la disciplina necesaria en la lucha por la existencia, y que la renuncia y el retraso en la satisfacción son requisitos previos para el progreso. La felicidad y el placer sexual, afirma Freud, no tienen valor cultural y deben subordinarse al trabajo, la reproducción monógama, la rectitud moral y la restricción social. En la teoría de Freud, la cultura es, pues, un sacrificio metódico del placer y es el equivalente social de la represión.

El análisis de Freud implica que una civilización no represiva es imposible porque el hecho de la escasez

requiere un trabajo duro altamente disciplinado para asegurar la supervivencia y porque la naturaleza humana requiere ley y orden coercitivos para mantener a raya los impulsos agresivos y destructivos. Para contrarrestar a Freud, Marcuse sostiene que la propia teoría de Freud muestra que la socialización y la represión son históricamente específicas y están sujetas a transformación social. Luego Marcuse sostiene que una lectura de la "tendencia oculta del psicoanálisis", junto con una reflexión sobre el potencial técnico-económico de la sociedad actual, muestra que una civilización no represiva es posible. En este encuentro con Freud, Marcuse utiliza a Freud contra Freud y reconstruye algunas de las ideas de Freud para desarrollar su propia antropología y teoría crítica.

Marcuse reconstruye así la teoría de Freud para dar cuenta de cómo la sociedad llega a dominar al individuo, cómo se internaliza el control social y cómo se produce la conformidad. Aunque no se menciona explícitamente a Marx en el libro, muchas de sus ideas están presentes y el libro puede verse como un intento de utilizar la teoría de Freud para llevar a cabo una crítica marxista del capitalismo contemporáneo y una transvaloración de valores que podrían usarse en un proyecto de reconstrucción social. Por ejemplo, en lugar de utilizar las categorías marxistas estándar de explotación, utiliza los conceptos de represión excedente y principio de rendimiento para funcionar como conceptos críticos de la sociedad capitalista.

El principio de rendimiento continuó siendo el principio organizador de las sociedades capitalistas desde la década de 1950 hasta el presente, lo que obligó a los individuos que habían asimilado el *ethos* del capitalismo a trabajar y competir para adquirir los bienes y servicios del capitalismo en expansión. Esto igualmente provocó lo que

Marcuse llamó “represión excedente”, una represión del eros, la felicidad y la libertad en una vida dedicada al trabajo y al éxito. El principio de rendimiento fue también el principio rector de las sociedades comunistas hasta el colapso de la Unión Soviética y su imperio en 1989, y continúa desde el antiguo bloque soviético hasta el día de hoy. También fue el principio rector de China y de los países en desarrollo de todo el mundo dedicados a la producción y el trabajo, al tiempo que reprimieron las libertades de una amplia gama de actividades en sociedades aún más represivas que las occidentales.

En su síntesis de Marx, Freud y el pensamiento utópico radical, Marcuse también utiliza las categorías de Freud para proporcionar una explicación psicológica de los fracasos en el desarrollo de la conciencia revolucionaria en Occidente y en la Unión Soviética, lo que ayudaría a explicar la sumisión de los trabajadores al fascismo, el estalinismo y el capitalismo corporativo. Al hacerlo, utiliza inmediatamente a Freud como fachada para una crítica marxista del capitalismo y para revisar las teorías marxistas de la naturaleza humana y el socialismo, incorporando elementos de juego, sexualidad y sensibilidad estética a la teoría marxista, elementos descuidados o suprimidos por la mayoría de los teóricos marxistas ortodoxos. Por lo tanto, Marcuse podría ampliar el concepto freudiano de represión para incluir lo que Marx discutió bajo las rúbricas de alienación y explotación, y enfatizar la importancia de elementos de una civilización no represiva y de una humanidad liberada que fueron descuidados en la antropología y la teoría de la revolución marxistas, que se centraron sobre la alienación del trabajo y su liberación.

En consecuencia, Marcuse va más allá del marxismo ortodoxo y utiliza a Freud y otros para agregar una dimensión psicológica y cultural a la teoría social radical

que falta en el marxismo clásico. Fundamentalmente, mientras que las interpretaciones habituales de Marx y Freud en ese momento los yuxtaponían como incompatibles y contradictorios entre sí, Marcuse intenta mostrar cómo las ideas freudianas pueden usarse en una teoría marxista de crítica social y reconstrucción social. Así, Marcuse muestra cómo una crítica marxista puede corregir y radicalizar a Freud, y cómo Freud puede a su vez ser utilizado para desarrollar una psicología radical, una teoría de la socialización y una antropología de la liberación, todo lo cual creía Marcuse que una teoría crítica de la sociedad necesitaba y no podía descubrir en Marx.

En una entrevista en 1978, Marcuse me dijo que recurrió al estudio intensivo de Freud porque era consciente de la ausencia en el marxismo de un énfasis en la liberación individual y la dimensión psicológica. Marcuse afirmó que quería producir una teoría que explicara por qué la conciencia revolucionaria no se había desarrollado y que pudiera identificar las condiciones subjetivas que llevaron a los individuos a conformarse con el fascismo, el estalinismo y el capitalismo de consumo. Afirmó que había leído a Freud en la década de 1920 y también había estudiado los debates entre Marx y Freud en ese momento, recordando artículos de Siegfried Bernfeld y otros. Creía que la primera obra de Wilhelm Reich que había leído era *Psicología de masas del fascismo*, pero no recordaba haber leído la obra anterior de Reich hasta más tarde. Marcuse dijo que él y otros miembros del Instituto de Investigación Social creían que Reich “avanzó demasiado rápido de las condiciones subjetivas a las condiciones objetivas” y “simplificó enormemente” el fascismo al afirmar que la represión sexual creaba personalidades susceptibles al fascismo y al explicar las consecuencias del éxito de este régimen a través de su capacidad para manipular personalidades reprimidas y proporcionar sustitutos

sexuales. Marcuse afirmó que él y sus colegas del Instituto pensaban que se necesitaba un análisis socioeconómico más adecuado para explicar el fascismo y que también era necesaria una mediación más exhaustiva entre las condiciones subjetivas y objetivas.

Después del análisis de los obstáculos a la liberación en su teoría de la civilización y la dominación, Marcuse analiza las perspectivas de liberación en la segunda mitad de *Eros y civilización*. Marcuse responde aquí al pesimismo cultural generado por las teorías de Freud, Weber y sus colegas de la teoría crítica, y al fracaso de la teoría marxista de la revolución y el socialismo para producir lo que él consideraba una sociedad emancipada. *Eros y civilización* apareció durante una década en la que las filosofías culturales pesimistas estaban muy extendidas en los círculos intelectuales y cuando los científicos sociales declararon el “fin de la ideología”, lo que significó el fin de los proyectos utópico-revolucionarios de reconstrucción social. En este clima de desesperación cultural entre los intelectuales de izquierda y de conformidad entre los teóricos sociales dominantes, Marcuse se dedicó a estudiar y defender las ideas más radicales de la herencia cultural occidental. La segunda mitad de *Eros y civilización* contiene esbozos de la filosofía utópica de Marcuse y esbozos de su noción de una civilización no represiva que contrarresta directamente las teorías que rechazaban proyectos tan radicales y utópicos.

De hecho, la teoría del eros de Marcuse contiene una defensa admirable de las características creativas y afirmadoras de la vida de la naturaleza humana. Los filósofos anteriores, desde Platón, Agustín y Kant hasta la actualidad, han tendido a enfatizar las características destructivas y asociales de los derivados del eros, es decir, sexo, pasión, deseo, etc. Contra esta tradición ascética, Marcuse defiende las energías eróticas como principio

mismo de la vida y la creatividad. Su vinculación de las dimensiones estética y erótica de la experiencia humana también es importante para explicar las características de un individuo emancipado y de una sociedad no represiva.

Marcuse encuentra testimonio de la esperanza de liberación no solo en la teoría de los instintos de Freud, sino también en los clásicos del arte modernista y una tradición filosófica opositora que enfatizaba la importancia de la felicidad y la libertad humanas. En la década de 1950, Marcuse volvió a sus primeros intereses por la literatura y la estética, retomando el estudio de Schiller, la estética del idealismo alemán y la literatura modernista de vanguardia. Al mismo tiempo, comenzó a estudiar a Fourier y el socialismo utópico. Marcuse buscó investigar la relación entre radicalismo cultural y cambio político y la relación entre arte y liberación. En su opinión, Marx había descuidado estos temas y no había logrado describir el potencial político emancipador del arte. Marcuse me enfatizó la continuidad de estas preocupaciones con su temprano interés por la literatura y la estética, pero insistió en que ahora quería desarrollar estos temas en el contexto de la teoría revolucionaria marxista.

El trabajo de Marcuse en *Eros y civilización* responde a la crisis de posibilidades revolucionarias en lo más profundo del período de la Guerra Fría. El capitalismo estadounidense estaba experimentando una era de expansión descrita por frases como la "sociedad opulenta" (J. K. Galbraith), el "fin de la ideología" (Daniel Bell), "la gran celebración estadounidense" (C. Wright Mills) y "la sociedad de consumismo". Las teorías sociales dominantes eran tanto "positivistas", limitándose en su mayor parte a describir los "hechos", como "afirmativas", celebrando y legitimando el orden social existente. El marxismo también se encontraba en una fase bastante estéril y dogmática, controlado por la ortodoxia marxista-leninista, mientras la

socialdemocracia repudiaba su herencia marxista. Las posibilidades de una revolución socialista en los países capitalistas avanzados, especialmente en Estados Unidos, donde ahora vivía Marcuse, parecían estar en su punto más bajo. La opulencia capitalista combinada con la propaganda anticomunista, reforzada por la caza de brujas macartista, estaba estabilizando el sistema capitalista en un grado sin precedentes. La historia y el escenario marxista para la revolución ya no parecían garantizar la posibilidad revolucionaria y en esta situación Marcuse recurrió a desarrollar nuevas perspectivas sobre la liberación y la utopía. Su logro en *Eros y civilización* fue un intento decidido de mantener abierto el espacio de emancipación durante un período que no prometía el tipo de cambio radical previsto anteriormente por Marcuse y otros teóricos críticos.

Mirando *Eros y civilización* en su conjunto, Marcuse utiliza a Marx, Freud y la teoría crítica en la primera mitad del libro para analizar los obstáculos a la liberación y mostrar el precio pagado en felicidad humana por los “beneficios” de la civilización contemporánea. Es como si solo confrontando sin ilusión las fuerzas de dominación y represión surgiera la necesidad de liberación y cambio social radical, que es el foco de la segunda mitad de la obra. Freud es especialmente útil para este proyecto, porque no solo señala las profundidades del dolor y el sufrimiento en la existencia humana, sino que también revela las profundamente arraigadas posibilidades psíquicas y somáticas de liberación. Es como si en lo más profundo del sufrimiento, Marcuse encontrara una nueva esperanza para superar el dolor y la miseria mediante la creación de nuevas formas de felicidad y libertad.

En retrospectiva, *Eros y civilización* es la obra más optimista, atractiva y desafiante de Marcuse. Aunque su uso bastante ortodoxo de Freud y del pensamiento utópico

radical les parecerá a algunos curiosamente anticuado en una era de cinismo y deconstrucción, otros encontrarán refrescante la aguda crítica social y la audaz visión de la emancipación de Marcuse durante una era en la que la visión política parece estar en recesión. Sin embargo, el texto se publicó en un período igualmente tranquilo y anticipó las luchas tumultuosas y la agitación que pronto llegarían.

De hecho, en la década de 1960, las fuerzas del eros y la liberación surgieron en la contracultura y en las numerosas revueltas contra la guerra y la represión. El movimiento contra la guerra de Vietnam, que Marcuse apoyó firmemente, condenó la destrucción y la muerte a escala masiva y mi generación, influenciada por Marcuse, se manifestó contra la guerra que llevó a Estados Unidos a retirarse del sudeste asiático y sus fuertemente resistidas intervenciones militares en esa parte del mundo. El movimiento de liberación de la mujer también resistió al patriarcado y la dominación de las mujeres y luchó por los valores de paz, amor e igualdad, todos valores que se encuentran en *Eros y civilización*. Marcuse apoyó la liberación de la mujer desde el principio en la década de 1960, así como los movimientos de liberación sexual de la década de 1970 que celebraron a Marcuse como una gran influencia con sus argumentos a favor de la liberación del eros y su crítica a la represión. Asimismo, Marcuse apoyó el movimiento ecologista emergente y fue un firme defensor de la preservación del medio ambiente y la creación de nuevas relaciones con la naturaleza, el cuerpo y los sentidos humanos.

Después de la muerte de Marcuse en 1979, hubo una reacción conservadora contra los movimientos de liberación de los años 1960 y 1970. Los regímenes conservadores del gobierno de Thatcher en el Reino Unido y la administración Reagan en los Estados Unidos, con

otros regímenes conservadores en todo el mundo, constituyeron un período de contrarrevolución y reacción. Sin embargo, las revueltas y rebeliones continuaron en todo el mundo mientras los movimientos pacifistas protestaban contra las intervenciones militares, el movimiento de liberación de la mujer continuó siendo fuerte y obtuvo muchos derechos, la revolución sexual fue asimilada en sectores del mundo empresarial, así como en las subculturas universitarias y bohemias, y el movimiento ambientalista creció en importancia a medida que se intensificaba la crisis ambiental.

Estos movimientos y luchas continúan hasta el día de hoy, mientras en los mundos altamente divididos de las democracias occidentales y otras sociedades en disputa en todo el mundo las fuerzas de la libertad, la liberación y la felicidad continúan luchando contra regímenes de represión y dominación. Por lo tanto, durante las turbulentas décadas posteriores a su muerte, Herbert Marcuse y *Eros y civilización* siguen siendo muy relevantes en su descripción de las batallas entre las fuerzas de liberación y dominación en el cuerpo de cada individuo y en el cuerpo político. Y entonces, ¿quién sabe?, quizás nos enfrentamos a otro período de agitación social y política y los lectores pueden estar buscando el tipo de visión alternativa de la vida y la sociedad que Marcuse ofrece tan generosamente. Para muchos de mi generación, *Eros y civilización* fue un texto revelador y transformador de vidas, y se puede esperar que las generaciones más jóvenes lo encuentren igualmente emocionante y relevante. Porque la liberación y la utopía todavía no se han realizado.

Marcuse. Muerte, memoria y dominio

Jairo Escobar Moncada†

Desde su nacimiento hasta su muerte, la vida de un colombiano está acompañada por la muerte, por una muerte social y políticamente producida, una muerte innecesaria, irracional, injustificada, que, bien visto, es un crimen social y políticamente cometido. Los que lo cometen y justifican, en la mayoría de los casos, siguen siendo personas distinguidas de nuestra sociedad [...]. Morir en Colombia es, en la mayoría de los casos, una forma de morir que es concedida por otros y que pocas veces se ha elegido libremente. En Colombia se puede “recibir” la muerte sin ser solicitada. Lo sabe el guerrillero, el soldado, la niña violada y asesinada, lo sabe el obrero de la mina, el guardaespaldas, el cliente del sistema de salud, el usuario de sistema de transporte público, el torturado, el defensor de los derechos humanos, etc.

¿Merece alguien ser asesinado, como afirman algunos buenos colombianos, bien sea congresistas, gente del común o empleados mal o bien pagos? ¿Es verdad que solo Dios sabe por qué alguien ha sido asesinado, torturado, bombardeado, por qué muere alguien en la puerta del hospital, cruzando el semáforo, etc., y que su omnipotente sabiduría justifica, de modo incontestable, su muerte, sin

† Este texto se publicó en: *Praxis Filosófica*, 47, 2018, pp. 11-23. Agradecemos a Mateo Escobar García por el permiso para republicar aquí el trabajo de su padre (*N. de los Ed.*)

importar la forma como haya muerto? ¿Se puede justificar cualquier forma de morir y, además, sacar el sentido de la vida de esto? ¿No nos podemos preguntar cómo morir y cuándo? ¿Es posible si quiera hacerse esta pregunta?

La ideología de la muerte, entendida como una aceptación de ella sin ningún tipo de cuestionamiento, sin chistar ni mistar, y como algo absolutamente natural, sin consideración de cómo firma formación, es un rasgo típico de la cultura colombiana, no el único ciertamente, de una cultura que se ha reconciliado con la muerte sin pensar que se podría vivir la vida y la muerte de otra manera. Esta cultura de la muerte es algo objetivamente producido, que hemos aprendido a ver como lo más subjetivo, inevitable, como si fuera una esencia eterna del individuo y la sociedad. Las frases que comprueban esto no sobran: “por algo lo habrán matado”, “esa mujer quería ser violada”, “buscaba ser asesinada o torturada”, “nunca supo callar”, etc. [...]. Pero también hay muchas formas de pensar la muerte.

En este ensayo quiero ocuparme de la manera como Marcuse piensa la muerte y el morir, una manera de pensar que considera a la *muerte* no solamente como un acontecimiento biológico, sino ante todo como un *acontecimiento marcado profundamente por la política y la sociedad prevaleciente*, que es algo que comparte con otros pensadores de la llevada Teoría Crítica. Ya lo pensaba Horkheimer, en sus fragmentos de los años 30, en *Ocaso*. Aunque todos tenemos que morir, la muerte no es imparcial. No se trata solamente de cómo muere el rico o el pobre, y esto es importante sino de cómo se vive la muerte dependiendo de la sociedad en que se vive. “No sé lo que viene después de la muerte, pero lo que hay antes se refleja en la sociedad capitalista de clases” (Horkheimer, 1986, p. 55), y lo que haya después, así Horkheimer, se reduce al flaco anhelo de que la culpa criminal acumulada

por la humanidad en su historia, no tenga la última palabra. Pero un anhelo, de acuerdo con Horkheimer, no es demostración de la existencia de lo anhelado, en este caso de un Dios que pueda dar cuenta del sufrimiento inútil de los seres humanos y de la naturaleza. Un noble pensamiento, digno de ser preservado y pensado, un pensamiento que, en su debilidad, muestra qué tan desesperados estamos, qué poco podemos pensar religiosa o metafísicamente.

Pero el caso es que muchos temen la muerte como el peor y más terrible mal. ¿Es posible pensarla de otra manera, sin dejar de verla como el hecho biológico que es, pero sin caer en la tentación de pensarla como algo religiosa o metafísicamente sancionado, algo que pueda ser asumido sin temor ni pavor, sin angustia y sin autoengaños políticos o sociales?

Desde sus primeros ensayos, Marcuse siempre ha denunciado la separación entre vida física y espiritual, entre vida corporal y mental, entre el ámbito de la necesidad y de la libertad. La muerte no se puede reducir a ninguno de ambos ámbitos, so pena de caer en autojustificaciones ideológicamente indignantes. Es esencialmente un hecho biológico, pero se vive y se padece en una sociedad y cultura determinadas. Ya en su ensayo sobre la crítica de pensamiento totalitario al liberalismo, muestra que la concepción heroico-naturalista de la existencia, en la que incluye a Carl Schmitt y Martin Heidegger, entre otros, glorifica a la muerte sin que ella tenga realmente una relación de sentido sustancial con la existencia concreta del individuo. La muerte es reducida a la obediencia ciega a un aparato de Estado, encarnado por un líder carismático, considerado una mente superior, [...]. El individuo, para el pensamiento totalitario, nada cuenta, sino el todo al cual pertenece, que es lo genuinamente valioso y significativo.

Lo importante en el individuo es su disposición para sacrificarse y entregar su vida por una entidad más valiosa y superior, el grupo, el partido, Dios o el Capital, la totalidad social establecida, independientemente de si la totalidad le puede garantizar una vida buena y lograda, e independientemente de si dicha totalidad puede justificarse racionalmente ante cada individuo. *El enemigo declarado del pensamiento totalitario es el materialismo filosófico, que le da voz a la idea de una vida feliz para todos y le da voz a los excluidos y marginados del proceso social y político.* El heroísmo-populista elogia y sublima la “ética de la pobreza, del sacrificio y de servicio social y un realismo popular” (Krieck, en Bauer y Marcuse, 1972, p. 66), que solo vale para la vasta mayoría de la población oprimida y sometida. La realidad tal cual es, debe ser aceptada y reconocida como lo que es, pero nunca sometida al escrutinio racional. Conceptos entendidos míticamente como “naturaleza”, “tierra”, “sangre”, “el pueblo”, “situaciones existenciales”, “totalidad”, etc., son los límites fundamentales de la razón, la cual es pensada como algo secundario y derivado con respecto a las fuerzas profundas esenciales y auténticas, que son datos primarios y absolutos incuestionables. La muerte es exigida por ellas y negarse a ello es comportarse como un cobarde digno de ser eliminado. El “pueblo”, dado por Dios o la naturaleza, existe para la totalidad, y no al revés. Existe, en definitiva, para el líder soberano (Schmitt, en Bauer y Marcuse, 1972, p. 73), quien “está más allá de toda legalidad y legitimidad” (Schmitt, en Bauer y Marcuse, 1972, p. 73).

Este ideario heroico-populista es simplemente una de las muestras más cínicas y logradas de lo que tres años más tarde llamará la cultura afirmativa, característica esencial de la cultura occidental. Su corazón es la renuncia a la felicidad material de los sentidos y la interiorización espiritualizada de la felicidad. Buscar la felicidad material

y sensual es algo propio de personas bajas; la verdadera felicidad reside en los “bienes internos”, “espirituales”, en una interioridad completamente independiente de toda exterioridad: no importa lo que suceda en el mundo exterior, la belleza y la verdad siempre están, inmaculadas, en lo profundo del alma: ahí podemos contemplar la belleza y la justicia divina que todo lo perdona, lo explica y fundamenta. Pero esta bella “moral rosada” (Kracauer) tiene la exclusiva y sana pretensión de justificar que en el capitalismo “solo una pequeña parte de los hombres posee el poder de la adquisición necesaria como para adquirir la cantidad de mercancía indispensable para asegurar su felicidad” (Marcuse, 1967, p. 51). La cultura afirmativa está al servicio de la represión de las masas insatisfechas y de la exaltación de la pretendida superioridad de sus beneficiarios: ejerce la tarea de encubrir “la atrofia corporal y psíquica del individuo” (Marcuse, 1967, p. 52). La Mettrie, citado por Marcuse, lo dice bien:

la falsa filosofía puede, al igual que la teología, prometernos una felicidad eterna y acunarnos en hermosas quimeras conduciéndonos a ellas, a costa de nuestra vida real o de nuestro placer. La verdadera filosofía, diferente y más sabia que aquella, admite solo una felicidad temporal; siembra las rosas y las flores en nuestra senda y nos enseña a recogerlas (Marcuse, 1967, p. 54).

No otra cosa quiere ser la filosofía de Marcuse. Para lograr esto, la cultura afirmativa burguesa acuñó una noción especial de alma, heredada en parte de la tradición platónica, pero recortada a una sola dimensión: la del sentimiento puro que nos conecta con lo trascendente e inmutable. Es un alma carente de sentidos corporales y de la capacidad reflexiva y crítica de la razón. En ella podemos disfrutar, de manera pura, “los ideales burgueses” (Marcuse, 1967, p. 60). “El alma

sublimiza la resignación” pues ella está por encima y más allá de las diferencias sociales y naturales; su esencia escapa al valor de cambio y la cuantificación, pues “no depende del cuerpo como para poder ser convertida en objeto y mercancía” (Marcuse, 1967, p. 60). Pero lo ignominioso es la utilización del alma, reducida a hueca y sentimentaloides intuición, “para disculpar la miseria, el martirio y la servidumbre del cuerpo” (Marcuse, 1967, p. 60). El alma no está sometida a la muerte ni puede padecerla. Una frase de Spengler lo dice bien: el alma “es inaccesible para la luz del espíritu, para el entendimiento, para la investigación empírica... Es más fácil seccionar y analizar un tema de Beethoven mediante el bisturí y los ácidos que analizar el alma con la ayuda del pensamiento abstracto” (en Marcuse, 1967, p. 59). Toda la historia está o ha estado ya en el alma y la historia revela únicamente su esencia inmortal y trascendente: ningún suceso histórico puede contaminar su pureza y participación en la divinidad. Ni miseria ni tortura, ni masacres ni genocidios la tocan ni perturban. Esta alma no juzga ni distingue entre lo correcto y lo falso, entre lo bueno y lo malo, entre lo racional y lo irracional (Marcuse, 1967, p. 63). Es alegre y pura intuición de lo esencial e inmortal. Estas son distinciones secundarias, prescindibles.

De esta manera, el alma pudo convertirse en un factor útil de la técnica del dominio de las masas en la época de los estados autoritarios en que fue necesario movilizar todas las fuerzas disponibles en contra de una modificación real de la existencia social... Decir que lo que importa es el alma, es útil cuando lo único que interesa es el poder (Marcuse, 1967, p. 64).

La libertad burguesa es la de las personas disciplinadas para vender su fuerza de trabajo, que, por supuesto, lo hacen libremente. La idea de un mundo superior al de la

existencia corporal-material “oculta la verdad de que es posible crear una existencia material mejor en la que tal felicidad puede ser realidad” (Marcuse, 1967, p. 69). La infelicidad no es algo metafísico ni designio divino, sino “resultado de una organización no racional de la sociedad” (Marcuse, 1967, p. 78). Nuestra manera de enfrentar la muerte está socialmente determinada, tema al que Marcuse retorna detenidamente en el capítulo final de *Eros y civilización* y en su ensayo sobre “La ideología de la muerte”, a los cuales dirijo ahora mi atención.

Podría afirmarse que en estos textos y en los que le siguen, apoyándose en su reinterpretación de Freud, Marcuse muestra que la cultura de la renuncia, del desprecio de sí mismo, del sacrificio, sigue imperando a pesar de las apariencias publicitarias, y lo hace de una manera tal que parece imposible una salida a este encerramiento unidimensional en el que estamos enclaustrados. *Sub specie utopiae* trata de describir las estructuras esenciales de esta unidimensionalidad, pero también, muy al estilo del eros platónico, de pensar posibles posibilidades de reconciliación entre cuerpo y espíritu, entre necesidad y libertad, entre la libido y el principio histórico de actuación. A pesar de la catástrofe de las dos primeras guerras, a pesar de Auschwitz y Vietnam, la cultura de la muerte, sigue siendo sutilmente inoculada, sigue prevaleciendo como una forma de sostener la unidimensionalidad de este mundo. La muerte sigue funcionando como uno de los pegamentos más efectivos de cohesión del mundo existente, sino el central. La callada e irreflexiva aceptación de la muerte como lo único que le da o le puede dar sentido a la vida individual es lo que más se opone a “una moral libidinal”, “a una razón libidinal”, y esta aceptación sigue siendo inoculada culturalmente de manera sutil por la industria cultural y, violentamente, si las circunstancias lo requieren, y lo triste es que las

circunstancias siempre parecen requerirlo, al menos para el poder de turno. Si esto parece exagerado, puede preguntarse a los 6 o 7 millones de desplazados en Colombia, sin contar los asesinados [...]. La posibilidad de una razón sensual o libidinal, como la pensó Marcuse con Schiller y Freud, tiene su límite “más interior”, que “parece desafiar cualquier proyecto de un desarrollo no represivo”, “en el lazo que une a Eros con el instinto de la muerte. El hecho brutal de la muerte niega de una vez por todas la posible realidad de una existencia no represiva” (Marcuse, 1995, p. 213).

En su reflexión sobre la muerte tres elementos son esenciales, hasta donde veo: placer, tiempo y memoria y, seguramente, debería añadirse un cuarto, el deseo instintivo de rechazar la demencia e irracionalidad de la cultura de la muerte.

En esta constelación, Marcuse opone dos ideas: la muerte como negación definitiva del tiempo y, con Nietzsche, la idea de que “el placer quiere eternidad”. “La liberación del tiempo es el ideal del placer” (Marcuse, 1995, p. 213). En la estructura instintiva el id (ello) no está sometido al tiempo, pero sí el ego, sin cuya participación el placer no puede ser realmente sentido.

La finitud de todo placer, que la conciencia conoce por anticipado, lo hace doloroso (Marcuse, 1995, p. 213) y es “la fuente inagotable de todas las demás frustraciones —y de su efectividad social—” (Marcuse, 1995, p. 213). Es la fuente de toda resignación, antes de ser metódicamente enseñada por la sociedad.

El fluir del tiempo es el aliado más natural de la sociedad en el mantenimiento de la ley y el orden, del conformismo, y las instituciones que relegan la libertad a una utopía perpetua: el fluir del tiempo ayuda al hombre a olvidar lo

que era y lo que puede ser, hace que se olvide de un pasado y un futuro mejor (Marcuse, 1995, p. 214).

El olvido es, en cierta medida, indispensable para la "higiene" de la vida individual y social, pero tiene su lado dañino: significa olvidar y perdonar "lo que no debe ser perdonado si la libertad y la justicia han de prevalecer" (Marcuse, 1995, p. 214). "Olvidar el sufrimiento pasado es olvidar las fuerzas que lo provocaron sin derrotar a estas fuerzas" (Marcuse, 1995, p. 214). Y ciertamente se puede perdonar, como lo han demostrado generosamente las víctimas en el proceso de paz en Colombia, pero no se debería olvidar ni sus causas ni sus causantes. No se trata de vivir continuamente envenenado, sino de dirigir la capacidad de la memoria, dice Marcuse con Nietzsche, más a los placeres que a los deberes, a la felicidad posible. "Desde el mito de Orfeo hasta la novela de Proust, la felicidad y la libertad han sido ligadas con la idea de la recuperación del tiempo: el *temps retrouvé*" (Marcuse, 1995, p. 215). La memoria se alía con Eros, en la recuperación de "la gratificación y la realización" (Marcuse, 1995, p. 215). Pero con esto la felicidad se vuelve cosa del pasado.

La felicidad recordada parece no estar sometida al poder del tiempo. Pero esta victoria artística sobre el tiempo es "espuria", si "no se traslada a la acción histórica" (Marcuse, 1995, p. 215), si no se convierte en la huella generadora de un tiempo diferente al de la resignación y de la deformación corporal y espiritual de las personas bajo un dominio irracional e injustificable, bajo el principio reinante de actuación. La ley económica a la que los individuos están sometidos no deja intacta su psique: para justificar el dolor padecido, tienden a identificarse con la ley que lo causa.

En su lectura del principio del Nirvana, bajo el cual opera el instinto de muerte, ve la posibilidad de hacer del

fluir del tiempo y de la angustiada brevedad de todas las gratificaciones, un posible aliado de Eros, de modo que su brevedad permitiría mantener “la marea de la libido” como la atmósfera de la existencia. El principio de Nirvana, así Marcuse, “tiende hacia ese estado de ‘constante gratificación’ donde no se siente ninguna tensión –un estado sin necesidad–” (Marcuse, 1995, p. 216). Lo que busca el instinto “no es la determinación de la vida sino del dolor”, “el principio del placer y el de Nirvana convergen entonces” (Marcuse, 1995, p. 216). En otras palabras, ningún organismo busca por sí mismo la muerte, sino la liberación de la carencia y el dolor, busca paz y gratificación, pero la ley económica sedimentada en lo psíquico, la forma como el individuo es socialmente mediado y determinado, lo impulsa a anhelar la muerte como realización y plenitud de la vida.

Eros, libre de las deformaciones causadas por la represión excedente del principio de actuación reinante, sería fortalecido y el valor instintivo de la muerte podría ser transformado: podría ser puesto al servicio de una vida buena gratificante y placentera. Pero no es la muerte como tal lo que muestra la derrota de la cultura, sino, ante todo, la muerte de los que mueren asesinados, los que mueren en una agonía y un dolor socialmente superable, los que mueren “antes de deber y de querer morir” (Marcuse, 1995, p. 217). “Su muerte despierta la dolorosa conciencia de que fue innecesaria, de que pudo ser de otro modo” (Marcuse, 1995, p. 217).

Pero la ideología de la muerte se encarga de que esta dolorosa conciencia se transforme en una conciencia feliz, libre de toda culpa y empatía por lo sufriente. Ahora dirijo brevemente mi mirada al ensayo mencionado, que continúa lo expuesto en *Eros y civilización*. La interpretación de la muerte ha oscilado entre su consideración como un hecho natural o como un hecho

metafísico-existencial que completa y plenifica la existencia humana y permitiría no solo otorgarle sentido, sino ante todo es algo que el ser humano debe asumir para poder redondear con sentido su vida y comenzar a vivir apropiada y auténticamente. De esto se derivan dos sistemas morales. Uno que acepta la muerte, sea estoica o escépticamente, como algo inevitable y reprime “el pensamiento de la muerte por la vida misma” (Marcuse, 1972, p. 185). Por otro lado, la glorificación idealista de la muerte, que es lo que le otorga sentido a la vida o es la precondition para la vida verdadera del ser humano” (Marcuse, 1972, p.102). Ambos sistemas tienen algo común: la dimensión social e histórica de cómo se muere es completamente desconocida o minimizada. Nadie, en sentido estricto, muere metafísica u ontológicamente, sino su muerte es un acontecimiento social. Hay muchas formas de morir. Morir no es morir. Puedo morir tranquilamente en mi cama, quizás sufriendo, pero rodeado de los amigos y de los seres amados y con la conciencia de que mis sucesores tendrán, en lo posible, una vida cubierta y protegida, o morir torturado, o asesinado por un par de pesos, o bombardeado, o ser un daño colateral, o por el tratamiento negligente del sistema de salud. Y tener esto en cuenta, señala, para mí, una diferencia esencial en la manera de pensar la muerte. Basta leer las reflexiones de Thomas Nagel sobre la muerte e incluso las de Tugendhat, para caer en cuenta de que la dimensión social materialista sigue siendo menospreciada, entre otras cosas, porque se piensa, ingenuamente que en la aclaración conceptual de un fenómeno se puede prescindir de lo social-histórico como algo secundario que es reducido, arrogante y despectivamente, a sociología, con la cual no se debe mancillar a la filosofía. Pero para bien o para mal, sea para la ontología heideggeriana o la ontología analítica, todos morimos en sociedad. Esta es parte esencial, de nuestra ontología. La muerte no es exclusivamente un hecho

biológico o exclusivamente metafísico, sino algo biológico que se vive en una sociedad determinada de tal o cual manera. Para Marcuse la muerte “es algo esencialmente externo, pero un acontecimiento biológicamente interno a la existencia humana” (Marcuse, 1972, p. 185), como un hecho de la vida y por lo cual la vida no puede ser redimida por ninguna otra cosa que la vida misma (Marcuse, 1972, p. 185). La muerte podría servir, tendencialmente, para afirmar la vida. Lo absurdo, no es morir, sino morir luego de una vida mal vivida, morir sabiendo que verdaderamente no se vivió plenamente. En este sentido el verso “Oh señor, dale a cada uno su muerte propia”, carece de sentido hasta que la vida del hombre no sea su propia vida, “sino meramente una cadena de actividades preestablecidas y exigidas en el trabajo y en el tiempo libre” (Marcuse, 1972, p. 189). Mi vida y mi muerte penden de los hilos de una mano invisible, de una racionalidad social, que Laval y Dardot han llamado de nuevo por su nombre. No somos títeres de los dioses, sino de algo hecho por los seres humanos mismos.

La metafísica de la muerte sigue siendo una nota a pie de página del *Fedón* de Platón, quien trata de incorporar la muerte biológica en una grandiosa construcción ontológico-cosmológica para tratar de quitarle su angustioso agujón y miedo, e incorporarla a una concepción de la buena vida, concebida como una renuncia a los placeres del cuerpo y los sentidos. “El Sócrates platónico saluda a la muerte como el comienzo de la verdadera vida – al menos para el filósofo –” (Marcuse, 1972, p. 189). Platón, para Marcuse, es un filósofo genuinamente contradictorio; no es un filósofo de una sola pieza, muy similar al estilo de su personaje Sócrates. Platón, por un lado “introdujo la definición represiva de Eros en la casa de la cultura occidental. Sin embargo, el *Banquete* contiene la más clara celebración del origen y la

sustancia sexual de las relaciones espirituales”, como se expresa el discurso de Diotima (Marcuse, 1967, p. 196). Pero Eros, reducido a la sexualidad genital, se vuelve un aliado y un promotor del instinto de muerte.

En el *Fedón*, la potencia de Eros es debilitada frente al fenómeno de la muerte, no es pensando como resistencia frente a ella, sino como asentimiento y resignación frente a ella. Sócrates es el prototipo de “la actitud idealista frente a la muerte”, pero un prototipo que siempre se opuso y rechazó críticamente las prácticas y normas de la ciudad que lo condenó a muerte, alguien que se opuso “eróticamente” a su ciudad. Bebe la cicuta como si perdonara la culpa de sus ejecutores, porque parece que le han abierto la puerta a una vida mejor y verdadera, que como él mismo lo sabe, no está garantizada. ¿Solo se puede vivir bien si se cree en un más allá? Por supuesto que no, y menos si esta creencia en el más allá sirve únicamente como aprobación de la injusticia y la barbarie en el más acá. La muerte no debería pensarse como resignación frente a ella, sino como resistencia a las malas y viles muertes otorgadas por el sistema social, como algo que Eros podría movilizar para ser más conscientes de nuestra finitud.

Ser finito no se limitaría a aceptar cualquier tipo de vivir la finitud socialmente impuesta y otorgada. Sócrates acepta su muerte con alegre serenidad, y esto es valioso, pero su ironía no es tan radical como sugiere. ¿Reconoce Sócrates la autoridad de la *polis*, a la que siempre combatió, sobre el individuo? ¿Su ironía ante la muerte, se pregunta Marcuse, quiere mostrar la injusticia de sus jueces, su equivocación, pero, por otro, lado les reconoce el derecho a aniquilarlo injustamente? ¿Quiere llamar la atención sobre un profundo secreto, la conexión inseparable entre muerte y no libertad, entre muerte y dominación? En cualquier caso, Platón sepulta el secreto: “la vida verdadera exige la liberación de la vida falsa de nuestra

existencia cotidiana" (Marcuse, 1972, p. 190). La devaluación platónica del cuerpo, la creencia que la verdadera vida comienza allende la muerte, la metamorfosis del mundo existente en un mundo de sombras, la separación del placer y libertad, redefine la felicidad, a priori, "en términos de autonegación y renunciación" (Marcuse, 1972, p. 191). La moral filosófica nace, así Marcuse, con la aceptación glorificante de la muerte que va de la mano "con la aceptación del orden político" (Marcuse, 1972, p. 191).

Pero el orden establecido puede ser cambiado para que pueda ser una *polis* "verdadera". En *República*, dice Marcuse, Platón da cuenta de esto. "El estado ideal despoja a la muerte de su función trascendental", al menos para los gobernantes filósofos, quienes viven en la verdad y no necesitan ser liberados por la muerte. Y la gente del común no necesita "ser reconciliada" con la muerte (Marcuse, 1972, p. 195). Esto solo sería necesario en las formas degeneradas del Estado, sobre todo en la tiranía, en el que la violencia está al servicio del "eros tiránico", de la negación de toda vida posible. Pero la ideología de la muerte solo se convierte en un instrumento de denominación con la doctrina cristiana de "la libertad e igualdad del hombre como hombre", que ha sido instrumentalizada para perpetuar instituciones esclavizadoras e injustas. La muerte es el castigo supremo por el pecado irredimible del ser humano. Todo dominio del hombre sobre el hombre, no importa la forma que tome, está religiosamente permitido.

La muerte y la resurrección del dios-héroe, antes símbolo de la periódica renovación de la naturaleza y del sacrificio racional, dirige ahora toda esperanza a una vida sobrenatural en el más allá... La muerte del hijo de Dios le concede una justificación definitiva a la muerte del hijo del hombre (Marcuse, 1972, p. 195).

La idea religiosa de culpa convierte a la muerte en algo socialmente irredimible, en algo que debe ser aceptado, incluso en sus formas más brutales, porque el ser humano es un ser bajo, bestial, un pecador irredimible. La complicidad con la muerte es complicidad “con el amo de la muerte: la polis, el estado, la naturaleza, o Dios” (Marcuse, 1972, p. 204). En la medida en que la muerte es interiorizada por el individuo como algo que no puede ser mitigado socialmente, se reprime la idea de “una lucha para superar la muerte” (Marcuse, 1972, p. 200). Para Marcuse:

la finitud en sí misma es un simple hecho biológico: el hecho de que la vida orgánica del individuo no continúa, de que envejece y perece, pero esa constitución biológica del ser humano no debe ser una fuente inagotable de angustia (Marcuse, 1972, p. 200).

“Una vida sin angustia” (Marcuse, 1972, p. 197), la definición de Marcuse para la felicidad, únicamente podría empezar a realizarse en una sociedad en que la vida, la salud y la muerte de las personas, deje de ser un negocio y se comience a aceptar que la finitud no es la paga por un pecado original cometido contra una instancia superior. Poder vivir sin angustias materiales y psíquicas, sin afanes materiales y deformaciones psíquicas que me impulsan a odiar la existencia propia y ajena, es lo que abre el horizonte utópico de Marcuse.

Para terminar, quiero citar la frase con la que acaba el último capítulo de *Eros y civilización*.

El hombre puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de la miseria y el olvido. Después de una vida plena puede aceptar para sí mismo el morir —en un momento elegido por él mismo—. Pero ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y

la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, lo que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión (Marcuse, 1995, p. 218).

Esta idea, central en todos los pensadores de la Teoría Crítica, no es una invitación a la resignación, sino al contrario, la reflexión sobre la finitud podría ser un estímulo para luchar por una existencia sin culpa y sin angustia. Esto exige que se quiera “abandonar una vida de falsedad, una vida que traiciona no solamente los sueños de la infancia sino también las esperanzas y promesas maduras del hombre”. Frente a esto, Marcuse invita a la protesta, la protesta de los que carecen de poder, de los sometidos y dominados, de los maltratados y marginalizados. Pero la ausencia de protesta sirve para perdonar “a quienes distribuyen la muerte... Y la impotencia de la protesta perpetúa el poder temido y odiado” (Marcuse, 1995, p. 131).

Referencias

- Bauer, O. & Marcuse, H. (1972). *Fascismo y capitalismo. Teorías sobre los orígenes sociales y la función del fascismo*. Ediciones Martínez Roca.
- Horkheimer, M. (1986). *Ocaso*. Editorial Anthropos.
- Marcuse, H. (1967). *Cultura y sociedad*. Editorial Sur.
- Marcuse, H. (1972). *Ensayos sobre política y cultura*. Editorial Ariel.
- Marcuse, H. (1995). *Eros y civilización*. Editorial Ariel.

La voz de la carne

Sobre el hedonismo en Epicuro y Marcuse

Jairo Escobar Moncada†

La exhortación 33 de las *sententiae vaticanae* de Epicuro dice que la voz de la carne (*sarkós phônê*) desea no tener hambre, ni sed, ni frío, pues quien consigue esto o espera conseguirlo, puede competir en felicidad (Eudaimonía) con Zeus.

Según Claudio Eliano (2006), “Epicuro... decía que, con pan y agua, estaba dispuesto a rivalizar con el mismo Zeus en felicidad” (p. 138).

Estos dos fragmentos, que aún son citables, son la base para este ensayo de diálogo entre Epicuro y Marcuse. Lo que está en juego es la relación de la persona encarnada con el mundo y con un mundo posiblemente justo. Pienso que cada pensador tiene esto en su mira filosófica, pero cada uno de diferente manera. Sobra decir, como se verá, que leeré a Epicuro con los ojos de Marcuse y no al revés, sin olvidar que sin Epicuro el jardín utópico de Marcuse sería vacío. Leerlos recíprocamente consiste en salvar lo mejor de los dos, cuyo centro es la defensa del placer como

† Este texto fue elaborado por Jairo Escobar Moncada aproximadamente en el año 2011. La versión que aquí publicamos ha sido tomada del archivo personal del autor. Agradecemos a Mateo Escobar García por el permiso para publicar aquí el trabajo de su padre (*N. de los Ed.*)

forma de vivir encarnadamente el mundo o, mejor, el aspecto material del placer, como se ve en la cita de Eliano.

Ahora quiero hacer una breve caracterización del materialismo en general. Ciertamente existen amplias diferencias entre el materialismo de Leucipo, Demócrito y Epicuro con el de pensadores como Holbach, Helvetius, Feuerbach o Marx, para no hablar de los neurofilósofos modernos. El materialismo puede tener un aspecto tosco, vulgar, representado en la *Diamat* fundamentalista de Stalin, o los que establecen la materia como un principio metafísico, o un aspecto noble como en el riente Demócrito o en el sobrio Epicuro o en los melancólicos frankfurtianos y, me permitiría añadir, en el naturalismo de un Merleau-Ponty, Waldenfels, Foucault, Wittgenstein, Tugendhat o Hacker. Más que tomar una unidad sistemática lo que los vincula es, para decirlo con Adorno, un cierto "aroma". La palabra es acertada, pues ella misma recuerda "cualidades fisiológicas sensitivas de las que no se puede prescindir cuando se quiere intentar captar lo específico que conviene a todos los conceptos del materialismo" (Adorno, 1977, p. 127), que ya está presente en Epicuro.

Este aroma, para empezar, inicia destacando nuestro anclaje corporal en el mundo. Nada hay, sea gnoseológica, ética o estéticamente que no esté mediado o entrelazado ineludiblemente con el cuerpo. No existe ni sucede nada entre el cielo y la tierra que no tenga o pueda tener relación con el punto cero de orientación mundana y que se expresa con la frase "yo estoy ahora aquí" y este punto es impensable sin el cuerpo. Vinculado con esto, y más importante aún, es el rechazo del dualismo platónico-cristiano entre cuerpo y alma que Epicuro expresa diciendo que el alma es un cuerpo de átomos finísimos dispersos en nuestro cuerpo. Ciertamente esto no es compartido por materialistas posteriores, pero el alma no

es un habitante de paso por el cuerpo, sino que es una entidad sensible como el cuerpo mismo, que nace y perece con él y lo que se llama alma es ante todo, nuestra capacidad de pensar y juzgar (Epicuro, 2008, pp. 24-26).

La carne no es algo secundario sino el lugar de toda dignidad humana posible. La carne nos recuerda nuestra pertenencia a la naturaleza, nuestra fragilidad y finitud. Toda experiencia, incluso las espirituales, tienen el carácter de lo corporal, lo carnal. Las dimensiones de placer y dolor le dan su color y aroma a toda experiencia espiritual.

La consciencia desgraciada no es una obcecada vanidad del espíritu, sino inherente a este, la única auténtica dignidad que recibió al separarse del cuerpo. Lo recuerda, negativamente, en su aspecto corporal; solo el hecho de ser capaz de ello le procura alguna esperanza (Adorno, 2005, p. 191).

En otras palabras, el dolor no es solo una sensación corporal, sino memoria de nuestra pertenencia a la carne. Su voz, inicialmente dice que no se debe padecer hambre, sed o frío. El materialismo recuerda los momentos de placer y dolor en la teoría del conocimiento y este tiene su *telos*, principalmente, en la supresión del dolor causado por la injusticia social y las opiniones vacías (Epicuro, 2008, p. 80), sobre todo las relacionadas con la muerte y los dioses y la felicidad. En este sentido, el materialismo no es adorador de la muerte propia de culturas heroicas y que propagan el culto de la muerte. Antes bien, pretenden minimizar o suprimir el miedo a la muerte apelando a la naturalidad del suceso o con argumentos que muestran el carácter poco lesivo de la muerte. El potencial crítico frente a la muerte reside en señalar que una sociedad verdaderamente humana sería una que permitiera morir dignamente a los seres humanos: saciados del gozo y del placer de haber vivido bien, sin angustias, ni miedos

innecesarios, y rodeados por los seres amados y sin temores por el futuro de las personas amadas que se dejan.

Por último, el materialismo tiene un rasgo desenmascarador y desmitificador. No traga enteramente las apariencias ofrecidas por los poderes de turno. Trata de ver detrás de la fachada, se comporta críticamente al mirar y juzgar con escepticismo lo dicho y hecho. Busca aclarar y establecer mejores distinciones conceptuales o destruir las ilusiones e ídolos del día y evita caer en recetas generales para la vida humana, sobre todo, las recetas que pretenden ocultar las raíces sociales reales de los males y antagonismos humanos.

Ahora quiero comentar algunos momentos de la filosofía de Epicuro que me permitirán mostrar más adelante a un Marcuse *reloaded*, recargado, para utilizar una expresión de Wolfgang Bock (2006). El ensayo de Marcuse de 1938, "A propósito de la crítica del hedonismo" repiensa el potencial crítico y transgresor del concepto de placer y destaca el punto débil del hedonismo antiguo, sobre todo la separación entre razón y placer, en especial del cirenaico y el epicúreo. El cirenaico acepta acríticamente las necesidades dadas y no diferencia, con gesto de protesta, "no solo entre los placeres particulares, sino tampoco entre los individuos que los gozan" (Marcuse, 1969, p. 99). Se adapta indiscriminadamente a las circunstancias del mundo y a los placeres que ofrece. El epicúreo diferencia mejor, pero acaba "mutilando el placer" pues no hay plena entrega al gozo en las relaciones con las cosas y las personas (Marcuse, 1969, p. 104). El límite de ambos consiste en que consideran el interés y placer particulares como el interés verdadero y general. Lo criticable en ambos no es su búsqueda del placer, sino su "concepción abstracta del aspecto subjetivo de la felicidad, en su incapacidad para distinguir entre las necesidades e

intereses verdaderos y los falsos, entre el verdadero y el falso placer” (Marcuse, 1969, p. 103). Sobre esto volveré más tarde, pero baste pensar, sin entrar en detalles, que ya Marcuse piensa en los placeres sádicos de perseguir y desplazar a otros –Estados totalitarios, democracias totalitarias–.

Para mi siguiente exposición tomaré como guía la Carta a Meneceno, la cual divido, orientándome por Held, en tres partes: 1) de 122 a la primera frase de 124 que expresa su teología; 2) hasta 132, que es la parte principal y cuyos temas son los deseos y la muerte; 3) desde 133 hasta el final, en la cual invita a Meneceno a practicar lo dicho, a no venerar ciegamente el destino (*heimarmene*) y a desconfiar de los mitos sobre los dioses (Held, 1985).

La invitación de Epicuro es a vivir bien y bellamente (*kalos zen*), que se expresa en el ideal de una vida autárquica, esto es, libre de la necesidad, de penuria e indignación, de la dependencia de lo externo y en la medida de lo posible, de la ciudad. El ideal de autarquía es plenamente encarnado por los dioses, son seres incorruptibles y dichosos y debemos pensarlos con atributos que preserven su incorruptibilidad y dicha. Ante todo hay que evitar las nociones (*prolepsis*) que tiene la muchedumbre sobre ellos: que son envidiosos, o que se preocupan de nuestros asuntos o se dejan comprar con sacrificios o de que seremos castigados después de la muerte. Concepciones erróneas sobre ellos son causa de perturbaciones y dolor y la generación y multiplicación innecesaria de perturbaciones, temores, angustias, es algo que debe evitar el sabio epicúreo, cuya “motivación principal es la eliminación de la evidente y observable infelicidad humana” (Lozano, 2011).

Pero ¿cómo saber cuáles opiniones y creencias son falsas? Aquí Epicuro introduce el argumento de la cuna que consistiría en hacer el ejercicio mental de retornar a los deseos de la infancia, libre del influjo deformador de la civilización. En qué medida sea esto posible es discutible, pero quizá sea válido como recuerdo de aquellos momentos felices de la infancia en los cuales se vivió gozosamente libre de deseos de poder, de acumulaciones de riquezas y, con suerte, del temor de morir o ser castigado *post-mortem*. Pero en la cuna solo queremos satisfacer nuestras necesidades básicas y necesarias, y no creo que esto sea un buen modelo de vida buena o, si se quiere, es un buen comienzo pero no suficiente, como lo sabe cada uno por experiencia propia.

El concepto de autarquía es utilizado por Platón y Aristóteles para significar una vida carente de toda necesidad, que solo encarnan los dioses, pero aplicada a la *praxis* de la vida buena humana es usarlo, como quizá lo hace Epicuro, fuera del contexto en el cual tiene sentido. La voz de la carne humana no pide lo mismo que la voz de la carne de los dioses. La carne humana está sometida al vaivén de los deseos y necesidades, que una vez satisfechas vuelven a renacer nuevamente. La necesidad, como lo sabía Platón, permea toda la experiencia corporal humana del mundo y ella solo puede ser satisfecha dentro de la *polis*.

Muchas veces se ha dicho que el individuo epicúreo es alguien despolitizado y, este es un punto central de la crítica de Marcuse, le falta, si se quiere, una política de los deseos y los placeres, sobre lo cual volveré luego. Pero aquí no está solo Epicuro: es un rasgo de toda la época helenística, la insistencia en un individualismo excesivo que condujo a una privatización de los valores y formas de comportarse, y lo que se echa de menos es una reflexión

sobre este aislamiento, sobre sus causas y las posibles maneras de superarlo. Es como si la altura alcanzada en las filosofías de Platón y Aristóteles hubiera sido recortada en una dimensión esencial a la vida humana: la reflexión política y social.

En Platón y Aristóteles el *logos* filosófico tiene, por así decirlo, dos horizontes de reflexión: el horizonte abierto por la *physis* y el horizonte de la *polis*. De esto es consciente Platón al comienzo del *Timeo*, que es su texto *peri physeos*, e igualmente Aristóteles. El *Timeo* comienza con una reflexión sobre la mejor ciudad posible en medio de la naturaleza. La ciudad es en la naturaleza, aunque su causa no sea la naturaleza sino el *logos*, a lo cual apela también Aristóteles en *Política*, y que me gusta traducir, con Tugendhat, como lenguaje proposicional, en el cual nos damos mutuamente cuenta y razón en el diálogo y nos reconocemos en nuestra libertad.

Lo propio del *logos* filosófico, desde su nacimiento, en los presocráticos, es ser pensamiento en relación o pensamiento de la relación (*Verhältnisdenken*), como lo afirma Held, y más precisamente de una doble relación. Nuestra experiencia corporal de la naturaleza o, si se quiere, la manera como experimentamos carnalmente la naturaleza se expresa en dualidades: nacer y morir, noche y día, salud y enfermedad, placer y dolor, alegría y tristeza. El *logos* filosófico consiste en dar cuenta de ello. La experiencia corporal de la naturaleza se manifiesta en los estados corporales cambiantes de natalidad y mortalidad. “La periodicidad de la *physis* es experimentada como el cambio entre estados de encontrarse anímicamente (*Befindlichkeiten*)”, a saber, nacer, encontrarse bien, tener buen ánimo, por un lado, y aquellos estados en los que sentimos el paso de nuestra mortalidad, enfermedad, privaciones, agotamiento, malestar, o presión. La vida

ánimica oscila siempre entre estados polares, en la cual un estado está preñado siempre de su opuesto.

Pero estas formas anímicas de encontrarse en el mundo no son meramente físicas, no son solo expresión de la relación del cuerpo con la naturaleza, del enraizamiento humano de la naturaleza por virtud del cuerpo, sino también expresión de la manera como habitamos en la ciudad. El cuerpo es, con Waldenfels, un punto de giro entre causalidad natural y sentido, entre la naturaleza y la cultura (Waldenfels, 1999, 2009). El cuerpo no se puede asignar inequívocamente a un solo ámbito, sino que ambos momentos están entrelazados en la experiencia corporal. En otras palabras, la primera relación, entre cuerpo y naturaleza, se duplica en el sentido de que esta relación está en relación ineludible con la vida política en común y esta remite necesariamente, a su vez, a la relación con la naturaleza (Held, 1985, p. 84). Tarea de la filosofía sería pensar ambas relaciones a la vez. No otra cosa significa *logos*: pensar relaciones, sea entre cosas, palabras o eventos.

Considero importante recordar esto porque en Epicuro un aspecto de esta doble relación es negado o subdeterminado. El estar en el mundo que tiene dos polos, el natural y el político social, y el entrelazamiento mutuo entre los dos, parece reducirse a uno de ellos, a la voz de la carne en la cuna que pareciera ser lo auténticamente natural, pero se olvida que esta voz, ya desde el nacimiento, está entrelazada con la voz del hogar, de la aldea, de la *polis*. Ciertamente sería falso afirmar que el horizonte político no aparece en el hedonismo de Epicuro (2008), y de ello dan cuenta algunas máximas capitales (pp. 73-74), pero este parece ajeno a lo dado por naturaleza. El ciclo de lo natural, nacimiento y muerte, necesidad y saciedad, vida y muerte, amanecer y anochecer está

mediado por las relaciones sociales y de poder y es imposible experimentarlos libres de ellas.

Algo de esta reducción se muestra en su discusión de la muerte que es reducida a un proceso físico-sensible. Si la muerte es aniquilación esta no debe ser temida pues la muerte no afecta al ser vivo. Vivir es sentir, y todo lo bueno y lo malo se vive en las sensaciones y afecciones que se padecen. Mientras se está vivo la muerte no afecta al viviente pues de lo contrario estaría muerto, y ya muerto no puede sentir nada. Resumiendo, cuando estamos vivos la muerte no está presente y cuando ella está presente, nosotros no estamos (Epicuro, 2008, p. 59). En ningún caso la muerte produce dolor que es considerado malo y temerle es por ello producto de malos juicios. Y esto puede consolar, como el saber que pasaron infinitos años sin existir y que, ya muertos, pasaran infinitos años también sin vivir, de acuerdo con Lucrecio.

Pero se olvida algo: el otro significado de la palabra "muerte": el proceso de morir, el tránsito al estado de estar muerto, esto es, el morir. El proceso de morir no es lo mismo que estar muerto. Muertos no se padece absolutamente nada, pero quien teme es quien está vivo, y estar vivos es, además, temer muchas otras cosas que la misma muerte. Epicuro da cuenta de la muerte en su aspecto físico, pero no del proceso de morir que está permanentemente presente en la vida. Esto lo sabe Epicuro al afirmar que contra todo podemos protegernos, menos contra la muerte y por ella somos como una ciudad sin murallas (Epicuro, 2013, p. 84). Y permanentemente somos una ciudad sin murallas: lo sabe el desplazado, el perseguido, el torturado, el amenazado. Esta clase de miedos no pueden enfrentarse pensando solamente en que hubo miles de años en los que no se existió o pensó en que la muerte no está presente mientras vivo. Es siempre, en

cualquier caso, una amenaza latente. Morir no es simplemente morir. Aquí la voz de la carne, que siempre quiere vivir, eterno placer, no puede decir nada que ayude a paliar el miedo, pues esa voz debe venir siempre del mundo social: en primer lugar, suprimiendo el miedo de ser perseguido, amenazado, bombardeado. Epicuro empero ha señalado un camino: una sociedad humana digna es una donde cada uno ha perdido el temor de morir o, al menos, ha aprendido a lidiar con él y sin amenaza de muerte y ha vivido una vida plena de gozo y digna de repetirse, una vida buena y lograda.

Para ello, para una vida buena y lograda, es necesario que el placer sea una constituyente esencial de la existencia. Como seres carnales y sensibles, el placer parece ser el único bien de la existencia. Cada ser vivo capta o percibe inmediatamente que el placer es bueno y que el dolor es malo, que debería vivirse buscando el placer y evitando el dolor. Esto se sabe desde la cuna. Pero el crecimiento complica las cosas ya que se empieza a tener creencias, conscientes o no, sobre los objetos oscuros del deseo, como diría Buñuel, y, este, el deseo, como se sabe, no sabe muchas cosas, pero nosotros sabemos que sus objetos de satisfacción no están libres de nuestra historia personal en una determinada sociedad familiar y política. La felicidad es ciertamente el más alto bien, dice Epicuro con Platón y Aristóteles, pero, a diferencia de ellos, identifica placer y felicidad y esto despierta la pregunta por los bienes que podrían contribuir a la configuración de una vida buena y feliz. Y aquí es donde salta la liebre epicúrea, o mejor, el "hedonismo negativo" de Epicuro, como lo llama Marcuse, pues lo buscado no es tanto el placer como la evitación del dolor. La división de los deseos que establece, siguiendo el Platón del *Filebo* y variándolo, da cuenta de este hedonismo negativo. Dicha división o taxonomía establece tres tipos de deseos: 1) los

naturales y necesarios; 2) los naturales pero no necesarios y 3) ni los naturales ni necesarios, los deseos llamados deseos vanos o vacuos, que deben ser evitados a toda costa. Esta tensión es a su vez una escala jerárquica de modo que la vida anímica debe regirse por ella (Held, 1985).

De acuerdo con esta escala, la vida buena consistiría primeramente en limitarse a los placeres que surgen de la satisfacción de las necesidades primarias: hambre, sed, vivienda, etc., y esta limitación significa desconocer la dinámica que estos deseos adquieren o pueden adquirir dentro de la *polis*. Esta dinámica, la posibilidad de ser modificados y ampliados *ad libitum*, la vio mejor Platón en la *República* (VII-VIII). Lo supuestamente natural y necesario acaba siendo tomado y transformado por la sociedad, por la dinámica cultural, como lo ha mostrado hasta la saciedad el consumismo moderno. Esto no quiere decir que hablar de necesidades naturales y necesarias sea equivocado; la equivocación reside en creer, para decirlo con Held (1985, p. 108), que el establecimiento de una escala de consumo es suficiente para controlar la dinámica del deseo y de los placeres que se desencadenan desde la primera satisfacción y que es posible reducir la dinámica del deseo a lo estrictamente natural y necesario.

Ya la segunda clase de la lista muestra lo contrario, que puede haber placeres naturales pero no necesarios. La escala es muestra de un pensamiento profundamente despolitizado, que olvida pensar el deseo natural y necesario por una de sus dimensiones esenciales: su posible transformación y manipulación social y política (Held, 1985, p. 108). Esta despolitización se muestra también en el abandono de una noción de placer más adecuada a la acción humana. La idea aristotélica de que la *hedoné* es acompañante de las acciones realizadas virtuosamente, por ejemplo, los actos generosos para

ayudar a un amigo. Esta dimensión del placer de hacer algo es desconocida por Epicuro, justamente por su poca atención a la dimensión social y política de la *praxis* humana (Held, 1985, pp. 99, 105).

Algo similar puede decirse de la distinción entre placeres cinéticos y catastemáticos, entre placeres móviles y estables, entre el placer de satisfacer un deseo, por ejemplo, comiendo algo, y el placer sentido por estar saciado, de no necesitar nada más, al menos por el momento. Entre ambos hay una dinámica o dialéctica que Epicuro no piensa a fondo. Veamos esto más detenidamente.

Aquí no puedo dejar de mencionar una reflexión fenomenológica, más exactamente de Held, sobre el placer catastemático. Apoyándose en Mewaldt y Steckel, Held muestra que Epicuro abre aquí un nuevo camino, a saber, el de la sensación no intencional, esto es, dicho con Heidegger, del temple de ánimo que abre el mundo. Para Steckel, Epicuro puede considerarse el descubridor de los temples de ánimo y del estar templado de una determinada manera que permite abrir el mundo y en relación con él de una manera no intencional, esto es, libre de la tensión de tener que calmar el dolor de una carencia y la necesidad sentida.

Para este "*hedoné catastemático*" Epicuro ha encontrado una palabra adecuada, la palabra *galéne*, la tranquilidad del mar, en la cual se expresa la negatividad de la *aponía*, en la que las "olas" inquietantes del deseo han encontrado su calma. En esta amplia mirada a la superficie marina "se percibe la constitución no intencional del temple de ánimo, la apertura del espacio vital mundano como un todo", en el cual podemos saborear brevemente el gozo de vivir (Held, 1985, pp. 114-115). Esto lo expresa claramente

Nietzsche quien le dio clara expresión al temple de la *galéne* en *La gaya scienza*:

veo sus ojos mirar hacia un amplio mar plateado, sobre acantilados en los que se posa el sol. Mientras que los animales pequeños y grandes juegan en su luz, seguros y tranquilos, como esta misma luz y esta misma mirada. Una felicidad así solo puede ser inventada por un hombre que sufre continuamente, la felicidad de un ojo para el que el mar de la existencia se ha calmado, y que ahora ya no se da por satisfecho mirando su superficie y la multicolor, delicada, estremecida piel del mar: nunca existió antes voluptuosidad tan modesta (Nietzsche, 2001, pp. 136-137).

Pero la *galéne*, como bien dice Held contra Epicuro, no se puede pensar exclusivamente con los conceptos de placer y dolor o como un estado neutral de carencia de dolor, de *aponía* y *ataraxia*, que son los focos de la *galéne* (Held, 1985, pp. 116-117). Lo que olvida Epicuro, y los epicúreos, es que tal forma de estar-en-el mundo no es algo permanente pues “es un conocimiento trivial el hecho de que todos los temples de ánimo son estados que están amenazados de manera esencial por el cambio y ciertamente por un temple de ánimo contrario” (Held, 1985, p. 119), esto es, están afectados por el tiempo y la mortalidad. En otras palabras, los estados de *aponía* y *ataraxia* no pueden pretender tener un carácter permanente y estático. Afirmar lo contrario, para decirlo con Held de nuevo, es muestra de que se piensa muy poco en la dimensión política de los temples de ánimo, crítica que con razón Held repite contra Heidegger. Y que ya vio Marcuse. En otras palabras, la relación entre placer cinético y catastemático tiene una dimensión cultural y política que no es pensada a fondo por Epicuro.

Pero esta reflexión fenomenológica creo que, a su vez, debe ser radicalizada, mostrando la manera como los

temples de ánimo son formas de estar en el mundo, que están teñidas por las formas de producción y consumo en el mundo moderno y con esto vuelvo a Marcuse y entro en el final de este ensayo.

Anteriormente mencioné que el ensayo de Marcuse tiene su centro en la relación antagónica, irreconciliable hasta ahora, entre racionalidad y eudaimonia, entre razón y felicidad. Su lectura del hedonismo antiguo le sirve para trazar una tensión entre momentos no realizados aún del pensamiento hedonista en particular y de la razón en general, la cuenta histórica no saldada aún, y menos en el estado actual del mundo. Su actualización del hedonismo es usada para criticar radicalmente “las antagónicas relaciones fundamentales de la sociedad de mercancías” (Bock, 2006), por un lado, y, por el otro, destacar ciertas insuficiencias conceptuales del hedonismo antiguo y, a su vez, sus momentos fuertes, que no deben ser olvidados y que deben ser repensados en la sociedad de consumo actual, si la razón crítica no ha de tornarse vana y vacía. La fortaleza del hedonismo reside en que no oculta la separación entre placer y verdad, entre la felicidad y las relaciones esenciales entre los individuos que, bajo el dominio del principio de cambio, están teñidas de dolor, desconocimiento del otro, menosprecio, esto es, impiden la realización de la felicidad. Madurar significa, entre otras cosas, desarrollar la capacidad de conocer “las estructuras de la realidad en la que se vive” (Marcuse, 1969, p. 101), y tal conocimiento no hace ciertamente feliz porque muestra que tales estructuras no funcionan por mor de la felicidad de las personas, sino por mor del principio de utilidad realizado a través del intercambio de mercancías, pero la carencia de tal conocimiento hace caer a la persona más abiertamente en relaciones cosificadas. Así como para Epicuro el desconocimiento de la naturaleza genera perturbaciones en el alma e infelicidad, para Marcuse

negarse a conocer las estructuras cosificadas y alienantes de la sociedad, hacen más infelices nuestras relaciones de amistad y amor, pues aceptamos ciegamente las fuerzas sociales que las pueden menoscabar.

El hedonismo pensado a fondo, según Marcuse (1969), “no es utilizable como ideología y de ninguna manera puede ser aplicado para justificar un orden que esté vinculado a la opresión de la libertad y al sacrificio del individuo” (p. 102). El hedonismo pide la felicidad de todos y el progreso consistiría estrictamente en esto, pero hablar de la felicidad general “separada de la felicidad de los individuos es una frase sin sentido” (Marcuse, 1969, p. 102). La felicidad concreta de cada individuo es el núcleo fuerte del hedonismo, sin la cual sería impensable la reconciliación entre lo particular y lo universal, entre razón y placer. Epicuro vislumbro algo de esto; para quien “la razón se convierte en placer, o el placer se vuelve racional” (Marcuse, 1969, p. 105), estaría por su ideal de sabio, ideal que debería ser generalizado, el ideal de reconciliar conocimiento y placer, razón y felicidad. En la antigüedad estaba impedido y limitado por las relaciones de esclavitud, que hacían de trabajo y felicidad dos ámbitos separados. En la modernidad la separación es más sutil, pero quizás más radical, al limitarse la felicidad a la esfera del consumo “que aparece separada del proceso de producción” y que refuerza “la particularidad y subjetividad de la felicidad en una sociedad en la que no se da una unidad racional entre el proceso de producción y el de consumo, entre el trabajo y el que goza de sus productos” (Marcuse, 1969, p. 106).

El desaforado y compulsivo consumismo, de la mano de la industria cultural y la publicidad modernas, ha multiplicado las necesidades, los deseos, las carencias, infinitamente, a la vez que excluye cada vez más personas

del acceso a la satisfacción de las mismas. El placer —o sus simulacros— son objeto del negocio. No hay placer que no esté marcado por el principio de mercancía. Esto hace actual la pregunta, ya formulada por Platón y Aristóteles, sobre la verdad y la falsedad de los deseos y las necesidades, y hace más intrincada y compleja la relación entre conocimiento y felicidad, entre virtud y placer. Esto no era ajeno a Epicuro (2008), quien dice que “a todos los deseos hay que preguntarles lo siguiente: ¿qué me sucederá si se cumple lo que el deseo persigue? ¿Y si no se cumple?” (p. 85). La pregunta, entendida correctamente, interroga por la objetividad de la felicidad, que no es meramente una sensación subjetiva, sino que la realización de la felicidad, de una vida libre de temores y angustias, de dolores innecesarios, empezando por los que más pide calmar la voz de la carne, están mediados por las estructuras objetivas de la sociedad, que reconcilian “la felicidad particular con la desgracia general” (Marcuse, 1969, p. 103).

Por otro lado, Marcuse preserva del idealismo alemán el principio de libertad, que es condición esencial de la felicidad, la cual, “en tanto realización de todas las posibilidades del individuo, presupone la libertad. En el fondo ella misma es libertad: por definición, libertad y felicidad se presentan como la misma cosa” (Marcuse, 1969, pp. 111-112). Pero la realización de ambas presupone que cada individuo conozca su verdadero interés: “que el proceso vital de la sociedad esté administrado de una manera tal que pueda conciliarse la libertad de los individuos con la conservación del todo, sobre la base de las condiciones históricas y naturales objetivamente dadas” (Marcuse, 1969, p. 122).

Por esto, para Marcuse (1969) “la verdad del hedonismo estaría en su superación en un nuevo principio de

organización social, no en otro principio filosófico” (p. 107). La voz que Epicuro le dio a la carne humana y a su relación con el mundo sigue siendo actual, y escucharla, entre cosas, implicaría que su concepto de *philia* o, si se quiere, de solidaridad, se universalice de manera tal que nadie, para comenzar, carezca de lo necesario para vivir y poder llevar una vida humana digna, en la que conocimiento y placer, razón y felicidad, no constituyan ámbitos abismalmente separados de nuestra existencia. Si el gozo, como dice Marcuse (1969), “se da en el comportamiento con respecto a las cosas y los hombres” (p. 114), que hoy en día está teñido por el principio de mercancía, actualizar a Epicuro consistiría en repensar nuestro comportamiento compulsivo de consumo en el conocimiento de que la felicidad no reside en multiplicar infinitamente los bienes, sino en disfrutar de lo que se tiene, siempre y cuando se pueda tener pan de cebada y agua y se pueda vivir libre de la angustia de ser perseguido, desplazado y menospreciado.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1977). *Terminología filosófica. Tomo II*. Taurus Ediciones.
- Adorno, Th. W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Ediciones Akal.
- Bock, W. (2006). *Marcuse reloaded? Herbert Marcuse, der Stil, die Politik und die Kulturkritik. Zur Aktualität von Herbert Marcuse* [Manuscrito].
- Claudio Eliano (2006). *Historias curiosas*. Editorial Gredos.
- Epicuro. (2008). *Obras*. Editorial Tecnos.
- Epicuro. (2013). Fragmentos y testimonios escogidos. Epicuro, et al. *Filosofía para la felicidad*. Errata naturae editores, 78-92.

- Held, K. (1985). Entpolitisierte Verwirklichung des Glücks. Epikurs Brief an Menoikeus. Engehardt, P. (Hg.). *Glück und geglücktes Leben*. Matthias-Grünewald-Verlag, 77-127.
- Lozano, A. (2011). *Sobre la filosofía como terapia en el epicureismo*. Ponencia en las Jornadas de filosofía antigua. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquía.
- Marcuse, H. (1969). A propósito de la crítica al hedonismo. *Cultura y sociedad*. Editorial Sur.
- Nietzsche, F. (2001). *La ciencia jovial. [La gaya scienza]*. Biblioteca Nueva.
- Platón. (1988). *República*. Editorial Gredos.
- Waldenfels, B. (1999). *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2009). *Ortverschiebungen. Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Suhrkamp.

Por una estética de la formación

Marcuse y la subjetividad rebelde

Anita Gramigna¹

El objetivo de este texto es proponer una hermenéutica de algunas categorías desde un punto de vista educativo. Creemos que la investigación crítica de Marcuse también puede representar una herramienta de autoformación para la generación joven actual, para iniciar un camino hacia la “liberación”, donde las dimensiones estética y política se entrelazan. La estética tiene un peso determinante para la formación del sujeto frente a la opresión de una estructura socioeconómica, cada vez más un símbolo de crisis imparable y precariedad total. La estética, en la visión de Marcuse, enseña a no entregarse a la *objetividad del mal* y a colocarse, a través de la creatividad, siempre en oposición al más fuerte porque “otro mundo es posible”. La alternativa se construye a través de una sensibilidad transformadora de las formas de pensar y actuar; una sensibilidad abierta a la esperanza y a un concepto de trascendencia que representa el verdadero punto de apoyo de la “diferencia cualitativa”. Para ello utilizo un sistema epistemológico-hermenéutico y una metodología de análisis cualitativo.

¹ Este texto se publicó con el título “Per un'estetica della formazione: Marcuse e la soggettività ribelle” en: *Formazione & Insegnamento* XX(3), 2022, pp. 46-54 (N. de los T.)

1. El triste eclipse de la democracia

No es una crisis de nostalgia lo que me empuja a reconsiderar el pensamiento de Marcuse a la luz del confuso horizonte del presente. Al fin y al cabo sería arriesgado atribuírmelo a mí desde que estaba en la escuela primaria en 1968. Su análisis crítico de las formas injustas de poder, incluso en sociedades democráticas, y tan penetrantes como para reducir al hombre a la “unidimensionalidad” (Marcuse, 1967a), despertó el entusiasmo de los manifestantes estudiantiles, hace más de medio siglo, que pretendían salir de una pasividad degradante y comenzar a comprender la tendencia coercitiva del sistema de vida en el que habían crecido. El filósofo judío alemán, que había optado por quedarse en Estados Unidos tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, a diferencia de otros estudiosos de la Escuela de Frankfurt, centra su investigación en el mundo de la opulencia, descubriendo que en realidad tiende a transformarse en un mundo de despilfarro. Pero para que esto se convierta en una máquina de enriquecimiento estable para unos pocos, debe ser capaz de construir elementos sólidos de control, coerción, conformismo de masas, haciéndose pasar por la libertad del consumidor-productor. El liberalismo, aún en los casos de mayor atención al tema de las libertades individuales, no ha logrado salir de la ambigüedad de la acción desmedida, egoísta y egocéntrica, que siempre termina satisfaciendo las necesidades del más fuerte, el más agresivo, descuidado de las tensiones simpáticas y lejos de cualquier sentimiento de compasión.

El caso es que no puede haber libertad sin *liberación*, como veremos mejor más adelante, y esta última no puede hacerse efectiva si no se analizan con ojo crítico incluso principios que pueden parecer indiscutibles, como la tolerancia o el pluralismo. La liberación implica la toma de conciencia de un estado de esclavitud, o servidumbre, que

cuando Marcuse escribió —durante la década de 1960— estaba en gran medida enmascarado por la creencia generalizada en un capitalismo progresista, capaz de esparcir el bienestar por todo el mundo. Hoy sabemos que ha logrado empobrecer a masas crecientes de población a lo largo de medio siglo, incluso en los países llamados “más avanzados”. El precio que se paga en términos de calidad de vida democrática es muy alto; pero no es nuestra intención deponer las armas y rendirnos ante el “enemigo”, de esta manera estaríamos traicionando la vocación a una apertura problemática con matices de utopía querida por nuestro autor. Por eso hemos preferido insertar el término eclipse en el título del apartado; con la esperanza de que el sol vuelva a dar efectividad a las prácticas democráticas, que no tienen sentido sin la participación de los ciudadanos, que solo pueden permanecer inertes si no cuentan con una experiencia de formación adecuada a su finalidad, a partir de la fase de vida juvenil.

Lo cierto es que en la era del capitalismo avanzado hemos asistido a una verdadera mutación antropológica provocada, en particular, por una integración entre comunicación e imagen, capaz de inducir deseos y necesidades crecientes hasta llegar a la actual obsesión por lo efímero, cuyos rastros Marcuse (1967b) ya había identificado en la década de 1950: “la gente vive en edificios de apartamentos y posee autos privados con los que no puede escapar a un mundo diferente. Tienes enormes refrigeradores llenos de alimentos congelados” (p. 133). Es pues imprescindible hacer una contrapartida radical que sepa volver a proponer valores ocultos, como la solidaridad, el amor a la belleza, el culto a la trascendencia, el ponerse a prueba en la soledad y el silencio, tan insólitos hoy. Pero todo esto no puede lograrse sin la conquista de un pensamiento crítico, que sea capaz

también de distinguirse por su “negatividad”, que hace referencia explícita a la *antítesis* de la dialéctica hegeliana en la revisión marxista, cuando se sostiene que los filósofos ya no pueden limitarse a interpretar el mundo, cada uno a su manera, pues es urgente transformarlo, como argumenta Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*.

Después de todo, Marcuse fue un estudioso atento del “joven” Marx, consultando ya a principios de la década de 1930 los citados y famosos *Manuscritos de economía y filosofía* recién publicados en 1927 por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, con notas inéditas. Es a través del joven “humanista” Marx que el filósofo berlinés hace suyo el tema de la alienación del trabajo contextualizándolo en la fase histórica del *establishment* como sistema total. Recurre a dos elementos característicos de la reflexión: la *represión excedente* y el *principio de desempeño*. En el primer caso quiere investigar “las restricciones que hacen necesario el poder social, o la dominación social” (Marcuse, 1967b, p. 79), que no deben confundirse con las “modificaciones de los instintos”, necesarias por la *represión necesaria* que hace posible la continuidad de la presencia humana en el mundo. En el segundo, una vez aclaradas las relaciones que regulan el “principio de realidad” freudiano, se destaca que este no se da de una vez por todas, tanto que la civilización industrial lo transforma para sus fines universalizando el trabajo y motivando el propósito según la noción de necesidad, o *Ananké* como Freud la definió con un término griego. Estas son las herramientas esenciales para comprender los desarrollos de la civilización represiva —*filogénesis*— y, en consecuencia, la existencia del individuo reprimido —*ontogénesis*—. Y, en este punto, emerge quizás el elemento más escandaloso desatado en su momento por la posición filosófica de nuestro autor: el cuestionamiento de la autonomía individual, una de las certezas ideológicas más sólidas de la modernidad. Su

punto de vista es claro: “el pasado determina el presente, ya que la humanidad aún no ha logrado dominar su propia historia” (Marcuse, 1967b, p. 78). Un tema excelente para la actualidad y un tema pedagógico indispensable, ya que no se trata solo de la “gran historia” de los acontecimientos de época, sino también de la historia personal, que debe ser investigada para comprobar cuán capaces somos de autonomía y cuán pasivos y anónimos somos cuando somos usuarios de bienes de consumo de diversa índole, incluida la vida misma.

Hasta ahora hemos mencionado sobre todo *Eros y civilización*, ya que nos parece la obra de mayor calado, pero es cierto que la notoriedad de Marcuse está ligada principalmente a *El hombre unidimensional*, que se convirtió en uno de los símbolos de la protesta estudiantil en la década de 1960 y de ese deseo de cambio radical que ya no parece animar a las jóvenes generaciones del mundo occidental. El libro, fechado en 1964, no es solo una profunda crítica al capitalismo sino también al comunismo soviético que, con su totalitarismo de partido-Estado, sentó las bases para la derrota de cualquier intento revolucionario. Sobre lo que deberíamos llamar la atención formativa, incluso en el presente, es precisamente sobre el modelo global unidimensional destinado a erradicar el potencial del pensamiento crítico y todo principio de oposición. Queríamos usar el adjetivo “global” para resaltar el gran engaño de una globalización que se suponía que representaba innovación económica y social, finalmente orientada hacia el bien común, y que resultó en un aumento de la pobreza, en la expansión inconmensurable de la brecha entre países ricos y países pobres. El autor denuncia la integración condescendiente de la clase obrera al sistema y capta potencialidades revolucionarias, aunque no organizadas, en los marginados de todo tipo, a quienes hemos llegado a

conocer bien ante la imparable ola de migraciones por causa del hambre.

Otro elemento de notable interés, y nunca suficientemente enfatizado, es la incompatibilidad real no solo entre la democracia y el socialismo real, sino también entre la democracia y el orden capitalista de la sociedad. Particularmente cerca de nuestros corazones está la evidencia de una racionalidad tecnocientífica, un verdadero punto de apoyo del control represivo, pero potencialmente una fuerza emancipatoria gracias a aquellos elementos de innovación que serían capaces de promover la liberación del trabajo humano. Heredero de Marx de la mejor manera posible, Marcuse subraya con fuerza la contradicción incurable entre la naturaleza social del trabajo y la naturaleza individual de la ganancia, que conduce a una búsqueda exagerada de la productividad. Sin embargo, se avecina el surgimiento de una dialéctica impensable: la tecnología de la automatización ya es capaz de liberar al sujeto humano del poder condicionante y represivo del trabajo, que impone al principio del placer el dato fastidioso de una práctica generadora de alienación. Humanizar el uso de la tecnología significa, en primer lugar, acortar el peso agobiante de la jornada laboral: “la reducción de esta jornada hasta el punto en que el puro tiempo de trabajo ya no bloquee el desarrollo humano, es la primera de las condiciones previas de la libertad” (Marcuse, 1967b, p. 178). Más allá de la vena consciente de la utopía, a nivel formativo nos interesa considerar que ese no es el camino tomado por el mundo occidental en el último medio siglo. El desarrollo del poder cognitivo de la cibernética y las tecnologías de la información no nos ha librado de la carga del trabajo, por el contrario ha producido desempleo y un aumento descontrolado de la precariedad: ¿hay conciencia de ello en las generaciones más jóvenes? Es difícil expresar una respuesta positiva,

sobre todo si se piensa en las formas de absorción que las tecnologías de la información digital y la telefonía móvil ejercen dentro de sus estructuras, hasta el punto de crear formas de dependencia patológica. Es en este camino del conformismo, de la ausencia de una visión crítica y dialéctica, que se llega al consentimiento incondicional del presente.

La auténtica liberación no pasa por la lucha de clases — la historia lo ha demostrado sin posibilidad de contradicción —, sino por la reafirmación de los derechos individuales como tensión hacia la felicidad. El fin de la intención progresista, y en cierto modo profética, de Marcuse, es el hombre como sujeto concreto, también artífice de una sociedad libre y, una vez más, incluso en esto se percibe como heredero de Marx: “el socialismo, el liberalismo, en su opinión, no tienden realmente a una civilización individualista” (Perlini, 1968). Claramente, el liberalismo es el modelo de referencia indiscutible de las contradicciones de la sociedad en la que aún vivimos: partiendo de un dominio sobre la naturaleza que acaba volviéndose contra nosotros y todo ser vivo, para llegar a una concepción de la paz que se mantiene con un recurso continuo a amenazas de guerra e intervenciones militares en nombre de la libertad. Las palabras del autor son inequívocas: “esta sociedad es obscena en el sentido de que produce y exhibe una cantidad sofocante de bienes, mientras priva a sus víctimas en el extranjero de las necesidades de la vida” (Marcuse, 1967b, p. 19).

Debe tenerse muy en cuenta que las “víctimas” nos son frecuentemente ocultadas o, por el contrario, se nos muestran en su miseria a través de los anuncios televisivos de las ONG humanitarias, que no consideramos menos obscenas aunque parezcan ser altruistas.

Pero, como es la democracia, y su ausencia, de lo que estamos hablando, Marcuse nos enseña a desconfiar del pluralismo, que es tranquilizador en la convicción de ser autónomo y casi feliz y, del mismo modo, engañoso. Y, ampliando la discusión, se puede argumentar que la propia política ha rendido sus armas a un aparato técnico-burocrático que administra nuestras vidas, sin ningún proyecto digno de ese nombre. De hecho, no hay necesidad de proyectos, y menos de estrategias: “la llamada economía de consumo y la política del capitalismo de equidad han creado una segunda naturaleza en el hombre, que lo liga libidinal y agresivamente a la forma de la mercancía” (Marcuse, 1969a, p. 23). ¿Se han preguntado alguna vez nuestros hijos sobre esta segunda naturaleza que los deja inertes ante el poder dominante y aun dominados por la libido y la agresión? ¿Debo considerarme pesimista? Ciertamente nuestro filósofo estaba al final de su trabajo frente a la unidimensionalidad existencial identificada y, continuando y viendo sus efectos, yo misma no puedo escapar a este sentimiento. Sin embargo, al final de la obra, cita una hermosa expresión de Walter Benjamin: “solo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza” (Benjamin, 2014). La frase perfila perfectamente la personalidad del autor – Benjamin –, más allá del valor ético y político que lo caracteriza, en un lugar preciso junto a este. Marcuse le rinde homenaje por haber sostenido la atemporalidad simbólica de la revolución, siempre presente en el horizonte humano en oposición a toda resignación y a todo escepticismo, que también afloraban a veces en la dura y convulsa experiencia de sus amigos de la Escuela de Frankfurt, en la que él se reconoció a sí mismo.

2. Liberación y estética

No cabe duda de que Marcuse vio con excesivo optimismo los movimientos estudiantiles de los años 60 y 70 del siglo

pasado, que sin embargo evidenciaban un malestar con el sistema y un deseo de cambio, por frágil y confuso que fuera. Marcuse (1968) –como se desprende de ciertos pasajes de *Critica della società repressiva*²– sabe que el movimiento estudiantil no era una “fuerza revolucionaria” y “ni siquiera una vanguardia”, sino que representaba un momento de “esperanza” para contrarrestar la dominación asfixiante del capitalismo. Se convirtió en el artífice de una educación política crítica hacia la cultura oficial, orientada a tomar conciencia de que el fascismo es una “figura esencial de nuestro tiempo”; no un “elemento accidental”, sino “la forma histórica de una máquina anónima de poder normalizador dentro de las propias democracias” (Peticari, 2002, p. 284).

Hoy esta conciencia falta en las nuevas generaciones, generalmente indiferentes a la violencia racial u homofóbica, poco proclives a dar un peso significativo a los problemas de los más débiles y, en esencia, egocéntricas incluso en tiempos de pandemia, hasta el punto de creer que les “roban” la juventud si no pueden tomar un aperitivo. ¿Estoy exagerando los términos del discurso? Tal vez, pero no veo en estos sujetos ninguna propensión a la *liberación*, mientras estén obsesionados con lo que consideran privación de la *libertad*, cuya causa siempre puede atribuirse a alguien que pone trabas frustrantes entre sus deseos.

Nuestro filósofo escribió: “la creación del sentimiento social de culpa es, en gran medida, resultado de la educación” (Marcuse, 1969b, p. 135) pero, paradójicamente, es ajeno a los estudiantes de hoy y el *establishment* quisiera trasladarlo a los profesores, pidiéndoles más, sobre todo en saber motivar. ¿Cuándo se

² Este es el título de un libro editado por Leonardo Distaso en italiano, donde recopila una serie de ensayos de Marcuse (*N. de los T.*)

encontrará el coraje de decir que si el alumno no quiere adquirir conocimientos, no hay un maestro excelente que se preocupe? Si el nivel de los que ingresan a la universidad fuera de octavo grado, sería oportuno abrir un debate serio sobre el significado del aprendizaje en nuestro tiempo en relación con el valor que le atribuye la Constitución.

Quizás, si viviera hoy, el filósofo berlinés se sentiría motivado a investigar la impresionante extensión de la ignorancia, que se oculta para dejar en una adormilada tranquilidad a niños, familias e instituciones; sin embargo, ya había señalado que “la *obsolescencia programada*, la anti-razón metódica, se convierte en una necesidad social” (Marcuse, 1968, p. 6)³. Es el procedimiento normal de una sociedad donde el *otro* no existe, en el sentido de lo diferente, y todo se adecua al rango de mercancía: la inmensa mayoría de los seres humanos son mercancías, son objetos para ser colocados en serie dentro de las casillas apropiadas, cuanto más estúpidos menos problemas crean. Por otro lado, está la cultura para unos pocos, la ciencia que no es en absoluto neutra y se orienta hacia fines muy específicos, que muchas veces tienen poco que ver con el bien común.

Si la rebelión hunde sus raíces “en la naturaleza misma del individuo” (Marcuse, 1969a, p. 17), en su instinto de vida, estamos hablando de otros individuos, o necesitamos profundizar para encontrar en ellos algunas huellas que puedan parecerse a una conciencia. A veces surge una curiosidad, un deseo de cuestionamiento, una frágil voluntad de indagar en la propia interioridad. Marcuse diría que hay que fomentar la soledad, que no debe confundirse con el aislamiento, para identificar residuos de autenticidad que puedan favorecer las relaciones, ya

³ Las cursivas son mías.

que no podemos vivir solo para nosotros mismos. Estos son algunos de los factores elementales de liberación, que requieren un cierto coraje de apertura; pero no puede faltar la necesidad de educación que el autor ve en particular en el acercamiento a la filosofía y al arte, al sentido de asombro ante la belleza que en el arte “tiene un poder peligroso”, hasta el punto de que “por esta razón la belleza constituye un peligro para una sociedad que debe racionalizar y regular la felicidad” (Marcuse, 1969b, pp. 67-68).

El marxista *sui generis* Marcuse cree que la autoconciencia es mucho más importante que la conciencia de clase, para enfrentar la difícil lucha contra el aparato de la sociedad industrial avanzada que lo abarca todo. A nivel educativo esto significa que el cambio solo puede ser el resultado de este punto de inflexión en la vida individual, con la consiguiente llegada al Gran Rechazo, que debe construirse a partir de la indignación ante los abusos e injusticias del poder. Es aquí donde toma forma la subversión, fruto de una independencia de juicio adquirida: “el Gran Rechazo es la protesta contra la represión superflua, la lucha por la forma definitiva de la libertad” (Marcuse, 1967b, p. 176). Se trata de poder *vivir sin angustias*, difíciles de implementar debido al poder asimilador que, en particular, intenta hacer que el arte sea inofensivo, privándolo de su antagonismo y dando vida a una coexistencia pacífica de formas contradictorias, que generan una sustancial indiferencia. De esta manera, se corre el riesgo de perder la perspectiva fundamental de la trascendencia, la fuerza de denuncia de un mundo no solo injusto, sino “feo”, gracias a la exaltación de la belleza. La imaginación debe ser salvaguardada en la identidad de cada uno, dado que “las formas de libertad y felicidad que invoca pretenden liberar la realidad” (Marcuse, 1967b, p. 175); en esta pretensión que tiene algo de pueril, el autor

inserta la tarea crítica de la imaginación: “en sus posiciones más avanzadas, representa el Gran Rechazo, la protesta contra lo que es” (Marcuse, 1967b, p. 175). A través de la valorización de estos recursos humanos surge una nueva imagen de la educación, como la valentía de la reflexión sobre la diversidad y la divergencia que pueden manifestarse y actúan como elementos concretos de contrapoder. En particular, en el ejercicio de un derecho real a la trascendencia que, en este caso, no es la imagen de un empíreo platónico, sino la capacidad de ir más allá de la realidad dada, de prefigurar otro mundo posible: “el arte no puede cambiar el mundo, pero puede ayudar a cambiar el conocimiento y las metas de aquellos hombres y mujeres que podrían cambiarlo”.

Cuando se habla de utopía, o hemos hablado también de ella en la izquierda, no es raro que surja una especie de conmiseración, casi como si se tratara de divagaciones desprovistas de todo fundamento y ajenas al mundo real. En cambio, Marcuse ve en ella no solo el ideal regulador de un mundo finalmente humanizado, sino la herramienta paradigmática de resistencia a la opresión y un modelo cultural de autodeterminación personal con una orientación hacia la felicidad. Por otro lado, ¿cómo se puede criticar un sistema económico, político, social y ciertamente también cultural, si no existe el ideal de un mundo alternativo? En Bloch la utopía está fuertemente conectada con la esperanza, pero con la conciencia de tener que “distinguir entre sueño y sueño” para llegar al *amanecer* de un potencial evolutivo impensable:

El conocimiento de algo que sucede en el futuro, en lo aún no llegado más allá de la frontera, cercano al sujeto y al sustrato ontológico de la palabra; aquí también actúa una reminiscencia, un encontrarse en la patria, en una tierra en la que nunca se ha estado y que, sin embargo, es patria (Bloch, 2010, p. 183).

Aparte de que la fuerza expresiva de esta reflexión de Bloch merece un ensayo aparte, está afectada por la innegable influencia del mesianismo judío, cuyo aire también se respira en Benjamin, pero al que ni siquiera Marcuse es ajeno en relación con el concepto de *promesa*: “la promesa se ha mantenido viva, la promesa de una vida digna y humana, la promesa de autonomía y justicia para todos” (Marcuse, 2002, p. 129).

Como puede verse, la relación con la realidad es nítida, así como la liberación del sujeto que se concreta en el abandono de las prácticas egoístas y la adquisición del valor solidario, que debe preocupar a toda la especie. Tal transición hacia la autenticidad es difícil cuando el oportunismo se manifiesta como criterio dominante en las relaciones, incluso con la intención precisa de frenar el potencial “subversivo” de la solidaridad, que tiene el poder de afectar profundamente las conciencias. Sin embargo, sería frágil “si no estuviera enraizado en la estructura instintiva de los individuos” (Marcuse, 1967a). Vuelve así la convicción de que el ser humano debe encontrar en el *bios* originario que lo caracteriza la verdad, y la cualidad, de su ser en el mundo, tanto que, con una mirada profética que nos hace pensar incluso en el presente, Marcuse considera lo siguiente: “la revolución del siglo [XXI] durará generaciones enteras, porque tendrá que construir una base biológica en los individuos” (Marcuse, 2005, p. 173).

Es en virtud de esto que Marcuse se convierte en un precursor del decrecimiento: el hombre nuevo, en efecto, al establecerse debe aceptar la idea de una limitación del nivel de vida, ya que el auténtico progreso no puede tener nada que ver con la exceso descontrolado e irracional, el “superdesarrollo” siempre tiene la cara oscura de la negación del desarrollo para otro. Pensando en una sociedad futura, grande y libre, el filósofo argumenta que

esta “puede rechazar también la teoría y la práctica del desarrollo interminable; puede incluso hacer retroceder sus capacidades técnicas cuando amenazan con aumentar la dependencia del hombre de sus productos” (Marcuse, 1968, p. 71). Es evidente que en esta sociedad el centro de interés es el hombre, no la producción y, en este sentido, se podría decir que se está produciendo una liberación, si además se tiene en cuenta que la naturaleza misma se libera cuando no se cae en el malentendido de hacerla antropomórfica. Pero la liberación permanente no puede prescindir de la dimensión estética, porque el arte, cuando mantiene su propia autonomía, siempre posee los recursos para trascender el hecho en el que se basan las pretensiones de verdad objetiva de las ciencias aún ancladas en la pretensión positivista.

La innovación formativa pasa también por un cuestionamiento del saber científico, dados los giros epistemológicos que caracterizaron todo el siglo XX, y una mirada más lúcida en la indagación del valor cognitivo y estratégico de la estética. El ensayo *La dimensión estética* fue escrito en 1978, año anterior a la muerte del autor; no tuvo mucha resonancia, dado que la época de fama de Marcuse había pasado y, sin embargo, si se considera ahora con una distancia considerable, no carece en modo alguno de interés. En primer lugar, emerge su honestidad intelectual como marxista crítico, alejado de la ortodoxia estética practicada por los partidos comunistas, los cuales tenían la intención de orientar ideológicamente el arte hacia el lado político.

Para él, el arte debe ser autónomo, ya que solo así “subvierte la conciencia dominante, la experiencia común”; pero lo que es de mayor interés, a nuestro juicio, es la creencia de que el materialismo histórico ha devaluado la imaginación, privando de significado la interioridad en nombre de la conciencia de clase. Más aún,

en el plano formativo, aparece relevante la creencia de que, donde se afirma la interioridad del sujeto, este es capaz de liberarse del peso de las redes sociales y de intercambiar valores, propios del condicionamiento del sistema. El filósofo aclara efectivamente: “la subjetividad liberadora se constituye en la historia interior de los individuos, su historia personal, que no se identifica con su existencia social” y, en este sentido, el sujeto puede dar un nuevo horizonte a su propia experiencia que coincide con el *resurgimiento de la subjetividad rebelde*. Es el propio arte el que señala el camino de la liberación gracias a su capacidad de trascender la dimensión social. Seguir la vocación del arte significa encontrar la forma estética, símbolo de la autonomía, y la perspectiva de redención de la catarsis, que se manifiesta no solo en la denuncia del mal sino también en dar voz a sus víctimas. Aun así, el arte, en su independencia cultural, expresa el imperativo categórico del cambio, manteniendo el recuerdo “de una vida entre ilusión y realidad, falsedad y verdad, entre alegría y muerte” (Marcuse, 1968, p. 25) y, por tanto, de contradicciones y antagonismos existenciales. Lo que el arte no puede prometer es “que al final el bien triunfará sobre el mal, tal promesa sería refutada por la verdad histórica” (Marcuse, 1968, p. 37); pero los sujetos con su fuerza subversiva, con la aceptación de la responsabilidad, con la voluntad de creer en un mundo alternativo, deben hacerse cargo del cambio de esa *verdad* degradante (Peticari, 2002).

La autoformación en esta dirección requiere la construcción de una sensibilidad que incida en lo que creemos saber: “y cuando el saber es poseído por el placer, se transforma en crítica de la normalidad” (Peticari, 2002, p. 289). Es una sensibilidad que va más allá, se insinúa en la esperanza y “crea una contradicción absoluta — el escándalo de la diferencia cualitativa — en la confluencia

de la relación entre teoría y práctica, entre revolución y trascendencia” (Marcuse, 1968, p. 293). Al final, aquí se juega el desafío formativo de las nuevas generaciones: la *diferencia cualitativa* no se expresa en la red social, el escándalo que sacude conciencias no se manifiesta en la apertura permanente de las discotecas. Como ya hemos mencionado, no hay libertad sin liberación y esta última requiere compromiso, la voluntad de un conocimiento que no se puede obtener haciendo clic para encontrar la respuesta omnisciente en Internet.

Referencias

- Benjamin, W. (2014). Saggio su “Le affinità elettive” di Goethe (1924-1925). *Angelus Novus: Saggi e frammenti*. Einaudi.
- Bloch, E. (2010). *Spirito dell’utopia*. Rizzoli.
- Marcuse, H. (1967a). *L’uomo a una dimensione: L’ideologia della società industriale avanzata*. Einaudi.
- Marcuse, H. (1967b). *Eros e civiltà*. Einaudi.
- Marcuse, H. (1968). *Critica della società repressiva*. Feltrinelli.
- Marcuse, H. (1969a). *Saggio sulla liberazione: Dall’“uomo a una dimensione” all’utopia*. Einaudi.
- Marcuse, H. (1969b). *Cultura e società: Saggi di teoria critica 1933-1965*. Einaudi.
- Marcuse, H. (2005). *Oltre l’uomo a una dimensione*. Manifestolibri.
- Perlini, T. (1968). *Che cosa ha “veramente” detto Marcuse*. Ubaldini.
- Perticari, P. (2002). *Oltre l’imperativo: Herbert Marcuse tra rivoluzione e trascendenza*. Marcuse, H. *La dimensione estetica: Un’educazione politica tra rivolta e trascendenza*. Guerini e associati.

El surrealismo de Chicago, Herbert Marcuse y la afirmación de la “viabilidad presente y futura del surrealismo”

Abigail Susik¹

Introducción

Al escribir en 2008 sobre los levantamientos de estudiantes y trabajadores en Francia que tuvieron lugar cuarenta años antes, el estudioso del surrealismo Don LaCoss (2008) afirmó: “Herbert Marcuse observó más de una vez que mayo del 68 reunió a André Breton y Karl Marx” (p. 8). Aunque en las últimas décadas han surgido varias investigaciones académicas que documentan las formas en que Theodor W. Adorno y Walter Benjamin reflexionaron profundamente sobre el papel del surrealismo en la cultura del siglo XX, el campo de los estudios del surrealismo no ha investigado exhaustivamente la continuación y el aumento de esta tradición de la Escuela de Frankfurt con su contemporáneo, el filósofo alemán Herbert Marcuse (1898-1979). Si bien la razón de esta escasez de comentarios es en sí misma significativa, el objetivo de este ensayo es revisar y reconsiderar el intercambio epistolar entre

¹ Este texto se publicó con el título “Chicago Surrealism, Herbert Marcuse, and the Affirmation of the ‘Present and Future Viability of Surrealism’” en: *Journal of Surrealism and the Americas*, 11(1), 2020, pp. 42-62 (N. de los T.)

Franklin Rosemont y otros miembros del Grupo Surrealista de Chicago con Marcuse, que tuvo lugar a lo largo de los años 1970 y nunca ha sido publicado en su totalidad. El surrealismo de Chicago, uno de los varios centros geográficos interconectados del surrealismo estadounidense, fue fundado como grupo oficial de la Internacional Surrealista en 1966 por un grupo de recién graduados y desertores de la Universidad Roosevelt y conserva miembros activos hasta la fecha. Algunos de sus participantes comenzaron a publicar de manera clandestina la revista de extrema izquierda *The Rebel Worker* en 1964 y solidificaron los lazos surrealistas a partir de entonces a través de extensas reuniones con los surrealistas de París en la primavera de 1966, una relación transatlántica que persistió entre los miembros en las décadas siguientes.

Mi análisis investiga fuentes de archivo, orales y primarias para establecer una descripción histórica detallada de los acontecimientos que rodearon la relación de los surrealistas de Chicago con Marcuse en 1971, ya que aún no existe ningún registro secundario. Este ensayo también proporciona el primer análisis histórico, y necesariamente preliminar dada la brevedad del formato del ensayo, del alcance total de su correspondencia intermitente durante los últimos ocho años de la vida del filósofo. La última carta de Marcuse a Franklin Rosemont estaba fechada el 2 de marzo de 1979, poco menos de cinco meses antes de la muerte del filósofo. Publicaciones anteriores solo han reimpresso las cartas de Marcuse hasta el 6 de marzo de 1973, pero Marcuse envió a Rosemont cinco cartas adicionales entre el 6 de agosto de 1973 y el 2 de marzo de 1979². Estos materiales están disponibles en

² Para conocer la historia completa de la publicación de las cartas de Marcuse a los surrealistas de Chicago, consulte la nota del editor en

los documentos de Franklin y Penelope Rosemont en los archivos Labadie de la biblioteca de la Universidad de Michigan. Aunque estas cartas de Marcuse son notas breves y colegiadas de interés en las actividades del Grupo Surrealista de Chicago, sostengo que su contenido es significativo y demuestra la naturaleza duradera y de camaradería de esta correspondencia. Las cartas enviadas por Franklin Rosemont entre 1971 y 1979, y también las amplias observaciones de Rosemont y de los ex surrealistas de Chicago David Schanoes y John Simmons — en respuesta a la declaración de Marcuse de octubre de 1972 sobre el surrealismo —, permanecen inéditas a pesar de su importancia para la comprensión del alcance de este histórico intercambio. Por lo tanto, el enfoque de mi ensayo se centra en la importancia de este episodio para la filial de Chicago del surrealismo estadounidense durante la década de 1970 y la importancia que tiene para los estudios del surrealismo en general.

En este sentido, mi discusión abarca una consideración amplia de lo que Franklin Rosemont denominó la cuestión de la “viabilidad presente y futura” del surrealismo en el proceso de revolución cultural y política. A la luz de este material de archivo y de la cronología más completa de los acontecimientos históricos que hizo posible, sostengo que el importante intercambio entre Marcuse y los surrealistas de Chicago fue de afinidad e influencia mutuas y duraderas, a través del cual Marcuse continuó moldeando su opinión sobre el papel vital y continuo del surrealismo en el proceso de revolución, tanto en conexión con la contracultura de la Nueva Izquierda como independientemente de ella. Al examinar este episodio

Herbert Marcuse (2007, p. 178). Para la correspondencia surrealista de Chicago con Marcuse, consulte la Biblioteca de la Universidad de Michigan, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, cajas 4, 8 y 24.

histórico de influencia mutua establecido casi en su totalidad a través de correo, se pueden obtener ideas cruciales sobre la importancia de aspectos del surrealismo posterior a la Segunda Guerra Mundial para los discursos actuales de la teoría crítica, así como ciertas facetas de la contracultura internacional más amplia en este momento. Podría decirse que un análisis del alcance total del intercambio el Grupo Surrealista de Chicago con Marcuse demuestra que Marcuse entendía el surrealismo como una subcultura próspera y no como una neovanguardia remodelada. Los documentos primarios revelan que, al menos al final de su vida, Marcuse pensaba que el surrealismo no había sido enteramente cooptado por la industria cultural, pero inequívocamente conservaba un potencial explosivo para una ruptura sociocultural radical al servicio de una futura revuelta. A su vez, ciertos miembros centrales del Grupo Surrealista de Chicago se mantuvieron firmes en su admiración por Marcuse y el papel que desempeñaba el surrealismo en su teoría, declarando su continua solidaridad con sus objetivos generales.

Herbert Marcuse y los surrealistas de Chicago en la Segunda Conferencia Internacional de *Telos*, 1971

A finales de la década de 1970, los surrealistas de Chicago estaban preparados para interactuar ampliamente con facetas radicales de la izquierda estadounidense y ciertos aspectos de la amplia franja de la contracultura estadounidense más allá de los límites de su territorio y fuera de las tendencias surrealistas. Las fuentes de la teoría eran diversas: los surrealistas de Chicago leyeron con avidez los estudios de Marcuse, Malcolm X, Paul Lafargue, Frantz Fanon y los teóricos del sabotaje del IWW³ de

³ Sindicato de los Trabajadores Industriales del Mundo – Industrial Workers of the World – o los *Wobblies*, fundado en 1905 (*N. de los T.*)

principios del siglo XX. La red del Surrealista de Chicago fue sustancialmente expansiva; establecieron contacto con grupos como los San Francisco Diggers, los Yippies y los Dutch Provos. Se mantuvo la correspondencia con revistas clandestinas estadounidenses que simpatizaban con el surrealismo o estaban involucradas con él, como *Resurgence* y *Black Mask*, y la posterior encarnación colectiva de este último, *Up Against the Wall Motherfucker*. En 1967, el Grupo de Chicago también comenzó a expandirse hacia rincones menos surrealistas de la Nueva Izquierda estadounidense a través de una mayor participación en el SDS y sus revistas como *Radical America*⁴. Como se vio en el caso de la interacción del Surrealista de Chicago con la comunidad en torno a la revista *Telos* en 1971, estas interacciones a menudo resultaron en desacuerdos conflictivos sobre política, tácticas, objetivos y retórica, especialmente cuando surgieron tensiones con respecto a la afiliación de la Nueva Izquierda a pensadores con raíces en la llamada “Vieja Izquierda”, como Gyorgy Lukács y Herbert Marcuse. Aquí podemos tener presente la observación de Don LaCoss de que los surrealistas de Chicago no creían que la Nueva Izquierda fuera responsable del revitalizado movimiento revolucionario de finales de los años sesenta (LaCoss, 2008, p. 18; Pawlik, 2016, p. 70)⁵. En muchos sentidos, el Grupo de Chicago buscó ejemplos de radicalismo anteriores a la guerra como modelos de insurgencia.

⁴ Según Kate Khatib (2013), “miembros de los RU Wobblies fundaron en 1967 la Sección en Memoria de Louis Lingg de los Estudiantes para una Sociedad Democrática, nombrado así por el más joven y militante de los ocho acusados de Haymarket” (p. 41). Penelope Rosemont era miembro del personal nacional del SDS y trabajó en la imprenta de la sede nacional del SDS en Chicago, Liberation Press, entre finales de 1967 y 1969 (Rosemont, 2008, pp. 173-228).

⁵ Para una visión general de la Nueva Izquierda en los Estados Unidos, véase John McMillian (2003, pp. 1-8).

Su encuentro con Marcuse en la “Segunda Conferencia Internacional de *Telos*” en 1971 es un resumen importante del acercamiento del Surrealista de Chicago con la Nueva Izquierda a través de expresiones de solidaridad con las fundaciones izquierdistas de antes de la guerra. Después de pasar un invierno, una primavera y un verano extraordinariamente productivos en París en 1965 y 1966, reuniéndose con gran parte del grupo surrealista francés así como con miembros de la Internacional Situacionista, los Rosemont regresaron a Chicago y contribuyeron al último número de *The Rebel Worker*, el número 7. En 1967, en la Universidad de Wisconsin-Madison, Paul Buhle, que en ese momento estaba cursando un doctorado, cofundó la revista sindicalista *Radical America*, afiliada al SDS, que continuaría publicándose durante los siguientes treinta años. Buhle fue influenciado por *The Rebel Worker* antes de comenzar su eclécticamente marxista *Radical America*, y él y Franklin Rosemont comenzaron a mantener correspondencia durante la segunda mitad de la década de 1960 (Buhle, 2018). El primer número del volumen 4 de *Radical America*, de enero de 1970, fue un número especial editado por los Rosemont, “Surrealismo al servicio de la revolución”, en el que aparecían varios surrealistas internacionales y radicados en Chicago.

Buhle estuvo en contacto con Paul Piccone, candidato a doctor en filosofía en la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo y editor fundador de la revista radical *Telos*. Gracias en parte a estas conexiones, los Rosemont y sus amigos fueron invitados a hablar en la Segunda Conferencia Internacional de *Telos*, celebrada a mediados de noviembre de 1971 en la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo (Buhle, 2018). *Telos* se fundó como una revista de filosofía y teoría crítica en mayo de 1968 y estaba profundamente en deuda tanto con la teoría crítica marxista de la Escuela de Frankfurt como con el

estructuralismo. Buhle, Piccone y el grupo *Telos* comenzaron a colaborar a partir de la edición de noviembre de 1969 de *Radical America*. Centrado en el tema de la cultura juvenil, el número fue editado por Piccone y los afiliados de *Telos*, que se autodenominaban el “colectivo Buffalo”. En una página dedicada a la publicidad de *Telos* en la edición *Radical America* editada por invitados, la declaración de la misión de *Telos* dice lo siguiente: “*Telos* es una revista filosófica definitivamente fuera de la corriente principal del pensamiento estadounidense. Su objetivo es contrarrestar las trivialidades y tonterías estériles que hoy en día pasan por filosofía y cuya función oculta es embrutecer el pensamiento crítico” (*Radical America* 3, p. 3)⁶.

El cuarto número de *Telos*, publicado en el otoño de 1969, se abrió con una traducción de las “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) de la época heideggeriana de Marcuse. Otros ensayos de Marcuse siguieron en números posteriores (Marcuse, 1969a). El número editado por *Telos* de *Radical America*, publicado justo antes del número Surrealista de Chicago, estaba repleto de referencia tras referencia a la vasta bibliografía de Marcuse, pero no sin críticas de sus admiradores de la Nueva Izquierda. Por ejemplo, el ensayo de Paul Piccone “From Youth Culture to Political Praxis”, si bien estaba lleno de elogios hacia Marcuse, y rebosante de despecho por el concepto de contracultura de Theodore Roszak, discrepó respecto del pesimismo de Marcuse en *El hombre unidimensional* sobre la posibilidad de resistencia en el mundo frente a la opresión burocratizada en el capitalismo tardío (Piccone, 1969, p. 20).

En particular, en 1970 el primer número de la revista *Arsenal/Surrealist Subversion* de los surrealistas de Chicago

⁶ *Radical America* 3(6), 1969, p. 3.

publicó un anuncio de *Telos* (*Arsenal/Surrealist Subversion*, 1, p. 80). En ese momento, las afinidades entre los dos grupos eran obvias. *Telos* 5 y 6 de la primavera y el otoño de 1970 incluían artículos sobre Lenin escritos por la filósofa humanista marxista Raya Dunayevskaya, muy admirada por los chicaguenses. Sin embargo, cuando tuvo lugar la Segunda Conferencia de *Telos* a finales del otoño de 1971, los sentimientos del Surrealista de Chicago habían cambiado dramáticamente y había surgido una nueva actitud sectaria hacia el círculo de Buffalo. Incluso antes de eso, Piccone y su consejo editorial eran muy conscientes de la presencia de los surrealistas de Chicago, dado el mordaz ataque del grupo a *Telos* en su panfleto impreso, *En memoria de Georg Lukács* [sic] (1971). En una declaración firmada por Paul Garon, los Rosemont, Schanoe, Stephen Schwartz, Simmons y otros, *Telos* es condenado por su homenaje al filósofo marxista húngaro, fallecido en junio, y Gyorgy Lukács es vituperado por los surrealistas a la luz de su adaptación al estalinismo (Garon, Rosemont & Rosemont, 1971)⁷. A pesar de esta ofensiva, a mediados de octubre Piccone se acercó al grupo de Chicago para explicar las opiniones críticas sobre Lukács que realmente tenían los editores de *Telos*⁸. También emitió una invitación colegiada, aunque plagada de palabrotas, para asistir a la cumbre en Buffalo el mes siguiente, ofreciéndoles billetes de avión y alojamiento gratuito⁹.

Marcuse, en aquel entonces en el apogeo de su importancia para la Nueva Izquierda estadounidense por sus vínculos con activistas como Angela Davis, fue el

⁷ Tanto el número de *Telos* de 1970 como el de invierno de 1971 contienen artículos dedicados a Lukács.

⁸ Carta inédita de Paul Piccone a Franklin Rosemont, 12 de octubre de 1971, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 3, carpeta 7.

⁹ Carta inédita del grupo *Telos* a los asistentes a la conferencia, 1 de noviembre de 1971, Archivos personales de Penelope Rosemont.

orador más famoso en la Segunda Conferencia de *Telos*¹⁰. La cumbre de *Telos* pronunció que la organización política era su tema principal y se anunció de la siguiente manera: “Sin lugar a duda, el problema de la organización es muy urgente: todo el futuro de la Nueva Izquierda estadounidense depende de ello. Esta conferencia intentará reunir a un grupo internacional de activistas, organizadores y académicos interesados en este tema” (*Telos*, 7, 1971). Cada uno de los cuatro días de la conferencia se dedicó a uno de los siguientes temas: “organización de base”, “estructuras partidistas”, “totalización e intermediaciones” y “burocracia y problemas posrevolucionarios” (*Telos*, 7, 1971). Franklin y Penelope Rosemont y los miembros surrealistas de Chicago Schanoes y Simmons condujeron desde Chicago, los hombres vestían trajes como una forma de protesta satírica contra la moda hippie de la época¹¹.

Franklin Rosemont y Schanoes presentaron sus ponencias en el mismo panel, que contó con una gran asistencia, durante la primera mañana de la conferencia, justo después de las palabras de apertura de Piccone. El artículo de Rosemont, “Surrealist Point of Departure”, fusionó el juego poético de la revolución surrealista con una revolución obrera global. A las 21:30 horas, ese jueves por la noche, Schanoes representó al Grupo de Chicago en un panel conjunto dedicado a “La función de los medios radicales” con miembros de otras publicaciones de medios alternativos: *Telos*, *Radical America*, *Socialist Revolution* y *Les Temps Modernes*. Simmons presentó su conferencia “Surrealism and Psychoanalysis” el sábado, el mismo día

¹⁰ Calendario de conferencias inédito, Segunda Conferencia Internacional de *Telos* del 18 al 21 de noviembre de 1971, Buffalo, Nueva York, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 3, carpeta 7.

¹¹ John Simmons, correo electrónico a la autora, 11 de abril de 2018.

en que habló Marcuse¹². El grupo también distribuyó los artículos de Rosemont, Schanoes y Simmons en forma de un folleto titulado *Surrealist Intervention: Papers Presented by the Surrealist Group at the Second International Telos Conference* (Black Swan Press, 1971), con un dibujo de Guy Ducornet en la contraportada y una serie de *collages* a lo largo del texto¹³. Rosemont, Simmons y Schanoes rindieron homenaje a Marcuse en sus artículos de *Telos*: con Rosemont citando *Razón y revolución* (1968) y *Negations: Essays in Critical Theory* (1968), Simmons apoyándose fuertemente en *Eros y civilización* y Schanoes invocando a Marcuse en general para combatir a los maoístas, estalinistas y otros neomarxistas autoritarios. A finales de los años sesenta, Marcuse ya era un camarada a los ojos de los surrealistas de Chicago. Recientemente había testificado en la prensa popular estadounidense sobre la justificación histórica del surrealismo en el levantamiento de estudiantes y trabajadores en París en mayo de 1968. En respuesta a su interlocutor del *New York Times Magazine*, Marcuse afirmó que los grafitis del levantamiento fueron el aspecto más interesante del evento. Continuó: “[L]a unión de Karl Marx y André Breton. Imaginación al poder: eso es verdaderamente revolucionario” (Marcuse, 1968a)¹⁴.

¹² Penelope Rosemont no presentó ningún trabajo.

¹³ Dos años después de la conferencia *Telos*, en marzo de 1973, Simmons y Schanoes, junto con April Zuckerman, rompieron con los surrealistas de Chicago y publicaron un panfleto disidente. Véase Schanoes, Simmons y Zuckerman (1973). Simmons y Schanoes publicaron ensayos en este folleto explicando las razones de la ruptura, como la necesidad de cambiar las tácticas revolucionarias dados los cambios económicos en el capitalismo tardío y la excesiva inversión del surrealismo de Chicago en el mito fetichizado del pasado.

¹⁴ Tres años más tarde, Peter Bürger (1971) se haría eco de este sentimiento en las primeras líneas de su *Der Französische Surrealismus*.

A pesar de las diferencias percibidas con los anfitriones de la conferencia y otros participantes de la misma — como Murray Bookchin, quien criticó abiertamente los artículos de los surrealistas durante su sesión —, los chicaguenses esperaban que su asistencia facilitara la puesta de recursos en común con otras facciones de la Nueva Izquierda. Sus objetivos al asistir a la conferencia, más allá de esta cooperación proyectada, eran afirmar el “papel dirigente de la clase trabajadora” en los Estados Unidos para la revolución, así como la “importancia estratégica crucial” del punto de producción en la lucha, para promover una revolución surrealista¹⁵. Otros propósitos también resultaron beneficiosos. En la conferencia se vendieron casi doscientas copias del folleto *Surrealist Intervention* y la mitad de las invectivas de Lukács. La presentación de los representantes del movimiento obrero italiano, *Lotta Continua*¹⁶, y una discusión posterior sobre el anarcosindicalismo también fueron de gran interés para los chicaguenses¹⁷. Lo más importante es que se había consolidado una amistad con su nuevo corresponsal Herbert Marcuse.

Franklin Rosemont había escrito por primera vez a Marcuse algunos meses antes de la conferencia de *Telos* en

¹⁵ Anónimo (¿Franklin Rosemont?), “The Surrealists at the Telos Conference”, ensayo sin fecha y no publicado, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 3, carpeta 7. 1. 1-4.

¹⁶ Lotta Continua fue una organización de extrema izquierda fundada en el otoño de 1969 en Italia por una escisión del movimiento obrero-estudiantil de Turín, que había iniciado una actividad militante en las universidades y en fábricas como Fiat. El primer número del periódico homónimo *Lotta Continua* se publicó en noviembre de 1969 y su publicación continuó hasta 1982, tras la disolución de la organización en 1976 (*N. de los T.*)

¹⁷ Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 3, carpeta 7. 1. 1-4.

1971 y nuevamente en octubre¹⁸. Marcuse respondió y los dos hicieron planes tentativos para encontrarse en el evento de Buffalo (Marcuse, 2007, pp. 178-199). El despacho inicial de Rosemont, escrito con membrete de *Arsenal/Surrealist Subversion*, incluía su volumen de poemas *Morning of a Machine Gun*, su carta en defensa de Marcuse y Freud al editor de *New Politics* de la primavera de 1970, y el libro de poesía de Penelope Rosemont, *Athantor* (1970). Una segunda carta, enviada unos meses más tarde, incluía dos ejemplos de declaraciones surrealistas de Chicago publicadas por el grupo: la andanada "The Anteater's Umbrella: A Contribution to the Critique of the Ideology of Zoos" de agosto de 1971 y el folleto "Toward the Second Chicago Fire: Surrealism and the Housing Question" de septiembre de 1971, que se imprimió con motivo del centenario del Gran Incendio de Chicago. El panfleto "Fire" es, en efecto, un texto incendiario. Condena la arquitectura modernista en Chicago de Le Corbusier, Mies van der Rohe y el "monárquico de pretensión" y "cerdo de profesión" Frank Lloyd Wright y pide irónicamente un "incendio insurreccional" para crear un segundo incendio en Chicago para hacer borrón y cuenta nueva (The Chicago Surrealist Group, 1971a)¹⁹. La andanada del "Zoo" fue una condena fourierista de la "esclavitud performativa" de la "bastilla zoológica" (The Chicago Surrealist Group, 1971b)²⁰. Marcuse estaba entusiasmado con estas dos publicaciones surrealistas estadounidenses y, en su primera carta a Franklin Rosemont, escribe: "es de alguna manera reconfortante ver hasta qué punto convergen nuestras líneas de pensamiento. Espero que reconozcas

¹⁸ Cartas inéditas de Franklin Rosemont a Herbert Marcuse, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, cajas 8 y 24.

¹⁹ Reimpreso en Rosemont, Rosemont y Garon (1997, pp. 126-129).

²⁰ Reimpreso en Sakolsky (2003, pp. 374-375).

gran parte de tu folleto sobre animales en mi nuevo libro” (Marcuse, 2007, p. 179).

Después de la cumbre de *Telos*, Rosemont mantuvo correspondencia frecuente con Marcuse durante aproximadamente un año y medio, justo antes de la publicación de *Contrarrevolución y revuelta* de Marcuse en 1972, y luego con menos frecuencia durante la mayor parte de la década de 1970 hasta la muerte de Marcuse en 1979. A pesar de que los surrealistas de Chicago solo conocieron a Marcuse en persona durante la corta duración de la Segunda Conferencia de *Telos*, los ocho años de correspondencia colaborativa que siguieron profundizaron la amistad hasta el punto de que fueron invitados por la familia de Marcuse y el Departamento de Filosofía de la Universidad de San Diego para asistir al servicio conmemorativo de Marcuse en el campus. También se les pidió que presentaran palabras *in memoriam*²¹. Sin embargo, más que una relación epistolar, su interacción fomentó una situación única de influencia mutua. Los desacuerdos sobre la larga declaración de Marcuse sobre el surrealismo enviada al grupo en una de sus primeras cartas polarizaron a los surrealistas de Chicago, lo que finalmente contribuyó a una ruptura del grupo en 1973 y a la salida de Simmons, Schanoes y April Zuckerman. Todos los miembros del grupo de Chicago discreparon de la tendencia de Marcuse a descartar las posibilidades revolucionarias actuales de la clase trabajadora y su presunción de la influencia omnicomprendensiva de la industria cultural. Sin embargo, contra las opiniones de Schanoes y Simmons, quienes desacreditaron completamente las opiniones de Marcuse sobre el surrealismo, los Rosemont y Paul Garon sostuvieron que, a pesar de sus diferencias con el filósofo,

²¹ Cartas conmemorativas inéditas para Herbert Marcuse, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, cajas 8 y 24.

su confianza en la relevancia del surrealismo para la revolución en curso aseguró su posición permanente como actor crucial, aliado y portavoz del surrealismo contemporáneo. Por su parte, el diálogo con el Grupo Surrealista de Chicago alimentó su interés por la compleja relación entre arte y política. Con el tiempo, también dio forma a aspectos importantes de su argumento sobre el papel del arte en la revolución en su último libro, *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista* (1977).

Sin embargo, el impacto del surrealismo de Chicago en Marcuse parece haber sido más inmediato. Apenas un mes después de reunirse con los surrealistas en Buffalo, Marcuse hizo una de sus declaraciones más definitivas sobre el potencial revolucionario del surrealismo en una conferencia para la Fundación van Leer en Jerusalén en diciembre de 1971:

Si los surrealistas insistían en el valor de verdad del sueño, querían decir, más allá de toda interpretación freudiana, que las imágenes de libertad y realización aún no alcanzadas deben estar presentes como una idea reguladora de la razón, como una norma de pensamiento y práctica en la lucha contra la necesidad que debe estar presente en la reconstrucción de la sociedad desde el principio. Mantener este sueño frente a la sociedad sin sueños sigue siendo la gran función subversiva del arte, mientras que la realización progresiva del sueño, siga preservando el sueño, sigue siendo la tarea de la lucha por una sociedad mejor donde todos los hombres y mujeres, por primera vez en la historia, puedan vivir como seres humanos (Marcuse, 2007, p. 165).

La preocupación ya existente de Marcuse por el surrealismo aumentó en fuerza y enfoque gracias al intercambio con los surrealistas de Chicago. Aparte de su temprano y extenso trabajo sobre el romanticismo cuando era un joven académico, las meditaciones resultantes de

Marcuse sobre el surrealismo durante la última década de su vida constituyeron el diálogo más sostenido con un solo movimiento artístico en su carrera.

“¿Cuál es su estimación de la viabilidad presente y futura del surrealismo?”

Herbert Marcuse escribió a Franklin Rosemont aproximadamente diez cartas entre 1971 y 1979. A petición de Rosemont, dos de ellas contenían extensos comentarios sobre la cuestión del potencial revolucionario del surrealismo²². Aunque el lado surrealista de la correspondencia ha recibido escasa atención académica, plantea una oportunidad notable para reevaluar el surrealismo como un tipo de arte activista radical en el siglo XX²³. Rosemont escribió el mejor resumen del interés de Marcuse por el surrealismo y la correspondencia con el Grupo de Chicago para el cuarto y último número de *Arsenal/Surrealist Subversion* en 1989, titulado “Herbert Marcuse and Surrealism” (Rosemont, 1989, pp. 31-47). Allí, Rosemont reflexiona que tal vez Marcuse ya reconoció afinidades con el surrealismo mientras escribía sobre Hegel a principios de la década de 1930, el período en el que Marcuse probablemente conoció a Walter Benjamin en

²² Los Archivos Labadie contienen diez cartas de Herbert Marcuse a Franklin Rosemont. Archivos Labadie, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 24, carpeta Marcuse. Ver también la caja 4, carpetas 21 y 24; casilla 8, carpeta B. Franklin Rosemont volvió a publicar seis de las diez cartas de Marcuse (Rosemont, 1989, pp. 39-46).

²³ Aparte del interés por Marcuse que se manifestó en revistas y textos de los propios surrealistas, una de las primeras discusiones sobre los vínculos entre Marcuse y el surrealismo en la literatura secundaria fue la de Xavière Gauthier (1971). Para una lectura de la influencia de Marcuse en el arte contemporáneo más allá del surrealismo, ver Claudia Mesch (2018). Mesch también ha estudiado las opiniones de Marcuse sobre el surrealismo en trabajos inéditos que lamentablemente no he tenido la oportunidad de revisar Mesch (2000).

París o Berlín²⁴. Para Rosemont, *Eros y civilización* (1955), con sus citas de Breton, es una proclamación de las “afinidades surrealistas” de Marcuse. Rosemont (1989) afirma que “al menos desde mayo de 1968 en adelante... el surrealismo fue fundamental para la visión [de Marcuse] de la transformación social revolucionaria” (p. 31). Rosemont recurre a estudios como *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche* de Jean-Michel Palmier (1973) y *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* de Douglas Kellner (1984) para demostrar cómo los académicos han estado de acuerdo en que el concepto de Marcuse del “Gran Rechazo” estaba en deuda con las teorías de André Breton. Rosemont consideró que *Un ensayo sobre la liberación* de Marcuse (1969), con su poderoso llamado a un retorno al socialismo utópico, era el texto más surrealista del filósofo. El hecho de que el conocimiento de Marcuse sobre el surrealismo estuviera lejos de ser completo al final, según los surrealistas de Chicago, solo sirvió para Rosemont como una confirmación aún más profunda de la fortuita y rica convergencia entre Marcuse y el surrealismo (Rosemont, 1989, p. 35). Marcuse, escribió Rosemont (1989), “tenía edad suficiente para ser nuestro abuelo y a quien queríamos entrañablemente”, fue el único miembro de la Escuela de Frankfurt que mantuvo su confianza en la viabilidad de una revolución surrealista (p. 36).

La pregunta clave que Rosemont (1989) le planteó a Marcuse como tema de su correspondencia fue: “¿Cuál es su estimación de la viabilidad presente y futura del surrealismo?” (p. 33)²⁵. Para Marcuse, los jóvenes estadounidenses parecen haber sido un ejemplo vivo del

²⁴ Michael Löwy (1999) examina la relación entre Marcuse y Benjamin, que, a pesar de tener mucho en común —surrealismo, romanticismo y negativa a unirse al Partido Comunista—, siguió siendo un encuentro minimizado.

²⁵ Cursivas en el original.

radicalismo del surrealismo y una demostración de la identidad del surrealismo como praxis revolucionaria y no solo como teoría. Para los Rosemont y sus amigos, el llamado de Marcuse a un “Gran Rechazo” del capitalismo y su forma de vida represiva reforzó y fortaleció su propia posición altamente específica. La influencia de Marcuse sobre los chicaguenses resultó incluso mayor que para los surrealistas europeos de la década de 1960, quienes también reconocieron la compatibilidad del enfoque del filósofo con el suyo propio. Una de las razones clave por las que los surrealistas de Chicago se sintieron tan atraídos por Marcuse fue el hecho de que vinculaba los descubrimientos del psicoanálisis con una crítica del capitalismo de la Escuela de Frankfurt basada en una discusión sobre la acción revolucionaria. En un ensayo de 2005, Rosemont escribió:

Nuestro interés por el psicoanálisis se profundizó enormemente con el surrealismo... No sería exagerado decir que utilizamos el psicoanálisis del mismo modo que utilizamos el marxismo, el anarquismo, la antropología y cualquier otro instrumento de conocimiento que se nos presentó: es decir, con fines explícitamente surrealistas (Rosemont & Radcliffe, 2005, p. 47).

Hay que recordar que en el libro que dio fama internacional a Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (1964), describe la plena integración de la clase trabajadora al sistema capitalista en Estados Unidos y Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Por esta razón, Marcuse pensaba que una revolución impulsada en gran medida por el proletariado ya no era factible. Tal integración fue resultado del control totalitario del capitalismo, su “movilización total” de los humanos en la propagación interminable de la producción a través de mecanismos recuperativos como la desublimación represiva, en la que

se otorga gratificación a más personas a través de los medios baratos y superficiales del consumismo masivo (Marcuse, 1964, p. 19)²⁶. Para los surrealistas de Chicago, que eran tanto miembros de la clase trabajadora y *wobblies* – el apodo popular para los miembros del IWW – como intelectuales y surrealistas, el proletariado ciertamente no había perdido su papel crucial en el deseado derrocamiento del capitalismo tecnocrático. Este fue un punto de firme desacuerdo que surgió en las cartas²⁷.

Los surrealistas en Francia habían mostrado predilección por Marcuse desde al menos principios de la década de 1960 y, ciertamente, después de la traducción al francés de 1963 de *Eros y civilización*. Dado el interés del movimiento por Hegel, los dos principales libros de Marcuse sobre la ontología y la teoría dialéctica de Hegel – de 1932 y 1941 – también pueden haber captado la atención surrealista, aunque no fueron traducidos al francés hasta finales de los años sesenta y principios de los setenta. Marcuse fue el principal teórico de la Escuela de Frankfurt que despertó una importante atención colectiva por parte de los surrealistas durante las décadas de 1960 y 1970, mientras que el surrealismo fue una preocupación central para Walter Benjamin a partir de 1926²⁸. Para los surrealistas europeos, el compromiso de Marcuse con

²⁶ Sobre la desublimación represiva y el surrealismo, véase Susan Rubin Suleiman (1994, pp. 133-136).

²⁷ En este punto, resulta útil el análisis de Jean-Michel Palmier sobre la transformación de la revuelta de clases en una revuelta contra la civilización en general en la Nueva Izquierda, así como su contextualización de la obra de Marcuse en relación con las teorías de la vida cotidiana de Henri Lefebvre, que también desempeñan un papel importante en la Nueva Izquierda y en el surrealismo de finales de los años sesenta (Palmier, 1973, pp. 518, 509-518, 584-619).

²⁸ Para Michael Löwy (2009, p. 22), Marcuse, Benjamin y Ernst Bloch respecto del surrealismo a través de un marxismo romántico que lucha contra el desencanto en el mundo capitalista moderno.

Freud — pero aún más su énfasis fourierista en el erotismo como herramienta revolucionaria — lo diferenciaba de su entorno marxista alemán. En el quinto número de la revista surrealista *La Brèche*, publicado en octubre de 1963, Gérard Legrand cita un breve texto de Marcuse en su discusión más amplia sobre Freud, Norman O. Brown y los conceptos de Eros y Tánatos (Legrand, 1963, pp. 7-17). En diciembre de 1966, aproximadamente un año después de la clausura de la exposición “L’Écart absolu” en la Galerie de l’Œil de París, Michel Pierson entrevistó a Herbert Marcuse sobre la emancipación revolucionaria y la opresión en una breve discusión, impresa más tarde en el segundo número de *L’Archibras* en octubre de 1967 (Pierson, 1967)²⁹. La entrevista se centra en *Eros y civilización* y Marcuse enfatiza a su interlocutor la importancia de la “agresión emancipatoria” de oposición en forma de “contrainteligencia”, “contrapropaganda”, “contraimágenes” y “contralenguaje” (Marcuse, 1981a, p. 63). Como vínculo concreto entre el surrealismo francés y Marcuse, la entrevista en *L’Archibras* probablemente adquirió una importancia sustancial para el grupo *The Rebel Worker* mucho antes de que comenzaran a mantener correspondencia con el filósofo en 1971. Ya en 1965, Franklin Rosemont instó a Nicolas Calas a escribir un ensayo sobre Norman O. Brown y Marcuse para el tan esperado primer número de *Arsenal/Surrealist Subversion*, que no aparecería hasta cinco años después, en 1970³⁰.

Fue durante su primer viaje a París en 1966 cuando los Rosemont se dieron cuenta del interés surrealista francés por Marcuse. La exposición “L’Écart absolu” de 1965-1966 en París tomó como título la noción fourierista de

²⁹ Véase también el artículo de Jean Schuster (1967) en el número 1 para obtener una referencia a Marcuse.

³⁰ Carta sin fecha de Franklin Rosemont a Nicolas Calas (1965), Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja, carpeta A.

“desviación absoluta”, que en sí misma resonaba con el llamado de Marcuse a un “Gran Rechazo” en *Eros y civilización*. Marcuse repitió este llamado en su libro *El hombre unidimensional*, que se publicó en 1964 y se tradujo al francés en 1968. A lo largo de su estancia, los Rosemont notaron las fuertes tendencias utópicas y marcuseanas de la crítica de la tecnocracia en la exposición³¹. En su ensayo retrospectivo antes mencionado sobre Marcuse y el surrealismo en el último número de *Arsenal/Surrealist Subversion* en 1989, Franklin Rosemont escribe que “el asalto total de Marcuse a la ideología de la ‘sociedad de consumo’ en *El hombre unidimensional* proporcionó parte de los antecedentes teóricos de... *L’Écart absolu*” (Rosemont, 1989, p. 33). Como respuesta, los Rosemont coescribieron “Situation of Surrealism in the U.S.” ese invierno mientras estaban en París. Incluía un homenaje a Marcuse y su llamado a una “civilización no represiva” en sus primeras líneas (Rosemont & Rosemont, 1968, p. 45).

La influencia de un Marcuse surrealista continuó resonando una vez que los Rosemont abandonaron París. Franklin Rosemont caracterizó retrospectivamente el quinto número de *The Rebel Worker*, de marzo de 1966, como una demostración de la idea marcuseana del poder del pensamiento negativo, una forma de dialéctica crítica aplicada a la superestructura y un despliegue de la política del principio de placer como rebelión contra el trabajo (Rosemont & Radcliffe, 2005, p. 165)³². Además, en una publicación conjunta entre el grupo Black Swan Press y la revista *Radical America*, afiliada a SDS de Paul Buhle, se

³¹ Para un análisis de “*L’Écart absolu*” y una breve caracterización de los surrealistas de Chicago a la luz del surrealismo contemporáneo, véase Alain Joubert (2001, pp. 295-329).

³² Marcuse desarrolla la noción dialéctica del pensamiento negativo en *Razón y revolución* (1941) y *El hombre unidimensional* (1964). Véase Marcuse (1981b).

publicó un folleto que contiene una traducción al inglés de Guy Ducornet de la entrevista que apareció por primera vez en la conferencia inédita de *L'Archibras* y "La obsolescencia del psicoanálisis" de Marcuse, que fue publicado en una copia no autorizada en 1968. La conferencia de Marcuse se había pronunciado en la Reunión Anual de la Asociación Estadounidense de Ciencias Políticas en la ciudad de Nueva York en septiembre de 1963. El texto sostiene que el psicoanálisis freudiano posee un gran potencial para convertirse en "una herramienta social y política... porque Freud había descubierto los mecanismos de control social y político en la dimensión profunda de los impulsos y satisfacciones instintivas" (Marcuse, 1968b, p. 1). Esta contracrítica del antifreudianismo en el *establishment* del psicoanálisis después de la Segunda Guerra Mundial resonó profundamente en los surrealistas de Chicago.

Hubo un importante interés surrealista internacional en la obra de Marcuse durante las décadas de 1960 y 1970, con la exposición "Princip slasti" –Principio del placer– de abril de 1968 en Brno, Bratislava y Praga. El importante manifiesto de la exposición, "La Plataforma de Praga", saluda a los surrealistas de Chicago y analiza las ramificaciones del *principe de rendement* de Marcuse, el principio de rendimiento (LaCoss, 2008, pp. 9-13)³³. Aunque fue el Grupo de Chicago el que mantuvo la correspondencia con Marcuse a lo largo de los años 1970 y recibió su larga exposición sobre el tema del surrealismo

³³ El texto clave de esta exposición, "La plateforme de Praga", fue un manifiesto coescrito, firmado por surrealistas europeos y publicado en *L'Archibras/le surréalisme*, 5, 1968, pp. 11-25. "La plateforme de Prague" menciona el principio de desempeño o eficiencia de Marcuse en su discusión sobre los objetivos antirrepresión. El ensayo también saluda a los surrealistas de Chicago. Sobre la exposición "Princip slasti" de Praga, véanse los siguientes textos: Courtot, Dumas y Kral (1987) y Duwa (2008).

en revolución en octubre de 1972 y marzo de 1973, los contactos de París fueron los primeros en publicar los frutos de esta discusión en una traducción al francés en el sexto número de su revista, *Bulletin de liaison surréaliste*, en abril de 1973 (Marcuse, 1973, pp. 20-29). El número también incluyó largas respuestas a la declaración de Marcuse sobre el surrealismo por parte de Jacques Abeille, Vincent Bounoure y Robert Guyon, todos los cuales cuestionan las designaciones de Marcuse del surrealismo como arte y, sobre todo, su afirmación de que el surrealismo había fracasado en sus aspiraciones revolucionarias (Abeille, Bounoure & Guyon, 1973)³⁴. Quizás debido a que Marcuse estipuló a Rosemont que sus declaraciones epistolares no estaban destinadas a ser publicadas de ninguna forma, los textos de Marcuse no aparecieron impresos en los Estados Unidos hasta después de su muerte³⁵. Cuando finalmente surgieron en 1989, fueron publicados sin las respuestas escritas por Rosemont, Schanoes y Simmons y enviadas a Marcuse en algún momento de los últimos días de 1972 o principios de 1973.

³⁴ Dos cartas de Vincent Bounoure a Herbert Marcuse en 1973, copias de las cuales se encuentran en los documentos de Rosemont en el Archivo Labadie, indican que Bounoure buscó el permiso de Marcuse para traducir y publicar el ensayo. No he podido encontrar pruebas de que Marcuse respondiera. Una comparación de la respuesta del *Bulletin de liaison surréaliste* a Marcuse con la de los surrealistas de Chicago excede esta discusión, pero es un tema maduro para el análisis. El 7 de junio de 2018, en la conferencia "Revolutionary Imagination: Chicago Surrealism from Object to Activism" en la Universidad de Chicago, Michael Stone-Richards presentó un artículo relevante al respecto: "Critical Theory and Practice: Marcuse between Paris and Chicago". Véase también Michael Stone Richards (2019, pp. 503-506).

³⁵ Carta de Herbert Marcuse a Franklin Rosemont, 6 de marzo de 1973, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 24, carpeta Marcuse.

Sin embargo, fue en última instancia el grupo de Chicago el que mantuvo la inversión surrealista más profunda en las ideas de Marcuse. Las obras de arte, ensayos, exposiciones y otras manifestaciones del Grupo Surrealista de Chicago que aparecieron durante las décadas de 1980 y 1990 revelaron repetidamente la influencia palpable de la idea central de Marcuse desde principios hasta mediados de la década de 1960: el Gran Rechazo del principio de rendimiento. La victoria sobre la ética laboral represiva se lograría mediante medios que durante mucho tiempo habían atraído al IWW: una jornada laboral minimizada, la reversión de la división del trabajo manual e intelectual, el rechazo de la producción excedente y la abolición total del trabajo asalariado. En la unión radical de estas ideas con el surrealismo, el Gran Rechazo enfatizó el deseo revolucionario de una vida vivida bajo el principio del placer (Kellner, 1984, pp. 154-196; Marcuse, 1991, pp. 1-18).

Comida para gatos teñida de verde

El comienzo de 1972 fue una época muy ocupada para los surrealistas de Chicago; el grupo viajó a Toronto en febrero para hacer campaña en la Conferencia sobre la Locura, siguiendo una invitación de los organizadores del evento (Garon, 2018). La correspondencia con Marcuse se interrumpió durante siete meses hasta que Franklin Rosemont se acercó a finales de junio de 1972 para pedirle la opinión del filósofo sobre la actividad del grupo y la relevancia del surrealismo en el proceso de revolución en curso³⁶. Si bien elogió los libros anteriores de Marcuse, así como su conferencia en *Telos*, Rosemont reiteró puntos de sus conversaciones en Buffalo, en las que el grupo de

³⁶ Carta de Franklin Rosemont a Herbert Marcuse, 21 de junio de 1972, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 24, carpeta Marcuse.

Chicago había dejado claro que no estaban de acuerdo con la opinión de Marcuse de que la actual *Weltanschauung* proletaria ya no era revolucionaria. Rosemont afirmó además que, en general, no estaba de acuerdo con muchos aspectos de la discusión sobre el arte en el recién publicado *Contrarrevolución y revuelta*. A pesar de estas reservas, Franklin continuó:

Permítanme decir que no hay nadie más a quien podamos dirigirnos de esta manera; nadie más cuya respuesta sería esperada con tanto ferviente interés... Pedimos sus comentarios y críticas solo para que nuestros pasos sean guiados con mayor seguridad en la dirección de la emancipación humana³⁷.

Contrarrevolución y revuelta había aclarado la creencia de Marcuse de que no solo el carácter ontológico sino la existencia misma del arte estaba dialécticamente relacionada y dependiente del proceso continuo de rebelión contra un estado potencialmente inminente de barbarie total que podría surgir incluso en el apogeo de la civilización. El fascismo fue el modelo de Marcuse para tal barbarie. Haciendo referencia al llamado de mediados de siglo de Antonin Artaud por un arte que salga del estudio y entre en la realidad vivida, Marcuse afirma en su ensayo "El arte y la revolución", publicado en la primavera de 1972: "el destino del arte sigue vinculado al de la revolución, de hecho, es una exigencia interna del arte la que impulsa al artista a la calle" (Marcuse, 1972a). Para Marcuse, el "fin del arte" solo era probable si la civilización volvía a la barbarie. Por lo tanto, para que el arte sobreviviera a largo plazo, el artista necesitaba subsumir el arte en una "práctica radical", aunque este proceso era en sí mismo antagónico a la autonomía del arte, una

³⁷ Carta de Franklin Rosemont a Herbert Marcuse, 21 de junio de 1972, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 24, carpeta Marcuse.

autonomía que a su vez impedía que el arte cambiara activamente la realidad. La relación entre arte y revolución fue, por tanto, trágica, contradictoria y contraproducente para Marcuse.

Como había sido el caso en la reunión con Marcuse en la Segunda Conferencia de *Telos*, la respuesta mecanografiada de catorce páginas de Marcuse a la pregunta de Rosemont sobre la viabilidad presente y futura del surrealismo en octubre de 1972 fue un acontecimiento fundamental en el desarrollo del Grupo de Chicago y en la historia del propio surrealismo. En su exégesis, Marcuse describe el admirable intento del surrealismo de restaurar la individualidad a través de un arte que utilizaba la alienación como una forma de negación o rechazo crítico, y su intento inevitablemente fallido de unir arte y revolución. También analiza el automatismo como un intento inútil de recuperar el inconsciente inaccesible (Marcuse, 2007, pp. 181-188). Para Marcuse, ninguna forma de arte podría unirse verdaderamente a las masas y su deseo de libertad hasta que toda la esfera capitalista llegara a su fin en una sociedad posrevolucionaria donde el arte y la vida se fusionaran armoniosamente. Pensaba que el surrealismo, como todos los demás intentos de desublimación del arte revolucionario, estaba condenado al final al fracaso cuando se trataba de estimular realmente la revolución y abordar los aspectos prácticos necesarios.

Marcuse afirma que el arte auténtico no puede ser instrumentalizado en una propaganda estética híbrida, un punto que queda subrayado por su recordatorio al Grupo de Chicago de que el propio surrealismo francés se negó a someterse a las demandas burocráticas de la revolución bajo el Partido Comunista Francés (Kellner, 2007). Aun así, el texto de Marcuse sostiene que la autonomía intransigente y la pureza de la negación crítica del

surrealismo ofrecieron a la sociedad una visión crucial, aunque fugaz, de lo que la libertad podría encarnar y, por lo tanto, contribuyó al desarrollo de una conciencia prerrevolucionaria y un impulso social intuitivo de resistencia³⁸. Como afirmó en *Contrarrevolución y revuelta*, el “potencial político del arte” está “bloqueado por una contradicción no resuelta”: ¿Cómo se vincula la “*praxis*” con la “fuerza subversiva interna” del arte? (Marcuse, 1972, p. 103)³⁹.

Siguiendo los pasos de la respuesta positiva de Marcuse a los folletos que habían enviado por correo, y después de años de interpretar los libros de Marcuse como declaraciones de apoyo a lo que parecía ser la viabilidad de una causa surrealista, este nuevo pronóstico de inutilidad necesaria fue un duro golpe para los surrealistas

³⁸ Es importante recordar que el interés de Marcuse por la cuestión del papel del arte en la vida fue una preocupación de toda su vida y también que la cuestión de la relación entre arte y revolución fue un tema importante durante la segunda mitad de su vida en particular. Su carta a los surrealistas de Chicago de 1972 fue solo un vistazo a una teoría social del arte en constante cambio y a menudo contradictoria. Douglas Kellner muestra cómo las opiniones de Marcuse sobre el potencial revolucionario del arte cambiaron dramáticamente desde la publicación de *Eros y civilización* en 1955 hasta *El hombre unidimensional* en 1964 y *Un ensayo sobre la liberación* en 1969, además de ensayos y conferencias sobre arte de este período. Esta vacilación continuó hasta la década de 1970 con sus dos últimos libros. Sostengo que el intercambio con el Grupo de Chicago influyó en su continua insistencia en la década de 1970, a pesar del impacto significativo que también tuvo sobre él la teoría de la autonomía estética de Theodor Adorno, en que el arte era en esencia un amigo y ayudante indispensable para la causa de la revolución (Kellner, 1984, pp. 347-362; Marcuse, 1969b). Véase también Stephen Eric Bronner, (1988), Reitz (2000). Todavía no he tenido la oportunidad de revisar el siguiente ensayo de próxima publicación que trata sobre *Eros y la civilización* de Marcuse en relación con el surrealismo: Alyce Mahon (2021) “Surrealism and Eros”. Véase también Alyce Mahon (2005, pp. 176-181).

³⁹ Cursivas en el original.

de Chicago. En la opinión de ellos, el arte auténtico no era autónomo y crítico sino opositor. El auténtico arte de oposición era inherentemente una protesta contra el capitalismo en su identidad como una forma de trabajo no alienado e independiente del uso y valor de cambio capitalistas. El arte de oposición también se activó, como evento político de disidencia social, a través de la solidaridad grupal. Simmons, en particular, discrepó de lo que consideró una respuesta excesivamente crítica y, al mismo tiempo, evasiva de Rosemont hacia Marcuse. El “ataque” de Simmons a Rosemont se leyó en voz alta en una de las reuniones⁴⁰. Todos los surrealistas de Chicago coincidieron en que Marcuse estaba equivocado acerca del contexto, la importancia y el objetivo del surrealismo, y en su creencia de que la adopción del arte radical por parte de las masas se pospondría hasta una era posrevolucionaria.

La respuesta a Marcuse construida por Simmons se propuso distinguir la revolución surrealista de una revolución socialista proletaria. Según Simmons, incluso si se lograra una revolución obrera y el trabajo alienado llegara a su fin, la revolución surrealista – una liberación ideológica que acompañaba a una liberación material – no necesariamente se habría logrado. Mientras tanto, Schanoes arremetió contra lo que percibió como malentendidos de Marcuse en un relato polémico que posicionaba al surrealismo como la contraparte estética del bolchevismo. La declaración de Rosemont discutió suavemente las “limitaciones docentes” de Marcuse al tiempo que desacreditaba la crítica trotskista de *Telos* a Marcuse. La suposición de Marcuse de que el surrealismo y la causa de la revolución eran “irreconciliables” fue cortésmente corregida. Al igual que Simmons, Rosemont afirmó que la revolución implicaba algo más que la simple

⁴⁰ Varias actas de reuniones de 1972, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 3, carpeta 4.

abolición del sistema de clases y el trabajo asalariado; también se debe considerar la imaginación ilimitada del trabajador sobre las formas en que se puede vivir la vida en la plenitud de la experiencia y el placer.

El ejemplo central de Rosemont es más de sabotaje que de historia del arte: los trabajadores de una fábrica estadounidense habían vertido recientemente tinte verde en una enorme tina de comida para gatos, dañando así miles de dólares de propiedad de los empleadores. Rosemont sostiene que el trabajador debe utilizar medios irracionales, cargados de humor e imaginativos cuando sea necesario para provocar una revuelta y que esta simulación en el lugar de trabajo ya demuestra un surrealismo revolucionario en acción⁴¹. Según Rosemont, no se necesita la historia de la estética para defender un surrealismo revolucionario. Ya existe en la lucha de la clase trabajadora contra el principio de rendimiento, de eficiencia y rentabilidad laboral, el sabotaje creativo de los medios y fines de producción, y los medios culturales populares más mundanos para hacer frente al opresivo *statu quo* capitalista. Rosemont no compartía las preocupaciones duraderas de Marcuse sobre las problemáticas de la cultura afirmativa en las formas de arte burguesas o de masas, fuertemente influenciado como lo estaba Marcuse en ese momento por el trabajo de su colega de la Escuela de Frankfurt, Theodor W. Adorno. Aunque Marcuse estaba realmente interesado en el potencial revolucionario de ciertas formas de cultura popular, supuso que la cultura afirmativa apoyaba la continuación del régimen represivo a través de diversos tipos de catarsis y paliación frente a la pureza de la negación en el arte de

⁴¹ Declaraciones sin título, sin fecha e inéditas dirigidas a Herbert Marcuse por John Simmons, David Schanoes y Franklin Rosemont, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 24, carpeta Marcuse.

oposición (Marcuse, 1968c)⁴². Rosemont respondió que al fusionar ciertas formas de auténtica cultura popular, como tipos modernos de folclore y, lo que es más importante, la cultura de vanguardia con la acción directa como práctica diaria y revolucionaria, se podrían activar impulsos revolucionarios.

Las respuestas surrealistas se enviaron por correo a finales de 1972 o principios de 1973, y a principios de marzo de 1973 llegó la respuesta de Marcuse, acompañada de una solicitud para una reunión con los surrealistas en Chicago a finales de la primavera (Marcuse, 2007, p. 188). En ese momento, Schanoes y Simmons ya habían roto con el Grupo de Chicago por amargas discusiones contra el surrealismo doctrinario, insatisfacción con las respuestas a Marcuse y problemas interpersonales en el grupo. En marzo de 1973, Schanoes y Simmons publicaron su panfleto disidente, "Surrealism? I Don't Play that Game; No More Room Service" (Schanoes, Simmons & Zuckerman, 1973). La reunión solicitada con Marcuse en Chicago nunca se llevó a cabo y, dado el alcance del desacuerdo sobre el surrealismo, dicha reunión habría sido colegiada pero polémica. Sin embargo, Marcuse pareció tomar con calma las refutaciones enviadas por correo por Simmons, Schanoes y Rosemont. La respuesta detallada que envió a cambio se mantiene firme en su punto original de que el surrealismo existe en una antinomia permanente con la revolución. Lucha por la autonomía total del arte al tiempo que promueve la revolución materialista, llegando a las masas —cargadas por una "servidumbre de por

⁴² Sobre la cultura afirmativa, véase Theodor W. Adorno (1997). Peter Bürger extendió la discusión de Marcuse sobre la cultura afirmativa y la discusión de Adorno sobre el arte autónomo a un examen del éxito, el fracaso, la supervivencia y la vida futura de las vanguardias y un examen de hasta qué punto el surrealismo mismo se convirtió en cultura afirmativa (Bürger, 1984, pp. 10-14, 49-53).

vida" – desde "fuera" como arte autónomo en lugar de surgir desde "adentro", como había argumentado Rosemont. Citando *Légitime défense* de André Breton (1926) y el manifiesto de Breton y Trotsky (1938) *Pour un art révolutionnaire indépendant*, los cuales se oponen a la instrumentalización y restricción del arte en y por la propaganda o la burocracia de cualquier tipo, incluso la propaganda radical, Marcuse encuentra una confirmación surrealista de su propia crítica de la estética marxista (Katz, 1982, pp. 194-205). El surrealismo debe mantenerse separado de las masas como una forma de libertarismo prerrevolucionario para mantener su potencial negativo como inasimilable al principio de rendimiento en cualquier aspecto.

En esta capacidad, Marcuse ve el surrealismo como una afirmación obstinada y parcialmente exitosa de la libertad a toda costa, una afirmación compuesta de un núcleo de idealismo, que es un "requisito previo para el desarrollo de una conciencia revolucionaria en general" (Marcuse, 2007, p. 190). Por lo tanto, en el centro del debate entre Marcuse y los surrealistas de Chicago está la cuestión del trabajador y su subjetividad antes y después de la revolución. Para Marcuse, el surrealismo era un maestro útil para el trabajador antes de la revolución, más que una herramienta que el trabajador podía utilizar antes, durante o después de la revolución. Según Marcuse, ninguna cantidad de experimentalismo estético podría eliminar el privilegio inherente al sistema del arte. Solo la abolición definitiva de la "división social del trabajo" podría dar como resultado un arte hecho por todos (Marcuse, 2007, p. 190).

Rosemont y Marcuse continuaron manteniendo correspondencia después de esta refutación final de Marcuse, pero con mucha menos frecuencia. Sin embargo, lo cierto es que Marcuse tenía la intención de permanecer

en contacto con Rosemont y continuar la conversación sobre el surrealismo. El tono colegiado de la última correspondencia demuestra que no hubo ruptura en la relación y que el interés de Marcuse por el surrealismo y el Grupo de Chicago se mantuvo vivo. En el verano de 1973, apenas seis días después de que Inge, la esposa de Marcuse, muriera tras una larga enfermedad, Marcuse le escribió a Rosemont explicándole que se había visto obligado a dejar de trabajar en su correspondencia durante el declive de su esposa⁴³. En una breve, pero importante carta de 1974, Marcuse solicita que Franklin le envíe la dirección de los surrealistas en París y señala: “también he tratado de dar más detalles sobre las cartas que le escribí. Quizás consiga preparar algo para su publicación en un futuro próximo”⁴⁴. ¿Fue esa publicación esperada, en última instancia, la crítica de Marcuse al realismo socialista en *La dimensión estética*, publicado tres años después, en 1977?

En este último libro, Marcuse continúa la discusión de lo que él considera las contradicciones irreparables entre el arte y la revolución, y entre el arte y las masas. Estas son las cuestiones clave ya presentes en *Contrarrevolución y revuelta*, en sus declaraciones para los surrealistas de Chicago y, de hecho, en la mayoría de sus escritos anteriores sobre estética. Podría decirse que su intercambio con los surrealistas de Chicago, como grupo vivo de activistas de extrema izquierda, fue un factor que contribuyó a su interés duradero en la dicotomía percibida, una dicotomía esencial en la dialéctica de la resistencia del

⁴³ Carta de Herbert Marcuse a Franklin Rosemont, 6 de agosto de 1973, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 24, carpeta Marcuse.

⁴⁴ Carta de Herbert Marcuse a Franklin Rosemont, 13 de febrero de 1974, Labadie Archives, *Franklin and Penelope Rosemont Papers*, caja 24, carpeta Marcuse.

arte a la autoridad, entre la estética surrealista y su política. En *La dimensión estética*, Marcuse (2003) repite: “el surrealismo en su período revolucionario dio testimonio de este conflicto inherente entre el arte y el realismo político” (p. 37). De manera similar a sus declaraciones sobre el surrealismo al grupo de Chicago, *La dimensión estética* presenta una concepción trágico-heroica comparable del potencial revolucionario del arte. El arte auténtico está ligado a la trascendencia de la autonomía y solo es capaz de estimular una experiencia conceptual de libertad y felicidad duraderas para los humanos frente a las limitaciones sociales y la muerte inevitable (Kellner, 1984, pp. 353-357).

Aunque esta concepción del arte como una prefiguración invaluable de la libertad estaba completamente en desacuerdo con la premisa utópica del poder directamente transformador del arte propugnada por el surrealismo, el Grupo de Chicago fue capaz de reconocer y celebrar persistentemente un núcleo de acuerdo mutuo entre ellos y Marcuse: el surrealismo era un arte emancipador. “Así, el expresionismo y el surrealismo anticiparon la destructividad del capitalismo monopolista y el surgimiento de nuevos objetivos de cambio radical”, escribió Marcuse (2003, p. xi) en el prefacio de *La dimensión estética*. Sus últimas cartas se intercambiaron cuatro meses antes de la muerte de Marcuse en 1979. Marcuse escribió para felicitar a Rosemont por la publicación de su nuevo volumen, *André Breton: What is Surrealism?*, y declinar una invitación de los surrealistas de Chicago a un simposio sobre surrealismo⁴⁵. La extensa introducción de Rosemont a *What is Surrealism?* permaneció en deuda con las posiciones marcuseanas, destacando el principio del placer como un subterfugio

⁴⁵ Esta carta de Marcuse a Franklin Rosemont está fechada el 2 de marzo de 1979 y se reimprimió en Paul Buhle (1981, pp. 62-63).

disponible contra el principio de la realidad dominante (Rosemont, 1978, p. 24). En 1978, en el prefacio del catálogo de la exposición surrealista “100th Anniversary of Hysteria” que tuvo lugar en Milwaukee, Rosemont hizo un saludo final a Marcuse con una expresión de “saludos fraternales y nuestra cálida gratitud a este venerable amigo y camarada” (Rosemont, 2004, pp. 123-124).

Surrealismo sin conclusión

En 1989, una década después del fallecimiento de Marcuse, Franklin Rosemont (1989) afirmó: “las cartas son nada menos que una defensa militante del carácter revolucionario de lo que él [Marcuse] llama ‘el esfuerzo surrealista’” (p. 33). Rosemont escribe con palpable pesar sobre “nuestro gran amigo” y los malentendidos que surgieron sobre cuestiones de marxismo: decían lo mismo pero no hablaban el mismo idioma (p. 34). Sin embargo, Franklin insistió en que el surrealismo era una preocupación de importancia duradera para Marcuse, quien valoraba la lucha del surrealismo por fusionar arte y revolución y su intento de recuperar o cooptar el placer y la subjetividad nuevamente en el páramo del trabajo alienado. En *Contrarrevolución y revuelta* (1972), que Marcuse todavía estaba escribiendo cuando comenzó su primera correspondencia con Rosemont en 1971, casi parece anticipar la pregunta que Rosemont le hizo unos meses después de la publicación del libro: “¿Cuál es su estimación de la situación actual y la viabilidad futura del surrealismo?” (Rosemont, 1989, p. 34). En las páginas de *Contrarrevolución y revuelta*, Marcuse afirma la relevancia y utilidad del surrealismo en una frase que satisface la sugerencia posterior de Franklin y también recuerda los escritos de Walter Benjamin de la década de 1930: “si el arte sueña con la liberación dentro del espectro de la historia, la realización del sueño a través de la revolución debe ser posible; el programa surrealista debe ser válido. ¿La

revolución cultural da testimonio de esta posibilidad?" (Marcuse, 1972b, p. 102).

En las últimas etapas de la Nueva Izquierda durante los últimos años de la década de 1970, el surrealismo todavía está en tiempo presente para Marcuse. No se ha vuelto irrelevante sino que más bien abarca un hilo continuo de esta propuesta⁴⁶. Marcuse firma su última carta a Rosemont con las palabras de despedida "en solidaridad" (Buhle, 1981, p. 62). Por su parte, Rosemont continuó interactuando con las ideas de Marcuse en las décadas posteriores a la muerte del filósofo, volviendo repetidamente a la pregunta retórica de su camarada con paciente afirmación: "¿la revolución cultural da testimonio de esta posibilidad" de un programa surrealista válido? En la estrecha confluencia de la "revolución cultural" de la Nueva Izquierda internacional y la revolución surrealista en curso, Rosemont localizó apasionadamente un núcleo de resistencia activo y explosivo.

Referencias

- Abeille, J., Bounoure, V. & Guyon, R. (1973). Libre échange avec Herbert Marcuse. *Bulletin de liaison surréaliste*, 7, 1-23.
- Adorno, Th. W. (1997). *Aesthetic Theory*. Bloomsbury.
- Bronner, S. E. (1988). Between Art and Utopia: Reconsidering the Aesthetic Theory of Herbert Marcuse. Feenberg, A., Pippin, R. & Webel, C. (Eds.).

⁴⁶ En este punto estoy en desacuerdo con Fredric Jameson en *Marxism and Form* —publicado antes del intercambio de Marcuse con los surrealistas de Chicago—, para quien la hermenéutica de la idea utópica en el pensamiento de Marcuse subsume y "reemplaza" completamente los esfuerzos pasados de las artes revolucionarias, incluido el surrealismo (Jameson, 1971, p. 111).

- Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*. Bergin & Garvey.
- Buhle, P. (1981). Herbert Marcuse, Surrealism & Us. *Cultural Correspondence*, 12-14.
- Buhle, P. (2018, March 3). Entrevista con Paul Buhle (A. Susik, Interviewer) [Personal communication].
- Bürger, P. (1971). *Der französische Surrealismus: Studien zum Problem der avantgardistischen Literatur*. Athenäum.
- Bürger, P. (1984). *Theory of the Avant-Garde*. University of Minnesota Press.
- Courtot, C., Dumas, M-C. & Kral, P. (1987). Le Principe de Plaisir exposition surréaliste en Tchécoslovaquie, 1968. Chenieux-Gendron, J. (Ed.). *Du surréalisme et du plaisir*. José Corti.
- Duwa, J. (2008). *1968, Année surréaliste: Cuba, Prague, Paris*. Collection " Pièces d'archives". Institut Memoire De L'édition Contemporaine.
- Garon, P., Rosemont, F. & Rosemont, P. (1971). Letter to the Editors of *Telos*. *Memory of Georg Lukács*. Surrealist Editions/Black Swan Press.
- Garon, P. (2018, March 23). Entrevista con Paul Garon (A. Susik, Interviewer) [Personal communication].
- Gauthier, X. (1971). *Surréalisme et sexualité*. Gallimard.
- Jameson, F. (1971). *Marxism and Form: Twentieth-century Dialectical Theories of Literature*. Princeton University Press.
- Joubert, A. (2001). *Le Mouvement des surréalistes ou Le fin mot de l'histoire: Mort d'un groupe, naissance d'un mythe*. Maurice Nadeau.
- Katz, B. (1982). *Herbert Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography*. NLB.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. University of California Press.

- Kellner, D. (2007). Introduction. Marcuse, H. *Art and Liberation: Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 4*. Routledge, 55-57.
- Khatib, K. (2013). *Surrealism's America: Notes on a Vernacular Epistemology* (Tesis doctoral, Johns Hopkins University).
- LaCoss, D. (2008). *Surrealism in '68: Paris, Prague, Chicago: Dreams of Arson & the Arson of Dreams. Surrealist Research & Development Monograph Series, 1*.
- Löwy, M. (1999). Under the Star of Romanticism: Walter Benjamin and Herbert Marcuse. Blechman, M. (Ed.). *Revolutionary Romanticism: A Drunken Boat Anthology*. City Lights Books.
- Löwy, M. (2009). *Morning Star: Surrealism, Marxism, Anarchism, Situationism, Utopia*. University of Texas Press.
- Legrand, G. (1963). De L'Histoire, de la voluptué, et de la mort. *La Brèche*, 5, 7-17.
- Mahon, A. (2005). *Surrealism and the Politics of Eros, 1938-1968*. Thames & Hudson.
- Mahon, A. (2021). Surrealism and Eros. Lusty, N. (Ed.). *Cambridge Critical Concepts: Surrealism*. Cambridge University Press, 112-128.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1968a). Marcuse Defends His New Left Line. *New York Times Magazine*, octubre 27.
- Marcuse, H. (1968b). *The Obsolescence of Psychoanalysis*. Black Swan Press.
- Marcuse, H. (1968C). *Negations: Essays in Critical Theory*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1969). Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism. *Telos*, 4, 3-34.

- Marcuse, H. (1969b). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972a). Art and Liberation. *Partisan Review*, 39(2).
- Marcuse, H. (1972b). *Counterrevolution and Revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1973). Sur le surréalisme et la révolution. *Bulletin de liaison surréaliste*, 6, 20-29.
- Marcuse, H. (1981a). Herbert Marcuse: Interview with L'Archibras. *Cultural Correspondence*, 12-14.
- Marcuse, H. (1981b). *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Humanities Press.
- Marcuse, H. (1991). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2003). *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2007). *Art and Liberation: Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 4*. Routledge.
- McMillian, J. (2003). "You Didn't Have to Be There": Revisiting the New Left Consensus. McMillian, J. & Buhle, P. (Eds.). *The New Left Revisited*. Temple University Press, 1-8.
- Mesch, C. (2000). Marcuse, Art History, and the Abandonment of 60s Radical Culture. (Charla inédita), Critical Theory Roundtable, Universidad de Kentucky.
- Mesch, C. (2018). *Modern Art at the Berlin Wall Demarcating Culture in the Cold War Germanys*. I.B. Tauris.
- Palmier, J-P. (1973). *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche*. Éditions Pierre Belfond.
- Pawlik, J. (2016). Cartooning the Marvelous: Word and Image in Chicago Surrealism. Gander, C. & Garland, S. (Eds.). *Mixed Messages: American Correspondences in Visual and Verbal Practices*. Manchester University Press.

- Piccone, P. (1969). From Youth Culture to Political Praxis. *Radical America*, 3(6), 15-21.
- Pierson, M. (1967). Entrevista con Herbert Marcuse, diciembre 15 de 1966. *L'Archibras/le surréalisme*, 2.
- Reitz, C. (2000). *Art, Alienation, and the Humanities: A Critical Engagement with Herbert Marcuse*. State University of New York Press.
- Rosemont, F. (1978). André Breton and the First Principles of Surrealism. *What Is Surrealism? Selected Writings, by André Breton*. Monad Press, xiv-xvi.
- Rosemont, F. (1989). Herbert Marcuse and Surrealism. *Arsenal*, 4, 39-46.
- Rosemont, F. (2004). The 100th Anniversary of Hysteria (1978). *Revolution in the Service of the Marvelous. Surrealist Contributions to the Critique of Miserabilism*. Charles H. Kerr Publishing Company.
- Rosemont, F. & Radcliffe, C. (Eds.). (2005). *Dancin' in the Streets!: Anarchists, IWWs, Surrealists, Situationists & Provos in the 1960s as Recorded in the Pages of 'The Rebel Worker' and 'Heatwave'*. Charles H. Kerr Publishing Company.
- Rosemont, P. (2008). *Dreams & Everyday Life: Andre Breton, Surrealism, the IWW, Rebel Worker Students for a Democratic Society and the Seven Cities of Cibola in Chicago, Paris and London: A 1960s Notebook*. Charles H. Kerr Publishing Company.
- Rosemont F. & Rosemont, P. (1968). Situation of Surrealism in the U.S. *The Morning of a Machine Gun, by Franklin Rosemont*. Liberation Press.
- Rosemont, F., Rosemont, P. & Garon, P. (Eds.). (1997). *The Forecast Is Hot!: Tracts and Other Collective Declarations of the Surrealist Movement in the United States, 1966-1976*. Black Swan Press.

- Rubin Suleiman, S. (1994). *The Fate of the Surrealist Imagination in the Society of the Spectacle. Risking Who One Is: Encounters with Contemporary Art and Literature.* Harvard University Press.
- Sakolsky, R. (Ed.). (2003). *Surrealist Subversions: Rants, Writings and Images by the Surrealist Movement in the United States.* Autonomedia.
- Schanoes, D., Simmons, J. & Zuckerman, A. (1973). *Surrealism? I Don't Play that Game; No More Room Service.*
- Schuster, J. (1967). A l'ordre de la nuit, au désordre du jour. *L'Archibras/le surréalisme, 1, 4-9.*
- Stone Richards, M. (2019). Critical Theory. Richardson, M. et al., (Eds.). *The International Encyclopedia of Surrealism.* Bloomsbury Press, 503-506.
- The Chicago Surrealist Group. (1971a). *Toward the Second Chicago Fire: Surrealism and the Housing Question.*
- The Chicago Surrealist Group (1971b). *The Anteater's Umbrella: A Contribution to the Critique of the Ideology of Zoos.*

Una exploración desde *La dimensión estética* hasta la muerte del posmodernismo

Carol Becker¹

Presionado sobre el tema del significado político de ciertos tipos de arte, el filósofo Herbert Marcuse contaba a menudo una anécdota que le agradaba mucho. Se trataba del pintor Victor Neep, quien, cuando se le desafió a explicar el supuesto elemento de protesta en el *Bodegón con manzanas* de Cézanne, respondió: “Es una protesta contra el pensamiento desordenado”.

— Barry Katz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*.

Los años ochenta fueron una época contradictoria para el mundo del arte. El mercado se volvió loco, recompensando con fama y fortuna a aquellos artistas que estaban de moda, mientras que otros que aún no la habían “logrado”, esperaban nerviosos, atrapados en un sueño de posibilidad inminente. Los estudiantes ingresaron a las escuelas de arte optimistas e idealistas sobre su futuro. Surgieron nuevas galerías por todas partes y parecía que más gente que nunca estaba interesada en la exposición del

¹ Este texto se publicó con el título “Surveying *The Aesthetic Dimension* at the Death of Postmodernism”. Bokina, J. & Lukes, T. (Eds.). *Marcuse: from the New Left to the next left*. University Press of Kansas, 1994, pp. 170-186 (N. de los T.)

arte. Personas que no pertenecían al mundo del arte, como los banqueros, parecían estar interesadas en “coleccionar”. Proliferó la escritura sobre arte. La asistencia al museo iba en aumento. Desde fuera parecía un *boom*. Sin embargo, desde adentro, había una clara sensación de que algo se había torcido. Aunque muchas personas parecían preocupadas por mirar el arte, pocas entendían realmente lo que estaban mirando. Lo que sí tuvo éxito en galerías y museos a menudo se refería solo al arte. Si uno no era parte de ese mundo, las alusiones al trabajo de otros artistas pasados y presentes eran difíciles de descifrar, al igual que las innovaciones extremas en la forma que renunciaban a las convenciones tradicionales y dejaban a los espectadores preguntándose: “¿Pero es arte?” Era fácil pensar que mucho de lo expuesto, aunque vendible, había perdido el sentido de propósito social. Parecía haber una gran desmoralización estética y política manifestada en la confusión de muchos artistas sobre qué hacer para trabajar.

También se observaron otras tendencias. Entre los que no fueron atraídos por el caprichoso señuelo del mundo del arte se encontraban los artistas con mayor conciencia social que también surgieron con gran fuerza en los años ochenta con una clara crítica de un mundo del arte que reflejaba un sistema social más amplio y les parecía insular, elitista e intelectualmente corrupto y excluyente. Las mujeres artistas en particular reconocieron todo el poder del patriarcado para reforzar y recompensar a los artistas masculinos. Su trabajo ya no permaneció en silencio sobre estas condiciones. Los artistas negros comenzaron a hacer que su arte expusiera abiertamente cuán arraigado e insidioso era en realidad el racismo del mundo del arte. El arte gay y lésbico apareció con confianza y fuerza. Al mismo tiempo, en todos los medios se encontraban expresiones artísticas sobre los horrores del SIDA.

La adopción entusiasta de la teoría —escritura sobre género, raza, clase, estudios de medios, psicoanálisis— también cambió el carácter del mundo del arte en los años ochenta. Construyó un universo paralelo de ideas en el que se sustentó el mundo del arte y al que añadió una imagen, una metáfora y un discurso propios. El nuevo énfasis en la teoría dentro del período *posmoderno* ha demostrado ser una bendición a medias. Indudablemente infundió al mundo del arte ideas complejas y ayudó a formular el concepto de corrección política. Sin embargo, la teoría también creó una división entre las generaciones pasadas entrenadas para trabajar intuitivamente en aspectos de la forma y una nueva generación claramente impulsada por el contenido y las metadiscusiones sobre la naturaleza del mismo. Mientras el mundo del arte intentaba dar sentido a estas complejidades, figuras políticas como Jesse Helms y Alfonse D'Amato complicaron las cosas al tomar la ley en sus propias manos, cuestionando la *moralidad* del trabajo más controvertido y la legitimidad de la financiación gubernamental para un arte que algunos encontraron *ofensivo* y francamente *antiestadounidense*. Impulsado por estos problemas, el mundo del arte entró en la década de los noventa en un debate sobre qué deberían hacer los artistas, cómo deberían hacerlo y por qué deberían hacerlo.

Si el período de principios de los noventa se puede categorizar como posmoderno, es porque los artistas han reconocido los límites del posmodernismo y han llegado a un punto en el que ya no se contentan con permanecer en el límite haciendo declaraciones radicales solo para el mundo del arte. Más bien, muchos artistas ahora quieren cruzarse con el centro y abordar las preocupaciones de una audiencia más amplia. Como resultado, hemos llegado a un momento emocionante, aunque difícil: el mundo del arte ha asimilado las lecciones del posmodernismo —su burla irreverente de la forma, el desafío a la noción de un

sujeto coherente, la sofisticación política, el cinismo y el aislamiento—, pero aún fuera de esta asimilación ha evolucionado un análisis que incorpora las realidades de la crisis económica y política, los caprichos de la galería, el sistema de mercado, así como la alienación que sienten los artistas. El sentido de por qué la persona hace la obra, cómo la hace y a quién va dirigida, todo se ve afectado. En este momento no hay duda de que muchos artistas quieren ser relevantes para el mundo en el que viven y comprensibles para aquellos con quienes comparten este mundo.

Debido a que la escena del arte ha cambiado en estas formas a menudo aparentemente contradictorias, ahora es el momento de hacer una exploración seria de los fenómenos del artista en la sociedad y el impacto del arte dentro de un contexto social. Esta exploración debería ser útil para aquellos escritores, intelectuales y artistas que luchan por combatir la regresividad en el mundo del arte mientras lo defienden contra el puritanismo reaccionario de los *forasteros* que abusarían de él como chivo expiatorio de todo lo que está mal en la sociedad contemporánea. El mundo del arte necesita profundizar en su comprensión de cómo se unen las tendencias en conflicto. Desafortunadamente, hay pocos lugares a los que recurrir para tal visión. Por lo tanto, es un momento fortuito para volver a visitar el trabajo de la Escuela de Frankfurt, aquellos intelectuales cuya misión histórica y filosófica fue dar sentido a un mundo sin sentido. En particular, es útil repensar la importancia del último libro de Herbert Marcuse, *La dimensión estética*, y considerar cómo sus ideas podrían ser reinterpretadas en esta difícil era post-moderna, en este momento de urgencia política y desesperación. Tal vez podamos extraer de su análisis un sentido de posibilidad muy necesario o, como diría el propio Marcuse (1978), una “esperanza” (p. 52).

Un retorno a *La dimensión estética*

La dimensión estética comienza con una disculpa desarmante:

En una situación en la que la miserable realidad solo puede cambiarse a través de una praxis política radical, la preocupación por la estética exige una justificación. No tendría sentido negar el elemento de desesperación inherente a esta preocupación: el retiro a un mundo de ficción donde las condiciones existentes se cambian y se superan solo en el reino de la imaginación (Marcuse, 1978, p. 1).

En esta declaración, publicada en 1978, Marcuse admite que estaba empezando a perder la fe en la posibilidad de que se pudiera cambiar el “miserable” ambiente político. Se centró principalmente en la literatura, de la que podía hablar con una autoridad sin vacilaciones, la misma que faltaba en su conocimiento de las artes visuales. Y cuando volvió a lo que en un principio había alimentado sus propios ideales utópicos, lo hizo con una agenda deliberada: intentaba usar este reexamen para refutar las nociones marxistas sobre la función del arte en la sociedad, que consideraba limitadas, didácticas e ingenuas. Criticó la idea de que el arte, que se centra en la “clase en declive” — es decir, la burguesía— es decadente y que, en consecuencia, todo el arte debería centrarse en la “clase en ascenso” — es decir, el proletariado—. Tenía bastante claro que el arte no necesita representar directamente las relaciones sociales de producción. De hecho, las formas indirectas en que el arte representa estas relaciones sociales bien pueden resultar las más significativas y profundas:

Presentaré la siguiente tesis: las cualidades radicales del arte, es decir, su acusación de la realidad establecida y su invocación de la bella imagen... de la liberación se fundamentan precisamente en las dimensiones donde el arte trasciende su determinación social y emancipa del

universo dado del discurso y comportamiento conservando su presencia abrumadora. El arte crea así el ámbito en el que se hace posible la subversión de la experiencia propia del arte: el mundo formado por el arte se reconoce como una realidad suprimida y distorsionada en la realidad dada (Marcuse, 1978, p. 6).

En su negativa a ser absorbido por el principio de la realidad o a adherirse a las reglas del principio de realidad, en su insistencia en abordar las cuestiones de la subjetividad y la presentación de la contradicción, el arte rechaza la noción de que puede haber cualquier transformación simple de la sociedad o que “todo lo que el arte invoca y acusa podría resolverse a través de la lucha de clases” (Marcuse, 1978, p. 14). Pero si el arte acusa, ¿qué comprende su acusación?

Según Marcuse, todos los humanos se han visto obligados a reprimir sus impulsos básicos para sobrevivir dentro de la civilización tal como se ha construido. Tal es la premisa del libro *Eros y civilización*, en el que Marcuse (1961) pregunta: “¿Cómo puede la civilización generar libertad libremente, cuando la falta de libertad se ha convertido en parte integrante del aparato mental?” (p. 206). En el sentido de Marcuse, el arte es un lugar, un espacio imaginativo designado dentro del cual se permite que exista la experiencia de la libertad. El arte “desafía el monopolio de la realidad establecida” creando “mundos ficticios” en los que se puede ver reflejada esa gama de emociones y experiencias humanas que no encuentran salida en la realidad presente. En este sentido, el mundo del arte fabricado se vuelve “más real que la realidad misma” (Marcuse, 1961, p. 66). Presenta la posibilidad de una realización que en verdad solo podría ofrecer una sociedad transformada. Es el recordatorio de lo que podría ser una experiencia verdaderamente integrada de uno mismo en la sociedad. El arte puede encarnar una tensión

que mantiene viva la esperanza sobre un “recuerdo de la felicidad que una vez fue y que busca su regreso” (Marcuse, 1978, p. 68). En tal configuración debe existir la sensación de que hay algo más allá del principio de realidad, incluso si la existencia de una condición tan diferente solo puede existir dentro de la imaginación. En su capacidad para conjurar aquellas dimensiones de la vida emocional del individuo no dominadas por el sistema social, el arte, según Marcuse, es capaz de sostener una imagen de humanidad, una imagen de los seres humanos como “seres de género” capaces de vivir en esa comunidad de libertad que es el potencial de la especie. El reconocimiento de este potencial es la “base subjetiva de una sociedad sin clases” (Marcuse, 1978, p. 17). La imagen de la psique humana liberada puede ser comunicada por el arte no solo a través de una representación literal del sueño utópico, como ha sido el caso en la obra del realismo socialista, sino en las emociones que esa obra es capaz de suscitar.

Este rango de respuesta emocional puede ser transmitido por las luchas representadas en el contenido y su encarnación en la forma. La manifestación de estas ideas dentro de una forma que tiene integridad es el logro del arte. A través de la forma, el arte puede retratar la humanidad a gran escala, más allá de la lucha de clases. En el punto en que la forma se convierte en contenido, el artista vive mejor y los individuos pueden experimentar un espectro de posibilidades imaginativas cruciales para visualizar y manifestar un proceso revolucionario.

Marcuse creía que gran parte del potencial radical del arte radica en su capacidad para jugar con el principio de la realidad y, sin embargo, existir fuera de él. Debido a que el arte en realidad no cumple ninguna función demostrable dentro de la sociedad, su propósito debe articularse desde fuera de la experiencia inmediata que

genera. El acto de observar el arte puede tener un efecto transformador en una persona, pero dentro de una sociedad de alienación, a menudo se descarta su valor de uso real. De hecho, Marcuse podría decir que dentro del sistema capitalista los propósitos más profundos del arte van en contra de las premisas básicas sobre las que se construye el capitalismo. Su único lugar realmente justificable sería como un objeto que se puede comprar, especular y vender para obtener ganancias dentro del mercado del arte. Su valor como herramienta para regenerar los aspectos perdidos, ocultos, creativos, espirituales e intuitivos de la vida humana nunca le dará el valor que le corresponde bajo el capitalismo.

En el mejor de los casos, el arte sirve a un amo diferente al del capitalismo, uno cuyos valores no se disciernen tan fácilmente. Aunque su lugar en el orden de las cosas no siempre está claramente articulado, nadie abogaría públicamente por una sociedad que no fomente, al menos en teoría, la expresión creativa tal como se manifiesta en el arte. La idea de una sociedad sin arte parece empobrecida. La tensión necesaria entre el anhelo incrustado en el deseo de las personas por una vida más plena, o un yo más completo, y el mundo en el que viven sería borrado. Lo que es casi indecible, lo que no se puede contener, se deja vivir a través de la forma del arte. Esta es la razón por la cual el arte a veces se percibe como subversivo: no simplemente porque presenta un mundo que parece inmoral o licencioso, como a menudo se piensa, sino porque recuerda a las personas los deseos enterrados que su yo más profundo en realidad sueña y no puede manifestar dentro del sistema existente.

Marcuse ubica esta visión de posibilidad dentro del espacio bien articulado de la dimensión estética. Es un lugar que se encuentra en la negación del principio de

realidad. No encarna lo que es, sino lo que quiere ser. De acuerdo con Walter Benjamin (1968), “una de las tareas más importantes del arte siempre ha sido la creación de una demanda que solo podría satisfacerse completamente más tarde” (p. 237). Este “más tarde”, dentro del sistema de Marcuse, solo podría realizarse dentro de una sociedad revolucionaria.

El arte no tiene por qué existir necesariamente sólo dentro del dominio del principio de placer. Si tiene éxito, también podría encontrarse dondequiera que la potencialidad humana sea capaz de manifestarse. El arte permite esta actualización a través del vehículo de la forma, una organización física que captura una variedad de experiencias intangibles. Los artistas, dice Marcuse, son aquellos para quienes la forma se convierte en contenido. Esto se convierte en la fuente de su fuerza y alienación. Es posible que aquellos que están fuera del proceso de creación artística no entiendan conscientemente por qué responden a la obra como lo hacen. Es posible que no se den cuenta de que la encarnación de la belleza, la coherencia, las propiedades de la elegancia de la obra o de la negativa deliberada a permitir la experiencia de la elegancia afecte su capacidad para comprender el contenido de la obra intelectual y emocionalmente. El arte bien ejecutado es a la vez parte y no parte de la sociedad de la que ha surgido. No ha aceptado las demandas de la “realidad miserable”. No ha aceptado los prejuicios limitantes de raza, clase, género. Al comentar sobre estos temas, también es capaz de ir más allá de ellos. Así, cuando el arte es efectivo, en términos de Marcuse, atrae a la gente progresista. Bien puede contener en su interior una crítica a la ideología predominante. O, como en la comprensión de Neep respecto del *Bodegón con manzanas* de Cézanne, la claridad y la integridad de la forma en sí pueden resultar

subversivas, especialmente cuando todo lo demás en la sociedad parece desordenado.

No hay duda de que esta es una visión utópica del lugar del arte en la sociedad, porque permite la posibilidad de que el arte mismo pueda encarnar la utopía y, al hacerlo, aniquilar el principio de realidad. Marcuse no es ingenuo acerca de cómo ocurrirá esta trascendencia. No espera ni quiere que la experiencia del arte sea fácil. Por el contrario, rechaza la noción de que el arte debería tratar de llegar directamente a una gran audiencia. No piensa que el arte sea vida o que deba intentar parecer a la vida. Según Marcuse, su fuerza es su otredad, el hecho de que no se puede asimilar fácilmente. Si el arte se acerca demasiado a la realidad, si se esfuerza demasiado por ser comprensible o accesible, entonces corre el riesgo de volverse mundano. Si esto ocurre, se pierde su función de negación. Para ser efectivo, el arte debe ejercer su capacidad de extrañamiento. Debe dislocar al espectador, al lector, a la audiencia por su negativa e incapacidad para convertirse en parte del principio de la realidad o para anticipar de alguna manera las necesidades del principio de actuación. No debería ayudar a las personas a asimilarse a la sociedad existente, sino desafiar a cada paso los supuestos de esa sociedad, ya sea a través del rigor intelectual y visual que exige y/o el mayor reconocimiento del placer y el dolor que proporciona.

Corrección política y distanciamiento intransigente

Las ideas de *La dimensión estética*, ideas que podrían haber parecido anticuadas hace solo unos años, ahora se presentan como útiles una vez más. A medida que los debates sobre la corrección política recrudecen en el mundo del arte, el pensamiento actual sobre la cuestión de cómo los artistas pueden hacer una declaración significativa y cuál es la mejor manera de luchar contra la

ideología predominante, a menudo parece ingenuo y ajeno al hecho de que los mismos debates ya han ocurrido y han sido registrados por el mundo literario. Si la presión de los años ochenta era hacer pastiche, dedicarse a la apropiación y, principalmente, hacer referencia al mundo del arte en sí, la presión de los años noventa es hacer obras políticamente correctas. Pero ¿qué constituye una obra políticamente correcta? El mundo del arte a menudo confiere esta definición al arte cuyo contenido es abierta y claramente sobre preocupaciones políticas. Marcuse no está de acuerdo con la simplicidad de estos supuestos:

El potencial político del arte reside únicamente en su propia dimensión estética. Su relación con la *praxis* es inexorablemente indirecta, mediatizada y frustrante. Cuanto más inmediatamente política es la obra de arte, más reduce el poder de extrañamiento y las metas radicales y trascendentes del cambio. En este sentido, puede haber más potencial subversivo en la poesía de Baudelaire y Rimbaud que en las obras didácticas de Brecht (Marcuse, 1978, pp. xii-xiii).

Estas serían palabras de lucha si se escribieran hoy, porque el mundo del arte, en su mayor parte, no tolera tales yuxtaposiciones. A menudo ha simplificado la naturaleza de lo político para premiar ciertos contenidos. Pero esto también ha significado que ha negado la posibilidad de que la obra designada con demasiada facilidad como "burguesa" pueda en realidad servir a un propósito político significativo. La izquierda estadounidense en particular siempre ha tenido una comprensión restringida de la forma. La misma audiencia que puede tolerar extremos en el contenido, que realmente desea un mensaje revolucionario, no puede comprender hasta qué punto las innovaciones en la forma también pueden ser radicales cuando esas innovaciones formales cambian el alcance de lo que la gente puede ver. Si el

contenido no trata de forma abierta, directa y sencilla sobre preocupaciones sociales y el trabajo no es fácilmente accesible en un sentido formal, entonces se piensa que no es político.

Dentro de este paradigma, el arte, para ser aceptable, debe ser *anti-arte*: arte que se niega a ser arte, se niega a disfrutar de sus propias propiedades formales o niega las formas convencionales y, por lo tanto, desafía las expectativas tradicionales. Pero dentro de la comprensión particular de Marcuse, el arte que se convierte en anti-arte se alinea estrechamente con la realidad de la vida cotidiana y no con las convenciones de la creación artística. Este arte solo recrea la fragmentación en su simulación de la realidad y, al hacerlo, corre el riesgo de perder su potencial subversivo. Hemos visto este tipo de anti-arte en los años sesenta, setenta y ochenta. A menudo, era un trabajo en el que el enunciado era más importante que su ejecución, o la complejidad se sacrificaba en aras de la comprensión. Era un trabajo que a menudo carecía de metáforas. En los años noventa se suele vincular a la idea de la corrección política. Sobre este complejo tema, Marcuse escribe:

Mientras que el abandono de la forma estética bien puede proporcionar el espejo más inmediato y directo de una sociedad en la que sujetos y objetos son destrozados, atomizados, despojados de sus palabras e imágenes, el rechazo de la sublimación estética convierte ese trabajo en fragmentos de la misma sociedad cuyo anti-arte quieren ser. El anti-arte es contraproducente desde el principio (Marcuse, 1978, p. 49).

Marcuse rechaza claramente la noción de que el arte pueda comentar efectivamente sobre la degeneración de la sociedad simplemente recreando esa degeneración, o que pueda atacar la unidimensionalidad de la sociedad reproduciendo esa misma unidimensionalidad. Tal arte, en su negativa a desarrollar una forma trascendente y en

su reflejo de la “miserable realidad”, refleja lo que ya es y existe en un sentido demasiado familiar. No permite el factor de extrañamiento. Hemos sido testigos de esto en video, performance y arte de instalación, así como en pintura. La clave de su fracaso, podría decir Marcuse, no es su contenido, sino más bien su negativa a incorporar ese contenido en una forma estéticamente desafiante que promovería la pregunta y empujaría al espectador o al lector a una comprensión más compleja, más emocional o más reveladora del problema planteado por la obra.

Este aspecto particular del análisis de Marcuse es el más controvertido para aquellos que ven su negativa a aceptar lo que él llama anti-arte como un intento de asfixiar al arte y a los artistas dentro de los límites convencionales, formales y “burgueses”, interesados tanto en restringir la forma como en fomentar una obra que se niega a simular la realidad presente y, por lo tanto, animar a la gente a imaginar otra cosa. El valor del impacto se perderá en última instancia si la forma más tarde parece ser demasiado similar a la experiencia de la vida cotidiana. Incluso hoy en día, estos temas todavía no se discuten lo suficiente dentro del mundo del arte. La necesidad de hacer una obra formalmente efectiva es más que una idea abstracta dentro del sistema de Marcuse. Para él, *la idea* es esencial al significado del arte mismo: “en este sentido, la renuncia a la forma estética es la abdicación de la responsabilidad. Priva al arte de la forma misma en la que puede crear esa otra realidad dentro de la establecida: el cosmos de la esperanza” (Marcuse, 1978, p. 52).

Dentro del concepto de artista de Marcuse, hay dos principios fundamentales: primero, el artista tiene una responsabilidad con la sociedad; y segundo, el arte debe encarnar la esperanza. Pero Marcuse no legisla *cómo* se deben lograr estos principios. Además, su sentido de que el arte debe ser esperanzador no refleja un simple

optimismo, sino que expresa su idea de que se crea un espacio psíquico muy necesario cuando se confrontan las contradicciones dentro de la dimensión estética. Para Marcuse, la esperanza reside en la imaginación, en la capacidad peculiarmente humana de visualizar lo que no existe y darle forma a esa dimensión imaginaria. Él cree que esta forma, esta organización original, ya sea en la pintura, la literatura o la música, es precisamente lo que se necesita para trascender las limitaciones del principio de la realidad. Es tarea de todos los escritores, artistas e intelectuales serios intentar esta hazaña. No es simplemente que Marcuse quiera que el arte exista en un plano elevado. Hay tolerancia dentro de la visión de Marcuse para abarcar temas contemporáneos de la vida diaria, siempre y cuando esos temas se presenten en una forma que encarne su capacidad para transformarse a sí mismos, que revele su complejidad y su resonancia emocional y política. Incluso “la muerte y la destrucción” deberían invocar la necesidad de esperanza, “una necesidad enraizada en la nueva conciencia, encarnada en la obra de arte” (Marcuse, 1978, p. 7). En el sistema de Marcuse, la “nueva conciencia” parece ser ese reino de la imaginación que ha aún no ha sido colonizado por el principio de la realidad, ese aspecto de la psique que ha logrado retener un deseo de totalidad y ha permanecido intacto por la opresión del principio de la realidad o el derrotismo adormecedor de la ideología predominante.

La acusación de romantización

Es fácil ver por qué Marcuse ha sido llamado romántico y por qué su trabajo ha recibido recientemente tan poco reconocimiento directo por parte del mundo del arte contemporáneo. Marcuse creía que había una parte de la psique humana que permanecía de alguna manera invulnerable a la represión de la sociedad. Si el arte pudiera aprovechar esta parte, entonces se podría dar

forma y articulación a la psique, explorar su totalidad sin importar cuán fragmentada fuera la realidad que la rodeaba. Pero el concepto de Marcuse asume un sujeto unificado y un sentido coherente del yo que puede escapar de la alienación. También supone la existencia de un sujeto universal a partir del cual se podría extrapolar la idea de que, en el centro, los humanos pueden ubicar una arena de experiencia común. En la misma línea, Marcuse implica que el arte puede trascender las diferencias raciales, de género y culturales a través de ciertas formas estéticas. Estas formas son, sin duda, eurocéntricas, basadas exclusivamente en la tradición occidental. Este fue el mundo a partir del cual evolucionó Marcuse; era el único mundo que realmente conocía.

Por estas razones, *La dimensión estética* puede ser un libro atacado e incluso descartado. Claramente, después de todo el trabajo teórico colectivo que ha resultado del posmodernismo, ciertos aspectos de la tesis de Marcuse necesitan ser matizados. Pero incluso con tales reservas, los temas planteados en este, su último libro, son en realidad muy oportunos y sorprendentemente sincronizados con temas que absorben el mundo del arte contemporáneo.

En el centro de la teoría de Marcuse, por ejemplo, está el tema de "lo bello", que, según él, aparece una y otra vez en los movimientos progresistas y se entiende "como un aspecto de la reconstrucción de la naturaleza y la sociedad" (Marcuse, 1978, p. 62). Incluso cuando la agitación social está en la agenda, la belleza a menudo ha sido definida de una manera limitada y benigna como "pureza plástica y hermosura" y como "una extensión de los valores de intercambio a la dimensión estético-erótica" (Marcuse, 1978, p. 62). La comprensión filosófica de la belleza de Marcuse la sitúa en una relación más profunda con los problemas del cambio revolucionario.

Lo bello, para Marcuse, es sensual y se conserva en la “sublimación estética”. La autonomía del arte y su potencial político descansan en esta sensualidad. Marcuse arremete contra una forma vulgar de la estética marxista que ha rechazado la idea de lo bello como categoría central de la “estética burguesa” y no ha logrado captar su elemento subversivo. Esto deja a esos artistas ansiosos por hacer una fuerte declaración sobre la sociedad sin la posibilidad de crear un trabajo tanto político como bello, en el sentido de Marcuse. Esta es a menudo la razón por la cual los artistas se resisten a comprometerse con movimientos políticos. Temen el grado en que tales alineaciones les negarán el derecho a involucrarse en la sensualidad del proceso de creación artística, tal como se experimenta en el amor por los materiales y la estructura y el placer de traducir conceptos abstractos en la forma. Para la mayoría de los artistas, estas fueron las razones por las que se sintieron atraídos por la creación artística en primer lugar.

Los artistas temen verse obligados a reemplazar su amor por este proceso por la culpa derivada del disfrute y el placer que obtienen de la línea, el color, la textura. De hecho, la obra considerada más “subversiva” suele estar salpicada de *displacer*, que no es más que una negación de lo bello. Este arte ciertamente no es una visión de lo que es posible, no es una visión capaz de seducir a nadie para que crea en las comprensiones filosóficas más progresistas que representa o en el mundo futuro que presagia. En este sentido, la comprensión de Marcuse de la sensualidad del arte podría ser subversiva, especialmente si se entiende que la cultura de masas, tal como existe en los Estados Unidos, no puede tolerar cómodamente lo que es verdaderamente bello en sus términos, lo que emana una profunda resonancia de originalidad y fuertes propiedades formales que permiten la evolución de

significados complejos. La obra que se ajuste a esta definición de lo bello obligaría a las personas a considerar lo que ya no existe excepto en los sueños: el recuerdo de un tiempo —ya sea real o imaginario— de cuando la vida era plena y la relación de las personas con ella parecía menos extraña. No es necesario probar o refutar la existencia histórica de tal tiempo. Más bien, es importante tener en cuenta que, a lo largo de muchos movimientos sociales, la emoción aparentemente retroactiva del *anhelo* ha demostrado ser una fuerza que impulsa a las personas hacia adelante. Este sentimiento puede obtenerse apelando a los sentidos y a la vida emocional y psicológica de un individuo. Hay poco en la cultura de masas que intente tocar a la gente en todos estos niveles. Cuando el anhelo existe, aparece como melodrama y/o nostalgia. Tales manifestaciones a menudo homogeneizan la diferencia al conformarse con una versión banal de la experiencia humana. El resultado es una forma de sublimación que solemos considerar como “entretenimiento”, no la compleja interacción de forma y contenido que llamamos arte.

El arte tiene demasiadas capas y, a veces, es demasiado difícil para prestarse fácilmente al atractivo de las masas. Aquello que conmueve profundamente los sentidos, el intelecto y el inconsciente es esencial para el bienestar del imaginario colectivo. Sin embargo, en la sociedad estadounidense, solo recibe la atención de la corriente principal cuando ha sido atacado “en nombre de la moralidad y la religión” (Marcuse, 1978, p. 66). Hay que reconocer que cierto arte puede generar una respuesta tan extrema. Los moralistas, lo sepan o no, temen que esa obra excite a las personas, no de una manera simple y sexual, sino de una manera sensual y provocativa. Temen que pueda tocar los deseos más profundos de las personas y desafiar la mundanidad, la conformidad y la represión, la

insatisfacción, que en realidad sienten en su vida cotidiana, en su trabajo, en su entorno y en sus relaciones, por lo que siempre han existido quienes han tratado de silenciarla.

Los artistas conocen el poder de crear arte directamente sensual y erótico. A menudo lo hacen precisamente porque este arte lucha contra la tiranía de la gratificación aplazada, de las necesidades insatisfechas, una represión en el centro de la sociedad capitalista. Pero dentro del mundo del arte, la obra a menudo se vuelve explícita y provocativamente sexual, porque los artistas asumen que su audiencia está compuesta por moralistas que se sienten ofendidos por la sexualidad y que, por lo tanto, necesitan ser sacudidos. Los artistas rara vez imaginan una audiencia realmente hambrienta de verdadera sensualidad y receptiva a todas sus posibilidades, una audiencia con la que sería un desafío comunicarse. Si tuvieran en mente un público así, el arte podría satisfacer los tipos de demandas que ha presentado Marcuse. De hecho, en lugar de simpatizar con la ansiedad que se produce en los espectadores cuando su trabajo viola las expectativas convencionales, los artistas a veces optan por la forma más fácil de provocación —la sexual o la pornográfica— y luego se vuelven hostiles y conflictivos cuando su trabajo provoca reacciones extremas porque es de hecho molesto para su audiencia. El resultado es la alienación entre el público y el artista. Tal vez esta sea la manifestación de un problema mayor, a saber, que el artista ha olvidado que las fuerzas opresivas contra las que lucha no están necesariamente encarnadas en el espectador individual. Están, más bien, incrustadas en el sistema social, que no solo se niega a hacer un lugar para el artista dentro de la sociedad, sino que también se niega a reconocer las preocupaciones reales del bienestar humano. Si los artistas realmente imaginaran a sus espectadores como personas reales que necesitan una estimulación positiva, tal vez su intención sería más

deliberadamente involucrar y provocar en lugar de escandalizar.

“Arte para el pueblo”

La apropiación, el pastiche y, en ocasiones, el cinismo paródico que caracterizó al período posmoderno han dejado un vacío. Curiosamente, ahora parece que el péndulo ha oscilado ferozmente en la dirección opuesta: existe casi la sensación de que los artistas “deberían” servir como trabajadores sociales, moviéndose en comunidades desconocidas y haciendo una obra que habla y tiene significado para otras personas además de ellos mismos. Ciertamente, este giro de los acontecimientos podría ser útil, pero la mayoría de las veces estas ideas se han convertido en demandas impuestas a los artistas por parte de otros artistas para quienes hacer obras políticamente correctas es una cuestión moral.

Examinando *La dimensión estética*, está claro que Marcuse ha pensado mucho en este tipo de mandato. Por otro lado, Marcuse tiene dudas sobre cualquier cosa que pueda parecer “arte para el pueblo”. Teme que un tipo de populismo demasiado deliberado disminuya y diluya el impacto del arte, que debe ayudar a desarrollar “una nueva moralidad y una nueva sensibilidad” (Marcuse, 1978, p. 28) Sin embargo, “cuanto más sucumban las clases explotadas, ‘el pueblo’, a los poderes fácticos, más se distanciará el arte del ‘pueblo’” (Marcuse, 1978, p. 32). Cuanto más alienadas están las personas de su propio yo más profundo, cuanto más fragmentadas están de la sociedad en la que viven y trabajan, más necesitan una experiencia del arte que sea poderosa, pero también pueden alejarse más de él, porque las preocupaciones profundas que suscita este arte pueden parecer demasiado remotas y oscuras para tocar sus vidas cotidianas. Por lo tanto, a menudo sucede que la audiencia que más necesita

esa obra puede rechazar su contenido o encontrar su forma inalcanzable. No obstante, los intentos excesivos de adaptar la obra a la audiencia pueden vencer la tensión necesaria que en realidad permite que la obra sea subversiva.

La posición de Marcuse sobre este tema muestra una clara comprensión de las contradicciones en las que se encuentran los artistas. Su voluntad de confrontar estas ambigüedades es un rasgo que a menudo falta en el pensamiento crítico del mundo del arte actual. El enfoque contemporáneo tiende a alentar a los artistas a realizar obras con una fuerte orientación política y luego recompensa esa obra en términos de éxito en el mundo del arte, aunque no tenga impacto en un escenario más amplio. Mientras tanto, la obra que no es abiertamente política, pero quizás profundamente subversiva es descartada y criticada con demasiada facilidad por no extenderse más allá de los límites tradicionales. Irónicamente, el éxito del arte podría medirse, no en qué tan favorablemente es recibido, sino más bien en cómo es atacado o ignorado, qué tan "otro" aparece cuando se compara con los valores culturales predominantes o, para el caso, los valores del mundo del arte la subcultura predominante.

De manera similar, Marcuse cree que, aunque las masas pueden haber aceptado cada vez más los valores culturales predominantes que hacen que el pensamiento complejo sea intolerable y temible, no se debe obligar al artista a crear arte, o al escritor a escribir, de una manera que sea fácilmente asimilable por un público incrustado en la unidimensionalidad dominante. Si "el arte no puede cambiar el mundo", puede ayudar a cambiar "la conciencia y los impulsos de los hombres y mujeres que cambiarían el mundo" (Marcuse, 1978, p. 32). Puede atraer a aquellos que ven a través del velo de Maya, que se

mueven más allá de los mitos de su propia civilización. Los artistas pueden elegir “trabajar por la radicalización de la conciencia”. En términos de Marcuse, esto podría significar “hacer explícita y consciente la discrepancia material e ideológica entre el escritor y ‘el pueblo’ en lugar de oscurecerla y camuflarla. El arte revolucionario bien puede convertirse en ‘el enemigo del pueblo’” (Marcuse, 1978, p. 35). Puede antagonizar y confundir. Su capacidad para romper la continuidad bien puede ser su fuerza, pero el arte puede ser malinterpretado, adelantado a su tiempo, más allá de su audiencia, incluso cuando su mensaje pretende liberar a quienes lo ignoran pasivamente o se oponen activamente a él. Su función no es ser fácilmente absorbido sino más bien desafiar e interrumpir. Ciertamente hemos visto este concepto desarrollarse ferozmente en los últimos treinta años. El arte que podría haber ayudado a liberar a su audiencia de las convenciones represivas fue recibido con gran hostilidad precisamente por aquellas personas que podrían haber sido impulsadas a una mayor comprensión si se hubieran abierto a las posibilidades que ofrecía. Pero la obra finalmente fue demasiado desconcertante para encontrar aceptación en audiencias del mundo ajeno al arte.

En verdad, incluso los artistas e intelectuales tienen problemas para absorber la obra profundamente controvertida de otros o permitir que coexistan múltiples puntos de vista. Los artistas que hacen este tipo de obra pueden lidiar con respuestas negativas si aceptan el hecho de que enfrentarán cierto grado de ira cuando desafíen aspectos de la sociedad que la gente ha internalizado como correctos, morales y legítimos. Necesitan entender que hay una función política en el alboroto que ha causado su obra. Con demasiada frecuencia, el éxito se mide por la obra que “encaja”, incluso en el mundo del arte no tradicional. De hecho, ni la cultura dominante ni siquiera la subcultura

supuestamente más sofisticada del mundo del arte pueden ser capaces de absorber las obras más profundas que se producen, especialmente cuando estas se niegan a tolerar la línea políticamente correcta.

Hacer que la obra sea aceptable con demasiada facilidad para una audiencia para la que ella inevitablemente debe ser un desafío es homogeneizarla y, en última instancia, volverla impotente. William Blake creía que su propia poesía tenía que ser difícil de leer, que era en el acto de esforzarse por comprender el texto cuando ocurrían realmente las transformaciones de la conciencia. Simplificar el efecto, traducir la forma, habría significado diluir el poder de la obra para llegar profundamente a la psique y desafiar los valores de la sociedad en un nivel fundamental.

Dentro de la noción de corrección política, a menudo hay un deseo de simplificar no solo la forma sino también el contenido de la obra, para reducirla a un mensaje que se pueda “captar” fácilmente una condescendencia casi insultante en la obra que es bastante desagradable para la audiencia. “Entender” el mensaje podría no ser el problema; es posible que no les guste el mensaje que están recibiendo. También es humillante para el artista, cuya función, a diferencia de la del guionista de televisión, el presentador de noticias, el periodista, el bailarín de *cabaret* o el cantante popular, puede no ser la de seducir entreteniéndolo. Tal vez un papel claro y significativo del artista del futuro sea, como dice Susan Sontag (1992) sobre su propia intención, “mantener viva la idea de seriedad, comprender que, a fines del siglo XX, la seriedad misma podría estar en entredicho” (pp. 23-43).

Marcuse entendió este aspecto del arte. Conociendo el anti-intelectualismo autóctono que los estadounidenses progresistas siempre han tenido que enfrentar, Marcuse no

simpatizaba con ningún movimiento que obligara al arte a servir al dios de la corrección política a través de la simplificación excesiva. Podía ver fácilmente la limitación de esta tendencia y también la represión de obligar a los artistas a adoptar cualquier posición. Creo que también podría haber captado la ironía de los intentos del mundo del arte de prescribirse a sí mismo lo que es legítimo, qué obra se puede hacer y cuál no, y cómo se debe hacer. Tampoco es casual que este movimiento de autorregulación haya seguido tan de cerca al posmodernismo en el que los artistas se aislaban de un público más general. Parece un giro dramático errar en la otra dirección, compensar en exceso y en el proceso destruir, en nombre de la relevancia y la accesibilidad, lo que es especialmente importante en el arte: su compromiso con el juego y la libertad de expresión. Esta crisis de propósito es también una crisis de visión. Artistas y escritores, inseguros sobre lo que debería ser el arte y cómo justificar su existencia, intentan imponerle un significado desde el exterior con la esperanza de que un conjunto de criterios políticos haga que el arte sea de alguna manera más científico, objetivo y, por lo tanto, más legítimo.

Al comienzo de *La dimensión estética*, Marcuse señala que solo la *praxis* política radical puede cambiar la situación política y que su preocupación por la estética “exige una justificación”. Si su trabajo final no conserva nada más útil para nosotros hoy, demuestra la importancia de la estética como un área de exploración y la importancia del arte como una fuerza crucial para la liberación dentro de una sociedad represiva. El debate en el que entró Marcuse hace varios años es, de hecho, todavía relevante y se está discutiendo en la actualidad. A medida que el mundo en el que viven los artistas se vuelve más complejo, a medida que aumentan las demandas que se nos hacen a todos, su trabajo sobre estética puede proporcionar una

fuente inagotable de inspiración, no necesariamente por las respuestas que brinda, sino por la variedad de preguntas que plantea sin miedo. El posmodernismo bien puede haber cambiado el discurso y los términos del debate, puede haber introducido cuestiones de identidad, poscolonialismo y la noción del sujeto desunificado. Pero no importa. En este momento posmoderno, a medida que el mundo del arte avanza hacia la próxima década en busca de una identidad significativa, el último libro de Marcuse sigue siendo una de las mejores justificaciones de la importancia del arte en la sociedad.

Referencias

- Benjamin, W. (1968). *Illuminations*. Schocken Books.
- Marcuse, H. (1961). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Vintage Books.
- Marcuse, H. (1978). *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Beacon Press.
- Sontag, S. (1992). Susan Sontag Finds Romance. *New York Times Magazine*, 23-43.

Herbert Marcuse y la transformación social: una aproximación a la relación entre estética y política

J. Sebastian David Giraldo

El temor de perder el sí mismo..., el miedo a la muerte y a la destrucción, se halla estrechamente ligado a una promesa de felicidad por la que la civilización se ha visto amenazada en todo instante.

–Horkheimer y Adorno,
Dialéctica de la Ilustración

1

A lo largo de su trabajo, Herbert Marcuse critica las condiciones de sufrimiento y falta de libertad en las sociedades modernas, las cuales limitan el desarrollo de las personas y les impiden alcanzar formas dignas de vida. Estas condiciones han llegado a un punto de represión excesiva y control totalitario que solo podría ser revertido mediante un cambio político radical. Marcuse está profundamente preocupado por la posibilidad y la necesidad de transformar la sociedad. Según él, estamos en un momento histórico en el que una nueva sociedad no puede simplemente evolucionar desde la actual; se necesita una ruptura radical del *continuum* histórico que

realmente dé cuenta de un salto de las sociedades no libres, como las actuales, a una cualitativamente diferente, una sociedad libre.

Según Marcuse dentro del sistema actual existen elementos que sugieren la posibilidad de desarrollar una sociedad distinta, una que no esté dominada por la represión excesiva, sino por la libre interacción y desarrollo de los individuos que la componen. Por ejemplo, Marcuse señala la automatización como uno de esos elementos que podría cambiar la relación de la humanidad con la producción al reducir la necesidad de trabajo humano en tareas automatizables. Esto liberaría a las personas del tiempo dedicado a la producción y aliviaría su sujeción a la fuerza productiva. Esto último también nos permite apreciar esa idea de que incluso el capitalismo cae por su propio peso. Es decir, no cae como sistema, sino que las contradicciones inmanentes muestran todos esos problemas que en sí trae el sistema. Aunque con el paso del tiempo estos siguen, han sabido camuflarse.

A pesar de que en algunos de sus escritos pueda percibirse un cierto pesimismo acerca de las posibilidades reales de transformación histórica, nada podría estar más lejos de la verdad. Marcuse ha mantenido una esperanza activa en la posibilidad de cambio, que ha movido su obra como forma de praxis crítica social. Así, por ejemplo, ha visto con buenos ojos cómo luego de las protestas de los años sesenta se ha despertado una nueva conciencia que es evidente, pues él ha visto una sociedad cansada de la explotación que se despierta y también otra concepción del ser humano que se aproxima (Marcuse, 2021a). Esta conciencia, no solo es oposición frente a las relaciones de producción, sino que también se enfoca en la vida misma, en un tiempo de vida de placer y gozo, de disfrute colectivo, un tiempo que se distancie del vacío que supone la existencia como simple satisfacción de necesidades. Y

realmente esta sería la verdadera revolución, un vuelco total en la forma en que se entiende lo humano en su interacción política, económica y, en algo más profundo y necesario, en la forma como se va reconstruyendo su ser, su mente, sus valores y sus necesidades.

2

Marcuse (2003) explica la compleja relación dialéctica entre la sociedad y el individuo, donde ambos influyen y son influenciados mutuamente. Los individuos introyectan los valores y objetivos que se les inculcan a través de diversas instituciones sociales, mientras que estas instituciones reflejan las necesidades sociales de los individuos. Marcuse utiliza la noción de que el principio del placer es subyugado por el principio de la realidad para argumentar cómo la civilización ha buscado transformar la naturaleza humana y su entorno para adaptarlos a sus propios fines, especialmente en sociedades capitalistas donde los individuos se convierten cada vez más en instrumentos alienados del sistema de mercado.

En el contexto de la modernidad ilustrada, la dominación de la naturaleza ha sido un objetivo fundamental, lo que lleva a Marcuse (2021a) a señalar que esta alienación de la naturaleza humana se refleja también en la naturaleza exterior. Aunque la naturaleza ha sido vista como un aspecto del trabajo, también ha sido apreciada por sus cualidades estéticas y simbólicas, representando valores contrarios a los del mercado. Sin embargo, en la sociedad capitalista, la naturaleza se convierte en un recurso explotable para mantener la estructura productiva y expansiva del sistema.

Marcuse también discute cómo los mecanismos de internalización de los valores sociales se han refinado y ampliado, de modo que la aceptación y adopción de las necesidades socialmente establecidas ya no requieren

coerción directa, gracias al ambiente democrático que permea en las sociedades modernas (Marcuse, 2005, 2021a). Además, el alto nivel de vida, la comodidad y una moralidad social y sexual relativamente flexible fomentan el conformismo social, lo que facilita aún más esta internalización: “la dominación – disfrazada de opulencia y libertad – se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas” (Marcuse, 2005, p. 48). Este fenómeno compensa la creciente alienación experimentada en el trabajo y el tiempo de ocio.

El amplio panorama expuesto por Marcuse a lo largo de su obra por momentos parece asentarse bastante desolador en tanto posibilidad de cambio. Cualquier forma de transformación u oposición al desarrollo de esta sociedad parece estar contenida¹. La oposición a esta forma de pensamiento cada vez va perdiendo posibilidades, o más bien, está siendo reducida. Para Marcuse la sociedad “oculta sus contradicciones y pierde el poder de la negación homogeneizando sus estructuras represivas más allá de las divisiones entre capitalismo y comunismo” (Conti, 2009, p. 151). El impacto del progreso, como progreso *técnico*, hace de la racionalidad algo sumiso a los hechos de la vida y a la capacidad activa y dinámica de producir más y mayores hechos de la misma especie de vida. Justo la eficacia de este sistema es la que impide el cambio y los individuos no reconocen esto, sino que se acepta la ley de las cosas, al igual que las leyes de la física, como las leyes de la sociedad. Según Honneth (2013), a través de un análisis del proceso de aprendizaje histórico, Lukács (1985a, 1985b), en *Historia y conciencia de clase*,

¹ En *El hombre unidimensional*, entre otras obras, Marcuse (2005) ofrece una amplia explicación de cómo la sociedades contemporáneas se manifiestan como totalitarias, con nuevas formas de control social, que contienen ampliamente la posibilidad de cambio.

iluminó cómo ciertas tensiones socioestructurales, inherentes al capitalismo desde los albores de la era moderna, sirven para bloquear las capacidades latentes de la razón. Este relato sostiene que las relaciones sociales del capitalismo comprenden una forma organizativa que evita que las posibilidades cognitivas estén disponibles como principios racionales que pueden guiar la vida de manera práctica. Los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción, lo que no contradice la condición alienada; por el contrario, la perpetúa, en un grado más avanzado: “el alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas” (Marcuse, 2005, p. 41).

3

Considerando todo lo expuesto hasta ahora, es fundamental recordar los objetivos que motivan la obra de Marcuse, especialmente la búsqueda de la transformación social. Él presenta esta posibilidad como un horizonte esencial de la teoría crítica (Damiani, 2012; Honneth, 2013). En sus escritos, Marcuse indaga sobre la idea de una civilización no represiva, imaginando una sociedad fundamentada en una experiencia humana, unas relaciones humanas y una conexión con la naturaleza radicalmente distintas (Marcuse, 2003, p. 18). Si bien la base fundamental parte del pensamiento Freud, quien negaría la viabilidad de tal posibilidad, Marcuse sigue explorando las posibilidades de una transformación social que vaya más allá del principio de la realidad represiva, incluso cuando el panorama parece desalentador. Recordemos igualmente los párrafos programáticos de *El hombre unidimensional* en los que Marcuse atribuye a la teoría crítica la intención de explorar la búsqueda de alternativas de organización social que fomenten una vida digna. Marcuse parte de la premisa de que existen

condiciones históricas que permiten mejorar la vida humana.

La teoría crítica sostiene en su núcleo la posibilidad de transformación social. Como afirma Horkheimer (2003, p. 257), los seres humanos tienen la capacidad de cambiar tanto su ser como las circunstancias que los rodean, y estas condiciones están presentes en la actualidad. No existe un orden social predefinido que no pueda ser alterado por las dinámicas sociales. Tanto el sistema económico actual como la totalidad de la cultura son resultado del trabajo humano. Aunque la sociedad pueda presentarse como si la represión y la regresión histórica fueran leyes naturales, Marcuse (2021a) refuta esta idea, argumentando que no existe una naturaleza humana inmutable. Los seres humanos son maleables en cuerpo y mente, hasta en su estructura pulsional. Aunque puedan ser tratados como meros instrumentos, también tienen la capacidad de negarse a serlo.

El objetivo fundamental de la teoría crítica es la supresión de la injusticia social, lo que requiere una crítica tanto al modelo de desarrollo actual como al pensamiento tradicional, puesto que este desarrollo resulta como su consecuente. Marcuse ya denunciaba también en *El hombre unidimensional* la habilidad de la sociedad industrial avanzada para absorber la crítica y la oposición, convirtiéndolas en partes funcionales del sistema. Los movimientos de liberación, en lugar de representar un rechazo radical del sistema, a menudo se convierten en mercancías que lo perpetúan.

Así pues, la idea de transformación social implica un cambio cualitativo, que va más allá de simplemente alterar instituciones o formas de dominación. Este cambio requiere una transformación de la base técnica en la que se sustenta la sociedad, lo que a su vez influiría en las

instituciones políticas y económicas que perpetúan la segunda naturaleza del hombre como objeto agresivo de la industrialización (Marcuse, 2005, p. 48). Marcuse, a lo largo de su obra, explora diversos conceptos que le permiten considerar las posibilidades de transformación social. Destaca el concepto de fantasía, que representa la oportunidad de imaginar otras formas de civilización libres de la constante angustia que genera el capitalismo. La fantasía podría llevar a establecer un nuevo principio de realidad en el que las potencialidades del Eros sean liberadas, lo que implicaría un cambio radical en el sistema de producción social, las formas de trabajo y las dinámicas de dominación por parte de la razón instrumental.

Aunque en el psicoanálisis se concibe la fantasía como un deseo de regresar a un pasado subhistórico donde el principio del placer y el de la realidad aún no estaban separados, Marcuse propone una visión más amplia. Según él, la fantasía no solo se dirige hacia ese pasado, sino también hacia un futuro inexplorado en el que ambos principios serán reconciliados una vez más. Es crucial destacar la relevancia de la fantasía en relación con el futuro, ya que si se limita su acción al pasado, se corre el riesgo de desestimar cualquier intento de reconciliación que busque una civilización fuera del marco de represión existente. Pensar en la fantasía únicamente como algo ligado al pasado sería reducir todas las posibilidades de cambio al ámbito utópico, interpretando esto como una mera idea sin fundamento en la realidad. Este enfoque permite discutir no solo la necesidad, sino también la viabilidad de la revolución.

Para Marcuse (2019a) “el concepto de revolución en la teoría marxista abarca un período histórico completo: la etapa final del capitalismo, el período de transición de la dictadura proletaria y la etapa inicial del socialismo” (p. 143). Por tanto, este concepto es histórico y proyecta

tendencias reales en la sociedad. Además, es dialéctico, por lo cual proyecta las contratendencias en un periodo histórico concreto, en tanto inherentes a ese periodo histórico. Tanto las tendencias como las contratendencias son formas manifiestas sobre las cuales teoría y praxis son elementos esenciales. En la lucha histórica la teoría emplea conceptos que, llevados a la práctica, “se convierten en fuerzas de resistencia, cambio y reconstrucción, están sujetos a las vicisitudes de la lucha, que reflejan y comprenden, pero no dominan” (Marcuse, 2019a, p. 143).

En la “Conferencia sobre política y educación superior en Berkeley”, Marcuse (2020) menciona que, si bien las condiciones objetivas están madurando, al fin y al cabo, los despliegues políticos o las revoluciones son aún hechos por hombres y mujeres de carne y hueso, que ya no toleran las condiciones materiales a las cuales están sometidos, sus mentes y cuerpos se rebelan. Este es el punto de la toma de conciencia de una condición que está sujeta a una sociedad concreta. Así, entonces, el cambio real está en la idea de una transformación total, subvirtiendo todos los valores sociales, no solo políticos y económicos, como se ha pensado clásicamente desde algunos movimientos históricos alternativos. La lucha, entonces, es por una vida cualitativamente diferente y un principio de realidad distinto.

El cambio social radical implica no solo la búsqueda de relaciones de producción sin explotación, una economía planificada y una distribución equitativa de la riqueza, sino también una vida que no se consuma completamente en el trabajo, sino que se convierta en un fin en sí misma, para ser disfrutada en solidaridad con otros seres humanos y con la naturaleza. Este sería un cambio total que también daría lugar a una nueva conciencia en los individuos, transformando sus impulsos, necesidades y propósitos (Marcuse, 2020, p. 56).

Es ampliamente reconocido que el marxismo clásico, al centrarse en la transformación objetiva de las condiciones materiales de existencia, tiende a descuidar al sujeto individual. Sin embargo, esto es un error. Aunque la responsabilidad no recae únicamente en el individuo, en última instancia, las masas revolucionarias están compuestas principalmente por individuos. Marcuse argumenta que también depende de los individuos encontrar, bajo las condiciones dadas, los medios externos e internos para cambiarlas. Esto no implica que la verdadera transformación no deba darse en las condiciones objetivas, pero sin sujetos que al menos cuestionen estas condiciones, los patrones de comportamiento, las actitudes y el sistema en general continuarán reproduciéndose indefinidamente.

Horkheimer (2022) menciona que precisamente lo que le sedujo de Marx inicialmente fue la necesidad de cambio a través de un proceso revolucionario. Según este, la intención de Marx era mostrar la dialéctica existente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, es decir, “mostrar cómo en toda sociedad crecen las fuerzas productivas, llegando inevitablemente a encontrarse en contraste con las relaciones que regulan la sociedad, las *relaciones de producción*” (Horkheimer, 2022, p. 69). Entonces, el proceso revolucionario permite que la sociedad adquiriera una nueva forma respecto al estado actual y real de las fuerzas productivas.

Por lo tanto, el movimiento histórico concreto manifiesto como revolucionario, a saber, el marxismo soviético tampoco es para Marcuse esa sociedad cualitativamente diferente a la capitalista. Marcuse critica el marxismo soviético debido a que aún identifica en él elementos del principio de rendimiento capitalista y sus valores. En este contexto, observa un énfasis particular en las fuerzas productivas, la explotación en crecimiento de la

naturaleza y la separación entre el reino de la libertad y el ámbito laboral. Estas condiciones hacen pensar a Marcuse que ese marxismo concreto no es cualitativamente diferente al sistema capitalista (Marcuse, 1969, 2005). No obstante, las potencialidades del socialismo deben ir más allá de esta cuestión. Así las fuerzas productivas no solo serían para la reducción del trabajo alienado y el tiempo de trabajo, sino también:

para hacer de la vida un fin en sí mismo, para el desarrollo de los sentidos y el intelecto, para la pacificación de la agresividad, el goce del ser, para la emancipación de los sentidos y del intelecto de la racionalidad de la dominación: receptividad creativa frente a productividad represiva (Marcuse, 2019b, p. 54).

Trascendiendo la configuración particular del socialismo, la lucha por expandir la belleza, la paz y la serenidad, que en última instancia es una lucha por la preservación de la vida, se convierte en un acto intrínsecamente político. Estos valores son los pilares que deben ser defendidos en los movimientos que aspiran a una transformación radical, ya que no se trata simplemente de privilegios, sino de una necesidad vital para la supervivencia. Por ende, esta lucha persigue el bienestar, pero no uno definido por el aumento del consumo y la esclavitud laboral, sino por la emancipación de las capacidades humanas. Se aspira a una existencia donde el miedo, la opresión salarial, la violencia, el hedor y el ruido no dominen la vida de las personas. No obstante, es crucial entender que el objetivo es una transformación social total; por lo tanto, no se pretende embellecer o hacer más llevadera la pobreza, sino reemplazarla completamente.

4

Esta transformación no es sencilla, ni puede darse de un momento a otro. Incluso, aunque se enuncie su posibilidad histórica, es posible que no se dé efectivamente en el modo en el que Marcuse la enuncia. Esta transformación propende por “una nueva experiencia básica del ser [que] cambiaría la existencia humana en su totalidad” (Marcuse, 2003, p. 152). Esto no es posible desde un único movimiento que se apodere del discurso y resignifique arbitrariamente la totalidad de la existencia humana. Marcuse argumenta que en las sociedades capitalistas ya no existe una clase claramente definida como sujeto revolucionario capaz de impulsar el cambio social. Los movimientos radicales contemporáneos no se limitan a la lucha de clases en su sentido tradicional; más bien, representan revueltas existenciales contra el principio de realidad (Marcuse, 2021a). En este contexto, surge la idea de una Nueva Izquierda en los años sesenta, una corriente marxista que aboga por un cambio radical en todo el sistema social (Marcuse, 2020, p. 53), no solo en términos económicos y políticos, sino también culturales: una *revolución cultural*. Al respecto afirma Conti (2011): “son [las] pequeñas resistencias las que podrían redirigir el desarrollo de la tecnología y, junto con ella, la rehabilitación del universo político hacia un nuevo modo de relación basado en una racionalidad más amplia” (p. 82).

Aunque esta lucha puede parecer inicialmente individual, al aprovechar las energías pulsionales individuales, es intrínsecamente política en su subversión del orden establecido. Marcuse describe esta rebelión como “una revuelta de las pulsiones de vida contra la destrucción organizada y socializada” (Marcuse, 2021a, p. 52). Esto conduce a un sentimiento compartido de oposición a los valores capitalistas, especialmente entre los

jóvenes, quienes reconocen que el bienestar no depende de un crecimiento perpetuo de la producción².

Ahora bien, en *La dimensión estética* – ensayo en el que trabajó poco tiempo antes a su muerte – Marcuse (2007) menciona que las condiciones de miseria y no libertad que ha denunciado a lo largo de su obra han llegado a tal punto que esta situación solo puede revertirse mediante una praxis política radical. Sugiere que pareciese entonces como si la única alternativa fuese una retirada al mundo de la ficción y la imaginación para la superación del principio de realidad gobernarte. Sin embargo, para Marcuse esta dimensión estética encarna una verdad, una experiencia, una necesidad, que sea un componente fundamental de la revolución. En el arte Marcuse ha visto el refugio de la sensibilidad contra la racionalidad instrumental (Conti, 2011). En *Eros y civilización*, la dimensión estética tiene para Marcuse un componente liberador importante. Marcuse (2003) procura deshacer *teóricamente* la “represión cultural de los contenidos y verdades que se oponen al principio de actuación” (p. 164) a través del sentido original y la función de la estética que, en su momento, ha contribuido a los progresos civilizatorios y no necesariamente desde un orden represivo. El autor esboza que, bajo el predominio del racionalismo, hay un tipo de conocimiento que queda

² “Existe la sensación y el reconocimiento de que el bienestar ya no depende de un aumento perpetuo de la producción. La revuelta de los jóvenes – estudiantes, trabajadores, mujeres –, emprendida en nombre de los valores de libertad y felicidad, es un ataque a todos los valores que gobiernan el sistema capitalista. Y esta revuelta está orientada hacia la búsqueda de un entorno natural y técnico radicalmente diferente; esta perspectiva se ha convertido en la base de experimentos subversivos, como los intentos de las ‘comunas’ estadounidenses por establecer relaciones no alienadas entre los sexos, entre generaciones, entre el hombre y la naturaleza, los intentos de mantener la conciencia de rechazo y renovación” (Marcuse, 2021a, p. 36).

sometido a la indiferencia y la ignorancia y que nace de la sensibilidad.

Bajo la noción del materialismo vulgar hay una devaluación del sujeto tanto como pensante, racional, como de su intimidad, de las emociones y la imaginación. Con esto se pierde un supuesto importante para la revolución, a saber, “el hecho de que la necesidad de transformación radical debe enraizarse en la subjetividad de los individuos mismos, en su inteligencia y sus pasiones, sus sentimientos y sus objetivos” (Marcuse, 2007, p. 59). La anulación de contenido particular de la conciencia individual anula el potencial revolucionario subjetivo. Por eso, esta anulación es problemática, pues esa supuesta huida de la realidad es la que ofrece la posibilidad de pensarse en una posibilidad alterna a la realidad dada, donde se pueden considerar nuevos recursos internos del individuo históricamente marginados en la racionalidad objetiva, a saber, la pasión, la imaginación, la conciencia. La subjetividad pasa a tener un valor político antagónico a cualquier forma de socialización agresiva y explotadora, que representa el principio de rendimiento.

Si bien para la constitución de una praxis política y, en especial, radical las cuestiones emotivas y subjetivas de los individuos no constituyen fuerzas de producción en sí mismo, sí son decisivas para los humanos y configuran su realidad. Así pues, más allá de que las manifestaciones objetivas de la historia de los individuos se determinen por su situación de clase, esta no es una determinación absoluta, pues no constituyen el fundamento de lo que le sucede a lo largo de su vida —*Lebenswelt*—. Marcuse parte de la tesis de que el arte tiene cualidades radicales que pueden trascender la determinación social, se puede pensar en un más allá del universo político dado y, por eso, el arte puede crear el reino en el que es posible la

subversión. Así que la importancia del arte para Marcuse no radica solo en la reivindicación de una cierta sensibilidad, sino también en su papel subversivo respecto de los valores universales establecidos dentro en una sociedad concreta.

La experiencia artística se da en esta sociedad, pero solo tiene sentido en tanto negación de la misma, como posibilidad alterna, cuya manifestación solo es lograda en tanto que irrumpe la sensibilidad y racionalidad asimiladas por las instituciones sociales dominantes con otra razón, otras sensibilidades desafiantes. Hay que hacer énfasis en la idea de la transformación radical de los valores establecidos, pues no se trata de una mera estetización de estos, sino de la posibilidad de una sublimación necesaria, un nuevo ordenamiento basado en nuevas formas estéticas, una nueva conciencia y realidad materiales, la transformación del principio de la realidad. Allí se da el componente reconciliador del arte, que a su vez es vehículo de la función crítica de este. Vemos entonces que el arte para Marcuse tiene un valor político destacable. La posibilidad de pensar una trascendencia de la realidad inmediata abre la dimensión a una experiencia cualitativamente diferente, despertando igualmente una subjetividad rebelde, una donde tiene lugar la desublimación en la percepción de los individuos, una negación de las normas, necesidades y valores dominantes. ¿Qué brinda entonces el arte? Marcuse (2003) afirma que:

el arte opone a la represión institucionalizada 'la imagen del hombre como sujeto libre; pero en un estado que se caracteriza por la falta de libertad, el arte puede sostener la imagen de la libertad solo en la negación de la falta de libertad'. Desde el despertar de la conciencia de la libertad, no hay ninguna obra de arte genuina que no

revele su contenido arquetípico: la negación de la falta de libertad (p. 140).

Esta posibilidad que ofrece el arte está dada desde la misma *forma estética*. Dentro de sus límites se halla el retorno de la imagen reprimida de la liberación. Así pues, la forma estética libera al arte, constituye la autonomía de este frente a *lo dado*, formando así una contraconsciencia, una donde se dé la negación de la mentalidad realista y conformista del sujeto a las condiciones establecidas: “el arte es oposición” (Marcuse, 2003, p. 141). Esto rompe con el principio de la realidad impuesto y dominante, haciendo que esa necesidad del trascender haga del mundo ficticio, imaginativo, desde la función del arte, y se muestre como la verdadera realidad: “la verdad del arte descansa en su poder para quebrar el monopolio de la realidad establecida... para *definir* lo que es *real*” (Marcuse, 2007, p. 63). La transformación estética es, entonces, no solo la transformación de la técnica del arte a nivel interno, sino que se convierte en un vehículo de reconocimiento y denuncia de la sociedad que enajena a los individuos de su existencia. Es importante considerar que, si bien el arte sirve de motor para imaginar una sociedad más allá de la establecida, su forma de representación es una que revele las condiciones materiales dadas, por tanto, informa las verdades que no son comunicables en ningún otro lenguaje.

El arte tiene una capacidad intrínseca en desafiar la realidad imperante en tanto que desafía el monopolio de la verdad, creando un mundo ficticio:

El alejamiento del arte del proceso de producción material le ha permitido desmitificar la realidad reproducida a lo largo de este proceso. El arte desafía el monopolio de la realidad establecida para determinar qué es lo *real*, y lo hace creando un mundo ficticio que, sin embargo, es *más real que la propia realidad* (Marcuse, 2007, p. 73).

Así, entonces, el arte no depende necesariamente de las condiciones objetivas pues es autónomo, no solo en su despliegue, sino que también tiene su propio lenguaje e ilumina la realidad solo a través de ese lenguaje. La dimensión estética es entonces la condición de posibilidad y la plataforma de afirmación y negación del arte, una que no se coordina con el proceso de producción social. Además, como autonomía, contiene un cierto imperativo categórico: “las cosas deben cambiar” (Marcuse, 2007, p. 67). En la forma estética del arte hay un vínculo muy fuerte con la necesidad de transformación del estado de cosas, por lo cual, parece que la necesidad de revolución se presupone como un *a priori* del arte.

En la lectura que Marcuse hace sobre Schiller, este retoma de Kant dos categorías esenciales con las que se caracteriza la particularidad del orden estético, a saber, la “determinación sin propósito” y la “legalidad sin ley”. Dichas categorías denotan para Schiller un “verdadero orden no represivo” que consiste en que, la primera, la determinación sin propósito:

es la forma en la que el objeto aparece en su representación estética. Sea lo que sea el objeto —cosa o flor, animal u hombre— es representado y juzgado no en términos de su utilidad, ni de acuerdo con cualquier propósito al cual puede servir, ni tampoco en vista de su finalidad y terminación *interna*. En la imaginación estética, el objeto es representado más bien libre de todas esas relaciones y propiedades, siendo libremente él mismo (Marcuse, 2003, p. 168).

La segunda, la categoría de la legalidad sin ley, trata del “carácter común en la gratificación dentro del libre juego de las potencialidades liberadas del hombre y la naturaleza” (Marcuse, 2003, p. 168). Esto es importante porque la experiencia estética, al estar ligada a la imaginación o fantasía, pareciera ofrecer, tanto para

Schiller como para Marcuse, una amplia capacidad para generar otros principios de realidad, es decir, nuevas y más variadas formas de vivir.

Por otra parte, si bien hay una realidad dada, unas condiciones materiales y objetivas concretas en las cuales se desenvuelven los sujetos, la historia de la estilización estética es la historia del destino personal como agentes concretos de una sociedad concreta. La creación de este mundo ficticio permite a los autores objetivar un despliegue subjetivo del destino personal de los protagonistas. La historia es la de los agentes que actúan en dicha narración, que obedecen a condiciones espacio temporales concretas, pero su destino va más allá de una posible determinación en este sentido. La singularización del desarrollo de los conceptos a través de los sujetos no pasa por la mera abstracción de estos, sino por la analogía de estos en condiciones sociales concretas, es decir, según Marcuse (2007), que “lo justo y equivocado en los individuos plantea lo justo y equivocado de la sociedad” (p. 76).

Así pues, más allá de la necesidad de transferencia de los personajes que actúan en una obra de arte hacia el mundo de producción material, la traducción de la realidad social en la forma estética penetra y comprende la realidad cotidiana a través de la estilización estética, es decir, como deber de transformación en novela, obra teatral, narración, pintura, etc., en la que cada frase, componente, figuración, posean su propio ritmo, o su propio peso. Esta comprensión de la realidad se supera en el desarrollo histórico de la obra. Así, a través de este se muestra la realidad tal cual es y, en el proceso mismo, se supera cuando los protagonistas trascienden su realidad dada, una en la que sufren, pues padecen la inhumanidad; esto representa la humanidad en cuanto tal. Así, se

trasciende el campo de la condición de clase, pues las historias van más allá de esta situación.

El potencial crítico de la forma estética no se limita solo a mostrar el despliegue real de las condiciones sociales dadas, de denunciar la realidad impuesta, sino que muestra como posibilidad la necesidad de revertir dicha historia, de la transformación radical. Así, análogamente, la historia, la representación, proyecta constantemente la imagen de la necesidad de un nuevo mundo de liberación, que desate al sujeto de aquellas condiciones que se le imponen. Por consiguiente, aunque en *El hombre unidimensional* Marcuse constantemente denuncie las posibilidades del cierre de la transformación social y la actitud esperanzadora a través de la crítica directa se vaya desdibujando, la dimensión estética, a través de la imaginación, de la proyección de la imagen de un nuevo mundo, muestra esos visos de posibilidad reales para la liberación que van más allá de la totalidad de los conceptos tradicionales. Por esto, Marcuse recurre al arte como motor que puede guiar la transformación, no por una fe sin fundamento, sino por la proyección de las posibilidades reales para la liberación. Allí se halla el *fin del arte*. Ahora, ¿que no es posible cambiarse nada? “¡Miremos 1968! Primero, 1968 *ha cambiado* las cosas. Nuestra sociedad no es la misma” diría Marcuse (2020, p. 60), agregando que el papel de los estudiantes, de las revueltas de los años sesenta, fue decisivo en el movimiento de los derechos civiles, también con el fin de bombardeos en Camboya y la guerra de Vietnam.

Es importante resaltar que el tópico de fondo que compete al ensayo de Marcuse es la necesidad de la lucha política, que no se resume en una conciencia política. La transformación es más bien hacia la promulgación de un sistema tal que “incluiría una sensibilidad, imaginación y razón emancipadas del imperio de la explotación”

(Marcuse, 2007, p. 83). Se trata entonces de “que toda su forma de sentir experimente una revolución” (Schiller, 2018, p. 141), una revolución total en las formas de pensamiento y sentimiento.

Así que cualquier propuesta de transformación política radical no puede ignorar la dimensión estética que ofrece el arte como lo ha hecho el marxismo dogmático, ya que la revolución de la estructura social y del sistema de necesidades tiene como requisito la transformación de la estructura instintiva, hacia “una sociedad en la cual el trabajo, incluso el trabajo socialmente necesario, pudiera organizarse en armonía con las necesidades y las inclinaciones instintivas de los hombres” (Marcuse, 1986, p. 17). Para la realización de esto es necesaria la transformación radical de las motivaciones y necesidades de los individuos. Así que cualquier forma de cambio, fundado en cualquier tipo de valores a rescatar, es insuficiente si desconoce la fundamentación de la estructura instintiva de los individuos.

Referencias

- Conti, R. (2009). Herbert Marcuse. La razón tecnológica como razón política. *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, 41(124-125), 151-164.
- Conti, R. (2011). El utopismo «otro» desde el “Final de la Utopía”. Misseri, L. E. & Conti, R. (Eds.). *Imaginario utópico en la cultura, De las utopías renacentistas a las posindustriales*. Kazak Ediciones, 76-85.
- Damiani, A. M. (2012). Reflexión filosófica y Teoría Crítica. Conti, R. (Ed.). *Teoría social y praxis emancipatoria: Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de Razón y revolución*. Herramienta Ediciones, 125-150.
- Honneth, A. (2013). Herbert Marcuse and the Frankfurt School. *Radical Philosophy Review*, 16(1), 49-57.

- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2022). *Mundo administrado y revolución. Conversaciones*. Ennegativo Ediciones.
- Lukács, G. (1985a). *Historia y consciencia de clase I: Vol. I. Orbis*.
- Lukács, G. (1985b). *Historia y consciencia de clase II: Vol. II. Orbis*.
- Marcuse, H. (1969). *El marxismo soviético*. Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Planeta Agostini.
- Marcuse, H. (2003). *Eros y civilización*. Ariel.
- Marcuse, H. (2005). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ariel.
- Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética: Crítica de la ortodoxia marxista*. Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2019a). *Escritos sobre dialéctica y marxismo*. Ennegativo Ediciones.
- Marcuse, H. (2019b). *Escritos sobre feminismo y filosofía*. Ennegativo Ediciones.
- Marcuse, H. (2020). *Escritos sobre educación y filosofía*. Ennegativo Ediciones.
- Marcuse, H. (2021a). *Escritos sobre ecología y política*. Ennegativo Ediciones.
- Marcuse, H. (2021b). *Revolución cultural*. Ennegativo Ediciones.
- Schiller, F. (2018). *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*. Acanalado.

Lo terriblemente bello

Comentarios sobre Marcuse y Koppe, bajo la mirada de Bacon

Christoph Menke¹

En sus *Grundbegriffen der Ästhetik*, Franz Koppe resume la comprensión del arte que impregna particularmente las obras posteriores de Herbert Marcuse en la siguiente definición: el arte es “‘trascendencia’ de la realidad de la vida articulada a través de la ‘forma estética’” (Koppe, 1983, p. 83). La explicación de esta definición también se aplica a los “Grundzüge einer Kunstphilosophie im Ausgang von Herbert Marcuse” de Koppe (1992). Koppe parte de un análisis del poder revelador del arte y luego se pregunta cómo lo que se muestra simultáneamente se “trasciende” a sí mismo a través de la forma en que lo muestra. Puesto que el arte trasciende lo que muestra, la “realidad de la vida” existente, no mediante la exhibición de algo diferente, sino a través de la alteridad de su manifestación: a través de la forma o el carácter estilístico de su manifestación. Y este es el significado peculiar del arte: solo la trascendencia de la realidad de la vida a través del arte justifica la “alienación” del arte de la realidad de

¹ Este texto se publicó con el título „Schrecklich schön. Bemerkungen zu Marcuse und Koppe, im Blick auf Bacon“ en: Institut für Sozialforschung (Hg.). *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*. Suhrkamp, 1992, pp. 262-271 (N. de los T.)

la vida; la “permanencia” del arte es la de su “trascendencia”.

En su explicación de esta idea de transgresión estética, Koppe se centra en su aspecto estructural: la cuestión de cómo, y por qué medios, el arte transgrede. De acuerdo con su programa, “ [para] precisar a Herbert Marcuse de manera pragmática” (Koppe, 1983, p. 141), Koppe responde ahora a esta pregunta explicando el concepto de forma utilizando el de estilo y metáfora (Koppe, 1983, p. 251ss). Sin embargo, Koppe solo aborda la cuestión de qué trasciende el arte y, sobre todo, por qué es necesario trascender a través del arte. Es esta determinación *funcional* de la transgresión estética la que, tanto para Marcuse como para Koppe, forma el marco para la explicación de su estructura. Por lo tanto, primero recordaré brevemente la determinación funcional de la transgresión estética en Marcuse y luego señalaré un problema de su determinación estructural en Koppe.

I

El hecho de que –y por qué– necesitamos la superación de nuestra realidad de la vida a través del arte, Marcuse lo fundamenta *ex negativo* mediante la concepción de un estado sin arte. Marcuse llama a una sociedad sin arte completamente alienada, porque estaría fuera de la “totalidad ‘negativa’” que forma el universo “trágico” de la existencia humana con su alienación característica e insuperable (Marcuse, 1973, p. 106). La utopía de una sociedad que habría abolido la alienación del arte es al mismo tiempo la utopía de una sociedad que también habría abolido esas alienaciones que indiscutiblemente definen la existencia humana misma: la utopía de una cultura y una sociedad más allá de las condiciones de existencia humana. Por el contrario, Marcuse justifica la actual alienación del arte de la sociedad por el hecho de

que el arte está “relacionado con la sociedad precisamente a través de esta alienación” (Marcuse, 1973, p. 115), es decir, la alienación que, como ser humano, le es inherente. Para evitar la alienación social total (de las condiciones de la existencia humana), la alienación estética (de la sociedad) es necesaria porque solo la alienación estética no está alienada respecto de la alienación de la existencia humana y es capaz de soportarla.

Que el arte es imprescindible para aceptar la alienación de la existencia humana, en este motivo básico reside el nietzscheanismo de Marcuse. La afirmación programática de Nietzsche de que solo el arte, a través de su “consuelo metafísico”, puede “transformar esos repugnantes pensamientos sobre el horror y el absurdo de la existencia en representaciones con las que uno puede vivir”, resuena en el destacado papel que Marcuse atribuye al arte en la articulación de la “liberación”. El “deseo siempre renovado de esta salvación mundana” solo puede alcanzar su objetivo de forma “imaginaria” (Marcuse, 1973, p. 113ss).

El arte solo puede expresar su potencial radical como arte... El arte sigue comprometido con la idea (Schopenhauer), con lo general en particular; y dado que la tensión entre idea y realidad, entre lo general y lo particular, probablemente nunca terminará, el arte debe seguir siendo alienación (Marcuse, 1973, p. 122).

Que necesitamos el arte precisamente para aceptar la alienación de la existencia humana: en esta tesis de Marcuse reside no solo su conexión con Nietzsche, sino también su rechazo de la confianza hegeliana en el desempeño de la razón, ejemplificada por la filosofía, que supera la alienación. Pues, según Hegel, el arte llega a su fin y comienza la filosofía, porque esta última es capaz de hacer lo que la otra no puede hacer: lidiar con el “poder de escisión” que ha crecido amenazadoramente en los

tiempos modernos, y lo hace presentando las características básicas de la escisión superada, que ya están constitutivamente arraigadas en la propia realidad escindida. Para Hegel es la filosofía, la intuición racional, y no el arte, la invención imaginativa, la que satisface la “necesidad de la vida”, su “intención de unidad”, haciéndola presente en la forma en que se han superado las alienaciones destructivas.

Caracteriza tanto el lugar como el problema de la estética de Marcuse el hecho de que se queda a medio camino en el rechazo de esta determinación de la filosofía en favor del arte y, por tanto, en el paso de Hegel a Nietzsche. Marcuse sigue a Nietzsche, contra Hegel, en la determinación funcional del arte: el arte, y solo el arte, puede resistir la escisión. Pero él sigue a Hegel, contra Nietzsche, en su comprensión de la resistencia de la escisión: estructuralmente, Marcuse todavía piensa en la resistencia de la escisión en el arte de acuerdo con el patrón que el concepto de filosofía de Hegel le presenta, como una reconciliación de lo escindido.

Esta lectura queda confirmada por la reconstrucción que Koppe hace de Marcuse. Al mismo tiempo, subraya que el arte en Marcuse es reconciliación en el estricto sentido hegeliano: no una “reconciliación kotzebuesca, una especie de compatibilidad más disoluta de la sensibilidad con lo vergonzoso” (Hegel, 1970, p. 579), sino más bien una demostración de aquellas dimensiones de la realidad en las que sus escisiones no se superan mediante la represión, sino mediante la abolición. El arte como reconciliación no es, por lo tanto, un escape, sino más bien una confrontación con la “tensión entre lo ideal y la realidad” (Marcuse, 1973, p. 122); no una transgresión utópica de la realidad, sino “una síntesis de dos niveles antagónicos de la realidad” (Marcuse, 1973, p. 113). Es decir, una síntesis, una reconciliación de las escisiones de

la realidad a través del (re)reconocimiento de su reconciliación en la realidad. Koppe sitúa precisamente este logro de reconciliación del arte en el centro de su reconstrucción: “[en] la estructura estilística artefactual-metafórica del arte, la contingencia indiferente del mundo está estructuralmente presente como superada” (Koppe, 1983, p. 255), en el sentido de que exhibe aquello “rasgos básicos de la existencia humana”, que se pueden encontrar:

incluso y especialmente en medio de un mundo contradictorio e inhumano... Incluso en un mundo de mercancías tan alienado, por enterradas y olvidadas que sean, aquellas características básicas de la existencia humana que se repiten en la estructura profunda del arte siguen siendo una realidad constitutiva de la vida (Koppe, 1983, p. 255ss).

Incluso en su “dimensión trascendente”, el arte “no es *un mero sueño*... ni un exceso fantástico ni una mala utopía y ciertamente no es una metafísica” (Koppe, 1983, p. 257). El arte trasciende la realidad al resaltar *en* la realidad lo que trasciende en sí mismo.

Por lo tanto, se puede hablar de un vacilante titubeo de la estética de Marcuse, especialmente en la reconstrucción de Koppe, en el camino de Hegel a Nietzsche, porque Marcuse ya no confía en la filosofía para soportar la escisión, sino que piensa en la propia escisión como reconciliación según el modelo de la filosofía. Esto crea un dilema insoluble a la hora de justificar la permanencia del arte en función de su trascendencia. Si el arte se entiende estructuralmente como algo que trasciende la alienación al demostrar su reconciliación real, entonces pierde sentido funcionalmente; si la trascendencia del arte en el sentido explicado se define como reconciliación, ya no hay razón para la permanencia del arte.

Esto queda claro cuando se distinguen dos tipos en las descripciones de alienación estéticamente trascendental dadas por Marcuse y Koppe. Por un lado, Marcuse y Koppe mencionan hechos morales, sociales y culturales como la crueldad, la dominación y la cosificación. Lo que se aplica a ellos, sin embargo, es que de ninguna manera necesitamos la ayuda del arte para poder anticiparnos o imaginarnos cómo superarlos: la objeción a ellos no surge de razones estéticas sino —sobre todo en la vida cotidiana— de cuestiones de la experiencia moral y social. Así como uno, sin recurrir al arte, “en cada conversación, incluso en cada pregunta seriamente formulada, anticipa la realización de la constitución comunicativa del hombre en el reconocimiento mutuo, incluso si realmente y, si es necesario, dolorosamente se aleja de ella” (Koppe, 1983, p. 257).

Por otro lado, hay experiencias de “transitoriedad”, “lucha, pena y tristeza” (Marcuse, 1965, p. 100)², de ideas elementales en relación con la naturaleza y los demás, de enfermedad, muerte y fealdad, que Koppe y Marcuse citan como aspectos de una alienación que el arte lleva a trascender en su búsqueda. Para ellos, sin embargo, la ayuda de un arte que promete trascender tal alienación demostrando su reconciliación siempre ya realizada no nos sirve de nada: sin premisas teológicas o metafísicas no se puede afirmar que sea una forma de “existencia humana” para quien la finitud y la enfermedad no son violencia externa, sino más bien un momento inmanentemente significativo. Pero si no existe una “existencia humana” en la que la muerte y el sufrimiento estén “estructuralmente presentes como escindidos” (Koppe, 1983, p. 255), entonces el arte, a través de su forma, no puede ser un símbolo o análogo de una reconciliación

² La importancia de estas experiencias para Marcuse la destacan Hauke Brunkhorst y Gertrud Koch (1987) en *Marcuse zur Einführung*.

existencial de tal alienación. Esto significa que no necesitamos la reconciliación estética para trascender el primer tipo de alienación, porque la trascendemos con la ayuda de una experiencia ética y social como la fantasía. Y para el segundo tipo de alienación –cuando podamos necesitarla– no hay reconciliación, ya sea estética o no, porque post-metafísicamente ya no tenemos a nuestra disposición un concepto de unidad en el que tales experiencias adquieran un significado reconciliador.

II

Así pues, el logro del arte al abordar la experiencia de la alienación no puede relacionarse con el tipo de alienación que ya podemos abordar sin el arte, ni puede entenderse de tal manera que aborde la alienación centrándose que apunta a gestos o estados de su abolición (o reconciliación) real. El hecho de que el arte no concilie tales alienaciones no significa que no las trascienda y, como dice Nietzsche, si no ofrece consolación, al menos las hace “tolerables”. El arte logra esta transgresión –Koppe también lo enfatiza– a través de la forma *en que* representa la alienación. Pero la transgresión estética de la alienación, a través de la forma en que se representa, no puede interpretarse como un análogo o símbolo de su reconciliación real o al menos realmente posible. Pues la representación estética solo supera la alienación que expone o descubre aumentándola. El arte potencia la alienación moral, social y existencial representada en una alienación específicamente estética: la alienación de su medio de representación desde la perspectiva de su contenido representado. El arte crea distancia de lo que se representa y se deleita con la belleza de la representación que se hace pública. Me parece que esta alienación estética de la representación respecto de lo representado es el objetivo del énfasis de Marcuse en la intensa “sensibilidad” del arte (Marcuse, 1973, pp. 118ss) y su descripción de la cultura no afirmativa como “una

danza sobre el volcán, una risa bajo el luto, un juego con la muerte” (Marcuse, 1965, p. 100). También cita la solución nietzscheana al problema nietzscheano: el arte trasciende la alienación experimentada no a través de su integración en una existencia humana, sino más bien a través de su incremento inhumano hacia una alienación de la alienación; y en este aumento de la alienación, el arte revela una belleza única en su representación.

Me gustaría explicar brevemente esta estructura de resistencia no reconciliadora de la alienación en el arte usando brevemente un ejemplo: el ala izquierda del “Triptych-August 1972” de Francis Bacon³. Muestra, aproximadamente en el centro del cuadro, una figura humana sentada en una silla; la silla, a su vez, se encuentra sobre una superficie gris, delante de una abertura negra al fondo. Sobre todo, la secuencia del tríptico sugiere inicialmente una lectura narrativa: las alas del tríptico aparecen como las etapas de un camino de sufrimiento que el espectador distingue de las huellas que ha dejado visibles en el cuerpo de la figura. Tales rastros, que, como en las fotografías de la escena del crimen, encienden la imaginación narrativa del espectador, no son solo manchas de color que parecen representar charcos de fluido corporal, sino la deformación directa de la figura misma. Esta deformación tiene dos ubicaciones en la figura del ala izquierda del tríptico: la cara y la relación entre la parte inferior y superior del cuerpo. También puede interpretarse inicialmente como un signo de un acto violento ocurrido: una desfiguración del rostro y del cuerpo. Sin embargo, la figura deformada no solo habla de una mutilación pasada, sino que también es, como las muñecas retorcidas de Bellmer, el resultado de un acto violento y deformante: a saber, el acto estético. La distorsión que Bacon hace de la figura humana es

³ Cada panel 198cm X 147,5 cm, Tate Gallery, Londres.

profundamente ambigua; es también un evento representado narrativamente y el acto constitutivo de esta representación, el evento de la representación estética.

Sin embargo, esta doble codificación de la distorsión no hace que desaparezca la impresión de violencia; al contrario, se vuelve realmente comprensible. Porque solo esto explica la opresiva condensación del horror de los cuadros de Bacon. No es solo lo que Bacon representa lo que es violento; su descripción, el acto mismo que produce objetos estéticos, es violento. La destrucción y deterioro del cuerpo humano es suyo, del artista y de su obra; aquí el mensajero es realmente culpable del mensaje que transmite. Por eso no es casualidad que el cuadro de Bacon pueda parecer un “acto de violencia”, una “agresión”, y que él mismo hable del cuadro como un acto “crudo”, incluso como un “accidente” (Leiris, 1982, pp. 21, 32): lo que pasó con los cuerpos que describió como un “accidente” y en los que dejó su huella en ellos no es otra cosa que su representación; lo más terrible que les podría pasar a los personajes de Bacon es que se convirtieran en sus personajes. La representación estética no trasciende la violencia representada de manera reconciliadora o liberadora; es ella misma esta violencia.

Esto resulta especialmente claro en “Triptych–August 1972”, porque una vez más presenta reflexivamente el acto estético con su violenta deformación del propio cuerpo. Aquí, como en muchos de los cuadros de Bacon, la violencia reina tanto, tal vez más, que en la deformación del cuerpo a través de su exhibición despiadada y la mirada a la que así es expuesto. La pintura de Bacon aborda repetidamente situaciones de mirar y contemplar, representación y presentación: en los accesorios y motivos del espejo, la cámara, el periódico y la escritura, la fotografía o la imagen, la figura que observa, la lámpara o bombilla que ilumina la escena y, por lo tanto, establece la

visibilidad, la ventana, la abertura, la puerta por la que alguien puede mirar. El "Triptych-August 1972" presenta la figura humana deformada sobre una silla colocada como en un escenario o en una pasarela, y al mismo tiempo escenifica una visión aislante y objetivante de su cuerpo, que lo sitúa inactivo en el espacio y, por lo tanto, se convierte en realidad en un mero cuerpo: en una cosa, un objeto de contemplación sin sujeto. Esta visión, que el cuadro representa y crea, es al mismo tiempo aquella a través de la cual se crea a sí mismo. Dos miradas en Bacon que resultan ser una: la mirada escenificada, que cosifica a las personas y sus cuerpos, y la mirada escenificadora, que hace exactamente lo mismo.

De este modo, el cuadro de Bacon bloquea al espectador la salida de un humanismo bien intencionado, que se calma ante la puesta en escena artística de lo terrible diciendo que la calidad artística de esta puesta en escena, la belleza de su forma, contiene también la objeción al horror representado; tal como afirma Marcuse (1973), "el horror en los grabados de Goya sigue siendo horror, pero al mismo tiempo *eterniza* el horror del horror" (p. 117). Porque la propia imagen de Bacon practica la cosificación que representa; no contradice la deformación y la cosificación, sino que, como lo expresó John Berger en una comparación crítica de los personajes de Bacon con los de Walt Disney, les da "forma absoluta" (Berger, 1980, p. 111). Esto afirma correctamente que la forma estética de Bacon en su belleza ya no puede entenderse como si simbolizara una dimensión de la existencia humana que contradice la cosificación y la deformación. Al mismo tiempo, sin embargo, este diagnóstico carece de un sentido de la belleza ya no simbólica que la cosificación y la deformación producen cuando se convierten en estrategias de representación artística.

Esta estrategia de representación artística en "Triptych-August 1972" es el aislamiento de la figura hasta el punto de la total falta de proporcionalidad. Esto se aplica en primer lugar a la dimensión espacial, al aislamiento de la figura de su entorno, el fondo. Bacon aísla la figura de él a través del tipo de pintura y su aplicación. Si bien el fondo de Bacon suele estar realizado en colores acrílicos apagados, utiliza pinturas al óleo brillantes para el tema, que a menudo mezcla con arena, fibras, cabello, etc., mezclado y espacialmente estructurado por impresiones de tejido. Es a través de esta materialidad de su representación que la figura adquiere una densidad inconexa al romper la conexión con su contexto, que al mismo tiempo afecta la dimensión del tiempo, incluso de la subjetividad temporalmente constituida. La condensación aislante de su medio representacional también elimina a la figura de los contextos narrativos en los que se forma como sujeto. El movimiento motivado, la expresión significativa y el gesto expresivo se convierten en el mero material de la acción estética. Por eso Bacon también habla de que su pintura se convierte en un lugar de lo "fáctico" o "real", una mera "existencia" de figuras sin sujeto en la materialidad "cruda" de su color (Sylvester, 1982, pp. 59ss).

Esta es la transformación estética de la cosificación en Bacon: el "insulto" (Bacon) al que somete a sus figuras en la visión y representación estética, desobjetivizándolas y aislándolas de sus contextos naturales y simbólicos, no es causado por una producción reconciliada con un mundo diferente, un contexto no violento. Pero es recompensado por la liberación del material a la intensidad de un efecto que solo obtiene a través de este aislamiento violento. Debido a que la violencia no solo llega a la representación, sino que también entra en la representación misma, no solo se vuelve, como sospecha John Berger, repetida y "forma

absoluta", pues al estetizar la cosificación, libera simultáneamente un potencial trascendente. Sin embargo, no logra esta transgresión estética de la cosificación a través de su apaciguamiento o "reconciliación", sino, por el contrario, a través de su aumento e intensificación. Pues en este aumento e intensificación, la cosificación (estética) produce un objeto que, en su materialidad instantáneamente liberada, adquiere una densidad única de "existencia"; esa es su belleza.

Lo que las imágenes de Bacon dejan claro de una manera que resulta aterradora y aparentemente irreconciliable, es la conexión inextricable entre la belleza y la inhumanidad, donde lo terrible no reside en lo que se representa, sino en el acto mismo de representarlo. Sus imágenes obtienen su mayor intensidad a partir de la afirmación e intensificación de la cosificación, el aislamiento, la alienación, también aplicada a la expresión de su sufrimiento. Así Bacon dice de la misma boca que grita de terror: "me gusta el brillo y el color que sale de la boca, por así decirlo, y siempre he esperado de alguna manera poder pintar la boca como Monet pintó una puesta de sol" (Sylvester, 1982, p. 52); la boca se tuerce en un grito de terror.

Referencias

- Berger, J. (1980). Francis Bacon and Walt Disney. *About Looking*. Pantheon, 111-118.
- Brunkhorst, H. & Koch, G. (1987). *Marcuse zur Einführung*. Junius.
- Durham, A. (1985). Note on Technique. *Francis Bacon*. The Tate Gallery / association with Thames and Hudson, 231-233.

- Hegel, G.W.F. (1970). *Wer denkt abstrakt? Werke Band 2. Jenaer Schriften 1801-1807. Theorie Werkausgabe.* Suhrkamp, 575-581.
- Koppe, F. (1983). *Grundbegriffe der Ästhetik.* Suhrkamp.
- Koppe, F. (1992). „Durchsichtig als Situation und Traum der Menschheit“. *Grundzüge einer Kunstphilosophie im Ausgang von Herbert Marcuse.* Institut für Sozialforschung (Hg.). *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse.* Suhrkamp, 247-261.
- Leiris, M. (1982). *Francis Bacon heute. Bacon, Picasso, Masson.* Qumran, 12-34.
- Marcuse, H. (1965). *Über den affirmativen Charakter der Kultur Kultur und Gesellschaft 1,* Suhrkamp, 56-101.
- Marcuse, H. (1973). *Konterrevolution und Revolte.* Suhrkamp.
- Sylvester, D. (1982). *Gespräche mit F. Bacon.* Prestel.

Repensar la reproducción social a través de la mujer multidimensional

Meg Luxton¹

El feminismo es una rebelión contra el capitalismo en decadencia, contra la obsolescencia histórica del modo de producción capitalista. Este es el vínculo precario entre la utopía y la realidad; el fundamento social para el movimiento como fuerza potencialmente radical y revolucionaria está ahí; este es el núcleo duro del sueño. Pero el capitalismo todavía es capaz de mantenerlo como un sueño, de oprimir las fuerzas trascendentes que luchan por la subversión de los valores inhumanos de nuestra civilización.

— Herbert Marcuse,
“Marxism and Feminism”, 1974, p. 288.

Como uno de los principales críticos sociales de mediados y finales del siglo XX, Herbert Marcuse se propuso desarrollar las herramientas para comprender cómo funciona la sociedad contemporánea y qué cambios sociales y políticos fomentarían la libertad para todos.

¹ Este texto se publicó con el título “Rethinking Social Reproduction Through the Multi-Dimensional Woman” en: Maley, T. (Ed.). *One-Dimensional Man 50 Years On. The Struggle Continues*. Fernwood Publishing / Halifax & Winnipeg, 2017 (N. de los T.)

Estaba particularmente agraviado por lo que consideraba los efectos deshumanizadores de la sociedad capitalista. Luchó por determinar cómo podrían movilizarse los movimientos de oposición para desafiar la hegemonía del capitalismo.

En *El hombre unidimensional*, Marcuse sostiene que la fuente tradicional de oposición organizada frente al capitalismo, la clase trabajadora, ya no estaba en condiciones de liderar las luchas anticapitalistas. Ese texto entreteje su dolor por la derrota de la oposición de la clase trabajadora al capitalismo; su análisis en profundidad de las fuerzas que habían producido en la clase trabajadora un interés por mantener e incluso sostener el capitalismo; y su esperanza de que la oposición revolucionaria al capitalismo todavía fuera posible por parte de los más oprimidos y con poco o nada que perder si el capitalismo fracasaba o era derrocado. Como dice en la introducción de su libro, el texto “vacilará entre dos hipótesis contradictorias: (1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener el cambio cualitativo en el futuro previsible; (2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad” (Marcuse, 1964, p. xxx).

Su argumento central es que la sociedad industrial, tal como se encuentra tanto en las sociedades capitalistas occidentales, como Estados Unidos, como en las sociedades comunistas, como la Unión Soviética, había eliminado el conflicto de clases y la cultura y también la política de oposición al generar un sistema universal de pensamiento y comportamiento. *El hombre unidimensional* desafía a los lectores a alterar el pensamiento unidimensional hegemónico predominante con un pensamiento dialéctico, rechazando los atractivos de una sociedad de consumo racional y tecnológica y promoviendo una política socialista de oposición que

aspira a un modo de existencia más libre y feliz². Se convirtió en uno de los libros más importantes y controvertidos de la época, presentando un análisis sociopolítico sofisticado y convincente de la forma en que funcionaba la sociedad estadounidense, generando hostilidad entre muchos que no estaban de acuerdo con su argumento y ofendiendo a algunos activistas de la clase trabajadora al subestimar sus esfuerzos. Ofreció a la emergente Nueva Izquierda un análisis que daba sentido a las condiciones que enfrentaban y promovía una visión política que efectivamente capturaba sus aspiraciones³.

Más de cincuenta años después, las preguntas de Marcuse siguen siendo pertinentes y su análisis resuena en muchos estudios actuales sobre la dinámica social y política de las sociedades capitalistas. *El hombre unidimensional* ofrece ideas importantes para la política contemporánea. Los puntos fuertes del libro son su crítica mordaz de la ideología dominante del capitalismo y las formas en que esa ideología produce una conformidad despolitizada en la clase trabajadora y su visión de un socialismo alternativo liberador. La crítica de Marcuse es aún más relevante hoy y su visión es aún más necesaria; en particular, su importante reconocimiento de que la transformación social requiere tanto luchas para redistribuir la riqueza y recursos como luchas para

² Agradezco a Terry Maley por animarme a escribir este texto y luego por ayudarme a aclarar los argumentos. Patricia McDermott, Jim Petersen, Jane Springer y Larry Lyons leyeron versiones anteriores y proporcionaron comentarios detallados y útiles. Dos revisores anónimos también proporcionaron comentarios útiles.

³ Marcuse identificó tanto a Estados Unidos como a la URSS como sociedades industriales avanzadas y afirmó que su argumento se aplicaba por igual a ambas. Sin embargo, su atención principal estaba en realidad en Estados Unidos. En este trabajo me centro únicamente en su análisis de Estados Unidos y sus implicaciones para otras sociedades "capitalistas avanzadas".

transformar la conciencia humana, la subjetividad y lo que significa ser humano.

Al mismo tiempo, *El hombre unidimensional* tiene el defecto de no considerar el género y la raza, las divisiones racializadas del trabajo sexo/género, especialmente el trabajo de reproducción social integrado en las familias y comunidades, y su centralidad en la producción y reproducción tanto de la fuerza de trabajo como de la conciencia política y las relaciones sociales. Gran parte del análisis de clase contemporáneo reitera los mismos problemas inherentes al trabajo de Marcuse, y sostengo que el tipo de política de oposición que Marcuse pide depende de repensar la clase para tener en cuenta la reproducción social, entendida como moldeada integralmente por jerarquías racializadas y de género. El análisis de la reproducción social de la economía política feminista, aumentado por las ideas de las teorías psicoanalíticas feministas de la intersubjetividad, profundiza la crítica de Marcuse al poder de la ideología contemporánea y tiene el potencial de inspirar la fuerza transformadora radical y revolucionaria que Marcuse pedía. Un análisis de la “mujer multidimensional” complica y fortalece la crítica de Marcuse a los regímenes socioeconómicos dominantes de los mundos capitalistas –y comunistas– de los años 1960 y la hace aún más aplicable al período contemporáneo del capitalismo global.

Limitaciones y posibilidades

El hombre unidimensional de Marcuse fue escrito en un período de prosperidad económica para muchos en Estados Unidos y una de sus premisas centrales es que la sociedad industrial avanzada ha producido un nivel de vida que hace que la mayoría de la gente esté relativamente contenta. Esto ha transformado a las

personas de modo que no pueden actuar de forma autónoma; aceptan libremente su opresión y desconocen sus propias necesidades. En cambio, se identifican con los poderes fácticos y los imitan, son incapaces de resistir las demandas de la cultura dominante y se someten cada vez más a la dominación total. Su explicación comienza con el reconocimiento de que la relativa prosperidad de la sociedad de consumo, intrínseca a la obtención de ganancias capitalistas, socava la resistencia a las élites gobernantes al proporcionar un nivel de vida cómodo:

La independencia de pensamiento, la autonomía y el derecho a la oposición política están siendo privados de su función crítica básica en una sociedad que parece cada vez más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos a través de la forma en que está organizada (Marcuse, 1964, p. 4).

Al hacerlo, vincula los intereses de la mayoría de la población con el “buen funcionamiento” del sistema: “en condiciones de aumento del nivel de vida, la inconformidad con el propio sistema parece socialmente inútil, y más aún cuando entraña desventajas económicas y políticas tangibles y amenaza el buen funcionamiento del conjunto” (Marcuse, 1964, p. 4).

El ejemplo más obvio de esta dinámica se puede ver en una empresa privada donde los empleados reconocen que sus empleos dependen del éxito económico de la empresa y están dispuestos a tolerar recortes salariales, pérdida de beneficios e intensificación de las condiciones laborales en lugar de desafiar a su empleador y correr riesgos de que la empresa fracase o se traslade. Se producen situaciones más complejas cuando, por ejemplo, los planes de pensiones y ahorros de los trabajadores están vinculados a inversiones en proyectos capitalistas o cuando la gente vota por un partido político cuyos objetivos son hostiles a las preocupaciones de los votantes pero que se considera

ampliamente como el más capaz de garantizar el crecimiento económico.

Pero el análisis de Marcuse va mucho más allá de simplemente mostrar cómo los intereses materiales de las personas pueden ofrecer un interés creado en el éxito de una economía capitalista. Sostiene que debido a que el crecimiento de la sociedad industrial depende del beneficio privado basado principalmente en el desarrollo de mercados para bienes de consumo, depende de la creación de infinitas nuevas necesidades y es indiferente a las necesidades reales que tiene la gente. La sociedad industrial ha producido una riqueza de recursos mediante la cual las necesidades humanas auténticas o verdaderas se ven abrumadas por las necesidades administradas e impuestas por la sociedad tecnológica. Así, por ejemplo, los promotores compran terrenos urbanos para construir viviendas costosas y rentables, independientemente de cuántas personas en el área necesitan viviendas pero no pueden pagar lo que se construye (Smith, 2002), mientras que otras industrias contaminan la atmósfera y hacen que determinados entornos sean inhabitables para poder construir viviendas caras y rentables para obtener ganancias para los inversionistas de la empresa, independientemente de la devastación impuesta a otros (Nixon, 2011).

Esta dinámica depende de una organización social que antepone las exigencias de la obtención de beneficios privados a las preocupaciones por el bienestar de la población y da lugar a ella. Para Marcuse, una de las mayores tragedias de la vida en este tipo de sociedades es la forma en que se sacrifican los esfuerzos por mejorar la existencia humana:

Esta sociedad es irracional en su conjunto. Su productividad es destructiva del libre desarrollo de las

necesidades y facultades humanas... su crecimiento depende de la represión de las posibilidades reales de pacificar la lucha por la existencia: individual, nacional e internacional (Marcuse, 1964, p. xl).

Al reprimir o incluso destruir las facultades humanas, la sociedad industrial crea un pensamiento unidimensional. Marcuse sostiene que el hombre unidimensional es incapaz de imaginar ninguna forma de vida alternativa y los pocos que se resisten o protestan son vistos como ingenuos, equivocados o como amenazas que deben ser eliminadas: “la inconformidad con el sistema mismo parece ser socialmente inútil” (Marcuse, 1964, p. 4).

Aquí Marcuse es profundamente pesimista, mucho más que en otras obras anteriores y posteriores a *El hombre unidimensional*, sobre las posibilidades de un futuro liberado. Para él, el pensamiento unidimensional está tan arraigado que la única oposición posible podría provenir de aquellos a quienes se les niega el acceso a la “buena vida” posible gracias a la proliferación de bienes de consumo y el consiguiente aumento del nivel de vida disponible para la mayoría en las sociedades industriales avanzadas:

Sin embargo, sobre la base popular conservadora se encuentra el sustrato de los marginados y los *outsiders*, los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados. Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por tanto no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego y, al hacerlo, lo revela como un juego amañado. Cuando se reúnen y salen a la calle sin armas, sin protección, para pedir los derechos civiles más primitivos, saben que tienen que enfrentarse perros,

piedras, bombas, la cárcel, los campos de concentración, incluso la muerte. Su fuerza está detrás de toda manifestación política en favor de las víctimas de la ley y el orden. El hecho de que hayan empezado a negarse a participar en el juego puede ser el hecho que señale el principio del fin de un período (Marcuse, 1964, pp. 260-261).

Central en el argumento de Marcuse es su visión de la alternativa, un actor que busca la libertad y practica la auténtica autodeterminación (Marcuse, 1964, p. 255). Imagina un mundo donde los avances tecnológicos podrían “liberar energía individual hacia un reino aún inexplorado de libertad más allá de la necesidad” (Marcuse, 1964, p. 4). Si eso sucediera, “la estructura misma de la existencia humana se alteraría; el individuo se liberaría de las necesidades y posibilidades ajenas que el mundo del trabajo le impone. Sería libre de ejercer autonomía sobre una vida que sería la suya propia” (Marcuse, 1964, p. 5).

Entendió que tal proyecto de transformación social requeriría cambios profundos en la conciencia individual y colectiva. Incluso en obras anteriores a *El hombre unidimensional* y su período de Nueva Izquierda, como *Eros y civilización* (1955), Marcuse exploró algunos de los procesos esenciales para la transformación política. También esperaba un mundo en el que algunos de los atributos de la masculinidad en las sociedades capitalistas –agresión y competencia– fueran eliminados y los atributos convencionales de la femineidad –crianza y receptividad– se volvieran universales:

Está en juego... el ascenso de Eros sobre la agresión en hombres y mujeres; y esto significa, en una civilización dominada por los hombres, la feminización del varón. Expresaría el cambio decisivo en la estructura institucional: el debilitamiento de la agresividad primaria

que, por una combinación de factores biológicos y sociales, ha gobernado la cultura patriarcal (Marcuse, 1972, p. 75).

Escribiendo en Estados Unidos en un momento en que la oposición a la guerra imperialista estadounidense en Vietnam estaba creciendo, el movimiento de derechos civiles estaba poniendo el racismo en la agenda pública y exigiendo derechos para los afroamericanos, y movimientos radicales generalizados de mujeres, estudiantes, pueblos indígenas y mientras muchos otros desarrollaban críticas al sistema existente y exigían cambios, Marcuse tenía una visión de cambio revolucionario. Basó sus esperanzas en las fuerzas emergentes de la oposición radical, respecto de las cuales, a principios de la década de 1960, anticipó que “se negaban a participar en el juego”, una respuesta que esperaba que marcara “el principio del fin de un período” (Marcuse, 1964, pp. 260-261).

Más de cincuenta años después, los esfuerzos organizativos de los “marginados y *outsiders*” han alterado significativamente las relaciones raciales y de género, y varios movimientos sociales y políticos articulan periódicamente la oposición en una amplia gama de cuestiones. Pero la sociedad sobre la que escribió Marcuse se ha transformado aún más por el surgimiento del neoliberalismo —capitalismo de libre mercado— que ha generado una disminución del nivel de vida para muchas personas y ha aumentado drásticamente la desigualdad entre los sectores más ricos y el resto de la población (Piketty, 2014; Atkinson, 2015). A principios del siglo XXI, los movimientos de oposición suelen ser locales o específicos, movilizan números relativamente pequeños y rara vez logran sostener su activismo durante períodos prolongados (Shah, 2011). Hay poca evidencia de que los movimientos revolucionarios estén generando una

oposición sostenida a la economía capitalista y las instituciones políticas globales que las sostienen. En este contexto, ¿qué ofrece el trabajo de Marcuse a una oposición radical aspirante y a los teóricos sociales que intentan comprender —y cambiar— el mundo?

Las mujeres y las divisiones racializadas del trabajo por sexo/género

No es sorprendente, pero sí desafortunado para su análisis, que Marcuse fuera un hombre de su tiempo. El individuo que él imagina, ya sea atrapado por una ideología unidimensional o —idealmente— liberado de las necesidades y posibilidades ajenas del trabajo en el mundo, es un hombre blanco, euronorteamericano⁴. A lo largo de *El hombre unidimensional*, Marcuse reitera las convenciones masculinas de élite prevalecientes en su época, glosando a los seres humanos como hombres, utilizando las experiencias de los hombres como si pudieran representar todas las experiencias humanas, y sin centrarse en las mujeres y las divisiones del trabajo sexo/género profundamente arraigadas que dan forma a las sociedades industriales avanzadas de las que habla. Por implicación, este hombre también es blanco y de ascendencia euro-norteamericana, no de “otras razas y otros colores”. Marcuse tiene poco que decir sobre la racialización en su libro y su trato hacia las mujeres es banal y repite estereotipos convencionales. Aparecen en seis lugares: como vendedoras de alta presión (Marcuse, 1964, p. 28), como chicas sexys de oficina y vendedoras (Marcuse, 1964, p. 78), como mujeres sexys en la literatura contemporánea (Marcuse, 1964, p. 81), como chicas buenas aprobadas por los sacerdotes (Marcuse, 1964, p. 208) y

⁴ Para estudios de la tradición euro-norteamericana de teoría social y política centrada en los hombres, véanse Lloyd (1984), Brown (1988) o Bolough (1990).

como chicas hermosas (Marcuse, 1964, p. 214, 217). En su discusión falta un análisis del género, el significado social de las divisiones del trabajo sexo/género o el trabajo de reproducción social. En *El hombre unidimensional* no ofrece ninguna idea sobre la relación entre clase, racialización y género, y su análisis está viciado por esta ceguera de género y raza.

Esta ausencia está incrustada en su comprensión de lo que él llama “necesidades vitales”: “las únicas necesidades que tienen un derecho incondicional de satisfacción son las vitales: alimentación, vestido, alojamiento en el nivel alcanzable de cultura” (Marcuse, 1964, pp. 7-8). Al centrarse enteramente en las necesidades materiales específicas de la vida diaria, su lista no reconoce que la supervivencia de la vida humana depende de que se conciban, nazcan, críen y cuiden las nuevas generaciones cuando estén enfermas o frágiles, y que el capitalismo depende de la producción y la reproducción diaria y generacional de la fuerza de trabajo. Tampoco incluye el trabajo que tantas mujeres racializadas e indígenas deben realizar para protegerse a sí mismas, a sus seres queridos y a sus comunidades, y para resistir al racismo y al impacto continuo del colonialismo. Su lista ignora todo el trabajo que tantas mujeres realizan para sus parejas, sus padres y sus hijos: no solo el trabajo doméstico que asegura “alimentación, vestido, alojamiento en el nivel alcanzable de cultura”, sino también las labores de cuidado y las relaciones psicosociales centrales tanto para la supervivencia individual como para las relaciones y organizaciones sociales colectivas: el mantenimiento de la cultura y la sociedad a través de generaciones. En particular, en este texto, Marcuse omite toda la gama de necesidades humanas de relaciones sociales y descarta aquellas relacionadas con las necesidades de cuidado, desde la crianza de los niños hasta el cuidado de adultos

enfermos o discapacitados y de personas mayores frágiles⁵. Su concepto de necesidades no abarca la centralidad de las relaciones psíquicas familiares y comunitarias, una exclusión que debilita su contribución central sobre cómo el pensamiento unidimensional ejerce tal poder.

Al ignorar la centralidad del género y la raza en la clase y al dar por sentado, en lugar de teorizar, la reproducción diaria y generacional de la población, Marcuse estaba siguiendo una tradición bien establecida en la economía política dominante y en el marxismo, una tradición que continúa dominando el análisis de clases (Picchio, 1992; Cock & Luxton, 2014; Coburn, 2014)⁶. Las feministas han criticado ampliamente este sesgo respecto del sexo y la raza (Hartman, 1979, 1981; Hartsock, 1983). Las críticas son totalmente apropiadas, pero ¿cuáles son las implicaciones políticas y teóricas de esta ausencia?

La mayor parte de la teorización sobre las clases se ha centrado, como lo hace en parte Marcuse, en la esfera de la “producción”, es decir, en los lugares donde las poblaciones trabajadoras producen los bienes de los que luego se apropian las clases dominantes o propietarias — por ejemplo, bajo el feudalismo como renta; bajo el capitalismo como bienes o servicios vendidos en el mercado para obtener ganancias—. Como lugares de

⁵ En otros lugares, Marcuse tiene claro que las relaciones humanas y los vínculos sociales son de vital importancia. Al rechazar las relaciones cosificadas impuestas por las relaciones capitalistas, aspira a las relaciones no alienadas que imagina en una sociedad socialista.

⁶ Uno de los teóricos más influyentes del capitalismo moderno, David Harvey, por ejemplo, defiende excluir la consideración de las discriminaciones de género y raza de su estudio de las contradicciones del capitalismo, porque no son fundamentales: “aunque son omnipresentes dentro del capitalismo, no son específicas a la forma de circulación o acumulación que constituye el motor económico” (Harvey, 2014, p. 7).

competencia explícita entre los intereses creados de los trabajadores que luchan por obtener mejores salarios y condiciones de trabajo y los de los empleadores que luchan por maximizar las ganancias, la producción se entiende fácilmente como un lugar importante de la lucha de clases y, para muchos teóricos y activistas, como el único lugar de la competencia significativa.

Sin embargo, para que funcione una economía capitalista, los empleadores dependen de que los trabajadores se presenten todos los días listos y relativamente dispuestos a trabajar. Esto requiere trabajadores adecuadamente socializados, educados y saludables. También requiere nuevas generaciones de trabajadores disponibles para reemplazar a los que se jubilan o mueren. Marx es famoso por haber afirmado que los empleadores podrían dejar esta responsabilidad a los intereses propios de los trabajadores: “pero el capitalista puede dejar esto con seguridad a los impulsos de autopreservación y propagación del trabajador. Lo único que le preocupa al capitalista es reducir el valor individual de consumo del trabajador al mínimo necesario” (Marx, 1990, p. 718).

Las economistas políticas feministas sostienen que la “autopreservación y la propagación” no pueden simplemente asumirse sino que es necesario teorizarlas. Siguiendo la formulación de Friedrich Engels (1972), insisten en que la vida socioeconómica humana consta de dos procesos laborales relacionados: la producción de los medios de vida y la producción de la vida misma. Desde esta perspectiva, la mayoría de las personas depende para su supervivencia de dos tipos de trabajo: las actividades necesarias para ganarse la vida, como la recolección y la caza, la agricultura, la gestión de un negocio, la pesca o la obtención de un sueldo o salario, y las actividades necesarias para la vida y la subsistencia cotidiana –en

sociedades capitalistas: administrar el hogar – y cuidar a las personas que viven allí. Si bien ambos trabajos sostienen a los individuos, sus familias y sus amigos, también son aspectos clave de la reproducción social: las actividades necesarias para asegurar la reproducción diaria y generacional de la población (Seccombe, 1974, 1992, 1993). Las feministas insisten en que la economía capitalista depende, no solo de la fuerza de trabajo proporcionada por los trabajadores a cambio de salarios, sino también del trabajo doméstico que las mujeres, y cada vez más los hombres, realizan en el hogar para asegurar la reproducción diaria y generacional de esa fuerza laboral necesaria (Luxton, 1980; Bezanson, 2006; Bezanson & Luxton, 2006; Bakker & Silvey, 2008). Con base en este argumento, el análisis de clase debe dar cuenta de ambos trabajos y debe investigar la conciencia y las movilizaciones potenciales producidas por cada uno en relación entre sí (Livingstone & Mangan, 1996; Federici, 2004; Ferguson & McNally, 2015).

En las sociedades capitalistas contemporáneas como Canadá, la organización del trabajo generador de ingresos, por un lado, y del trabajo doméstico, y especialmente del cuidado, por el otro, ha resultado en una situación en la que las demandas de uno son contradictorias con las del otro. El Estado regula parcialmente los conflictos entre las dos esferas –por ejemplo, a través de la provisión de educación y atención médica o legislando licencias de maternidad/paternidad– al mismo tiempo que da forma al contexto en el que ambas operan –por ejemplo, con legislación de salud y seguridad, leyes de salario mínimo–. Como resultado, a lo largo del siglo pasado, los problemas planteados por esas contradicciones han conducido a luchas entre, por ejemplo, mujeres y hombres, empleados y empleadores, y ciudadanos y sus gobiernos, luchas que han generado profundos cambios sociales en la

forma de las familias, en el trabajo de las comunidades y en la situación de las mujeres a nivel mundial. Como muchas de estas luchas implican posibles redistribuciones de la riqueza desde el beneficio privado y las personas con altos ingresos hacia servicios sociales universales o beneficios para aquellos con bajos ingresos, son luchas de clases. Plantean importantes demandas políticas y desafíos teóricos que incluyen, pero van mucho más allá, las demandas planteadas en el punto de la producción⁷. Johanna Brenner (2014) sostiene:

Comprender las formas en que los lugares de trabajo, los hogares y las comunidades están interrelacionados conduce a formas más efectivas de organización y a más posibilidades para políticas de coalición, estableciendo conexiones entre lo que a menudo se consideran luchas muy diferentes/separadas (p. 45).

Tales luchas ofrecen una política de clase que pone el género y la raza en el centro, una política que podría proporcionar un complemento, o una alternativa, a la militancia del movimiento obrero de la clase trabajadora que Marcuse cuestiona en *El hombre unidimensional*.

Marcuse entendió que la transformación social que imaginaba requería mucho más que luchas por los recursos materiales. Estaba profundamente comprometido con el derrocamiento del propio capitalismo y con la

⁷ Las luchas de clases se desarrollan en una variedad de otros lugares, como las luchas indígenas por reclamos de tierras, las luchas ambientales contra la destrucción del medio ambiente por proyectos capitalistas como la minería, la silvicultura, las represas hidroeléctricas y por la producción segura de alimentos (Nixon, 2011). El desafío para los análisis de clase es comprender la dinámica de cada una y al mismo tiempo reconocer sus interacciones. El desafío para el activismo es cómo construir vínculos de solidaridad entre los participantes en diferentes luchas que ofrecen una oposición sostenida y efectiva al capitalismo y al mismo tiempo desarrollan alternativas.

creación de las bases de una futura sociedad socialista. Entendió que tal cambio requeriría una transformación de las estructuras psíquicas individuales más esenciales, así como de las relaciones y prácticas sociales de todos los miembros de la sociedad. Como señala Barbara Cameron, la economía política feminista reconoce de manera similar que la reproducción social incluye más que:

reproducción física, en el sentido tanto de la reproducción biológica como del mantenimiento diario de la generación actual y futura de trabajadores. Abarca también la transmisión de una generación a la siguiente de un legado histórico de habilidades, conocimientos y valores morales. La reproducción social también incluye la construcción de identidades individuales y colectivas y el mantenimiento a través de generaciones de culturas (Cameron, 2006, pp. 45-46).

Sin embargo, la mayor parte del trabajo feminista sobre reproducción social se centra en los trabajos involucrados y en la distribución de la responsabilidad de la reproducción social entre hogares, comunidades, Estados y mercados (Picchio, 1992). Los esfuerzos por comprender “la construcción de identidades individuales y colectivas” y las formas en que se reproducen a lo largo de generaciones han sido desarrollados de manera más sistemática por feministas involucradas en el psicoanálisis.

Anclar la dominación en los corazones de los pueblos subordinados

Un elemento central del proyecto de Marcuse fue un intento de explicar por qué “la base popular” es tan vulnerable a la autoridad, tan indiferente a la resistencia y tan fácilmente seducida a la connivencia con los intereses de la clase capitalista dominante. Fuertemente instruido por el pensamiento psicoanalítico, Marcuse analiza cómo “la conciencia de la servidumbre” es reprimida y negada

por la aparente satisfacción de las necesidades básicas. Su objetivo es reemplazar las necesidades y satisfacciones de la sociedad industrial avanzada por necesidades “verdaderas”:

Toda liberación depende de la conciencia de la servidumbre y el surgimiento de esta conciencia siempre se ve obstaculizado por el predominio de necesidades y satisfacciones que, en gran medida, se han vuelto propias del individuo. El proceso siempre reemplaza un sistema de preconditionamiento por otro; el objetivo óptimo es la sustitución de necesidades falsas por verdaderas, el abandono de la satisfacción represiva (Marcuse, 1964, p. 9).

La teoría de Marcuse describe brillantemente la forma en que la dominación actúa para promover la libre aceptación de la opresión, pero es menos capaz de explicar cómo y por qué las personas son tan vulnerables a ella.

Como señalan las estudiosas feministas, en el momento en que Marcuse escribía, la mayor parte del pensamiento psicoanalítico prestaba poca atención al género y a los roles de género más allá de afirmar un desarrollo binario normativo basado en el sexo como niños o niñas (Chodorow, 1978, 1989). Por lo general, se daba por sentado una familia nuclear heterosexual basada en una división sexual del trabajo. Aunque las mujeres como madres estaban profundamente implicadas en el desarrollo psíquico del niño individual, carecían de trascendencia para las teorías psicoanalíticas predominantes sobre dominación o subordinación (Mitchell, 1974). En cambio, las investigaciones psicoanalíticas sobre la autoridad se centraron casi exclusivamente en el mundo de los hombres y la dominación se formuló en términos de la lucha entre padre e hijo. Las mujeres no tenían lugar en estas teorías, excepto como premio o tentación a la regresión (Millet, 1969).

Como señala Marcuse, especialmente en *Eros y civilización* (1955), el pensamiento psicoanalítico freudiano también prestó poca o ninguna atención a las dimensiones históricas y sociales del desarrollo humano. Al examinar la dominación y la sumisión a la autoridad, se preocupó por la psique interna del individuo y prestó poca atención a las relaciones sociales (Young-Bruehl, 1992). Marcuse insiste en la importancia de contextos históricos y sociales específicos, ofreciendo una alternativa psicoanalítica historizada y politizada. Sin embargo, en *El hombre unidimensional*, debido a que toda la gama de necesidades humanas relacionadas con el cuidado se elimina de su análisis, el hombre unidimensional de Marcuse es en gran medida un individuo freudiano —estrechamente relacionado con el individuo de la teoría neoliberal: actúa por interés propio y rechaza la dependencia—, alguien que está desprovisto de intersubjetividad social. En contraste, la teoría psicoanalítica feminista más reciente ofrece análisis que se centran en la intersubjetividad y muestran cómo las formas sociales y, en particular, las formas familiares contemporáneas y las divisiones del trabajo, contribuyen a un desarrollo psíquico casi inevitablemente predispuesto a la dominación y la subordinación.

Dada la importancia para el feminismo de comprender los vínculos emocionales y psicológicos entre los poderosos y los impotentes, la teoría feminista reelabora la teoría psicoanalítica para incluir a las mujeres como sujetos y actores y para explorar el problema de género de la dominación y la subordinación. Este esfuerzo comenzó con el reconocimiento de Simone de Beauvoir (2011) de que, dada la polaridad de género, la mujer funciona como el otro del hombre, como objeto para su sujeto, como inmanencia para su trascendencia. Los estudios feministas posteriores expusieron las formas en que la mayor parte del pensamiento psicoanalítico daba por sentado tanto las

relaciones de género jerárquicas y desiguales como las divisiones del trabajo sexo/género en relación con la aceptación de la autoridad (Mitchell, 1974; Segal, 1999; Zaretsky, 2004). Actualmente existe una extensa literatura feminista que investiga las formas en que las personas se someten a la dominación, se confabulan con sus opresores o resisten y se movilizan en oposición.

Una de las obras más útiles y provocativas sobre este tema es *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación* de Jessica Benjamin. Un tema central en su detallado y complejo argumento es una crítica del modelo intrapsíquico de Freud, que según Benjamin ignora o incluso niega las dimensiones sociales esenciales del desarrollo humano. En contraste, ofrece una teoría que vincula el desarrollo psíquico individual con las relaciones sociales, argumentando que en la cultura occidental, la polaridad de género entre la dominación de los hombres y la subordinación de las mujeres es “formidable en sus raíces inconscientes” en la psique individual y es “replicada en los ámbitos intelectual y social de la vida” donde “elimina las posibilidades de reconocimiento mutuo en la sociedad en su conjunto” (Benjamin, 1988, p. 184).

La abstracción del individuo radica en la negación no solo de los lazos nutricios y restrictivos que lo involucran en la sociedad, como sostiene Marcuse, sino también de los vínculos emocionales primarios, conscientes e inconscientes, que fomentan y limitan su libertad (Benjamin, 1988, p. 188).

Benjamin insiste en que el desarrollo individual es profundamente social y sostiene que una lucha fundamental por el reconocimiento mutuo es esencial para el proceso de individuación y necesaria para una sociedad más igualitaria. Desde los primeros momentos de la infancia y durante toda la vida adulta, el individuo vive

con lo que Benjamin llama una tensión⁸ entre el yo y el otro basada en la necesidad de afirmar el yo —un deseo de independencia— y la necesidad de ser reconocido por un otro independiente, a quien también hay que reconocer como otro independiente —deseo de dependencia—. Esta tensión entre los deseos y demandas de independencia y dependencia es compleja y difícil:

La afirmación y el reconocimiento constituyen los polos de un delicado equilibrio. Este equilibrio es parte integral de lo que se llama “diferenciación”: el desarrollo del individuo como un yo consciente de su distinción de los demás. Sin embargo, este equilibrio, y con él la diferenciación entre uno mismo y el otro, es difícil de mantener. En particular, la necesidad de reconocimiento da lugar a una paradoja. El reconocimiento es esa respuesta del otro que hace significativos los sentimientos, intenciones y acciones del yo. Permite al yo darse cuenta de su agencia y autoría de una manera tangible. Pero tal reconocimiento solo puede provenir de otro a quien nosotros, a su vez, reconocemos como persona por derecho propio (Benjamin, 1988, p. 12).

Benjamin insiste en que la necesidad de reconocimiento es reflexiva; incluye no solo la respuesta confirmatoria del otro, sino también cómo los individuos se encuentran en esa respuesta. Las personas tienen la necesidad de reconocer al otro como una persona separada, similar a ellos pero distinta. Los procesos psíquicos involucrados en esta tensión de diferenciación/reconocimiento son extremadamente intrincados y poderosos pero también frágiles. La lucha por el reconocimiento requiere que el yo renuncie a su pretensión de absoluto, pero si las tensiones desaparecen, el yo puede recurrir a afirmar su omnipotencia, ya sea propia —produciendo tendencias

⁸ Creo que sería más útil considerar esto como una dialéctica.

dominantes— o del otro —produciendo tendencias sumisas—. Benjamín (1988) sostiene:

Necesitamos comprender el proceso de alienación mediante el cual estos deseos se transforman en violencia erótica y sumisión... El individuo intenta alcanzar la libertad a través de la esclavitud, la liberación a través de la sumisión al control. Una vez que entendamos que la sumisión es el deseo de los dominados, así como su destino indefenso, podemos esperar responder la pregunta central: ¿cómo se ancla la dominación en los corazones de quienes se someten a ella? (p. 52).

Para Benjamin (1988), “la dominación y la sumisión resultan de una ruptura de la tensión necesaria entre la autoafirmación y el reconocimiento mutuo que permite que uno mismo y el otro se encuentren como iguales soberanos” (p. 12). Continúa argumentando que “la dominación no reprime el deseo de reconocimiento, lo alista y lo transforma” (p. 219), de modo que “nuestros deseos más profundos de libertad y comunión quedan implicados en el control y la sumisión” (p. 84). Este proceso comienza con la ruptura de la tensión entre uno mismo y el otro y continúa “a través de caminos alternativos de identificación o sumisión a otros poderosos” (p. 219). En un estado ideal, una persona es capaz de estar completamente ensimismada y completamente receptiva hacia el otro; pueden estar solos o juntos. Pero cuando se rompe la tensión entre afirmación/independencia y reconocimiento/dependencia, la persona siente que la soledad solo es posible eliminando al otro intruso, que la sintonía solo es posible entregándose al otro. Cuando los opuestos no pueden integrarse, se prepara el escenario para la dominación, donde un lado se devalúa y el otro se idealiza (Benjamin, 1988, p. 50).

Si bien esto puede ocurrir de varias maneras, una de las más frecuentes y poderosas tiene sus raíces en la relación

del bebé con su cuidador principal. Benjamin reconoce que no todos los bebés se crían en familias nucleares heterosexuales donde la madre es la principal cuidadora. Ella reconoce y apoya la existencia de diferentes acuerdos, aunque no investiga las formas en que otras formas familiares y prácticas de crianza de los hijos, o la racialización o la ubicación de clase, podrían alterar la dinámica psíquica. Sin embargo, su teoría refleja claramente la polaridad de género que produce y es producida por las relaciones de género y las divisiones del trabajo sexo/género típicas de las familias nucleares blancas, heterosexuales en Norteamérica. Cuando las mujeres son las principales cuidadoras y educadoras emocionales, y los hombres se asocian principalmente con la racionalidad y la independencia del mundo más allá de la familia, la feminidad y la masculinidad se asocian con la sumisión y la dominación. Al ubicar la diferenciación de género en la etapa preedípica y vincularla con la división sexual del trabajo y las identidades de género predominantes en las familias nucleares heterosexuales, Benjamin muestra cómo las niñas y los niños inculcan identidades de género que los predisponen a la sumisión femenina y la dominación masculina. Los costos humanos y sociales de estas dinámicas son elevados:

La polaridad de género priva a las mujeres de su subjetividad y a los hombres de un otro que los reconozca. Pero la pérdida de reconocimiento entre hombres y mujeres como sujetos iguales es solo una consecuencia de la dominación de género. El predominio de la racionalidad masculina resulta finalmente en la pérdida y distorsión del reconocimiento en la sociedad en su conjunto. No solo elimina los aspectos maternos del reconocimiento —cuidado y empatía— de nuestros valores, acciones e instituciones colectivas. También restringe el ejercicio de la afirmación, haciendo de la autoría y la agencia social una cuestión de desempeño,

control e impersonalidad y, por lo tanto, vicia la subjetividad misma. Al crear un mundo cada vez más objetivado, nos priva del contexto intersubjetivo en el que la afirmación recibe una respuesta reconocible. Debemos afrontar la enormidad de esta pérdida si alguna vez queremos encontrar el camino de regreso a través del laberinto de la dominación hasta el corazón del reconocimiento (Benjamin, 1988, p. 218).

Este análisis de la incapacidad internalizada para ejercer la afirmación complementa y fortalece el análisis de Marcuse de las formas en que el pensamiento unidimensional reprime “la independencia de pensamiento, la autonomía y el derecho a la oposición política” (Marcuse, 1964, p. 4). Mientras que Marcuse, en *El hombre unidimensional*, se desespera por la ausencia de la negativa de la clase trabajadora a confabularse con sus opresores, o a hacer esfuerzos para resistir y movilizarse en oposición, Benjamin ofrece una visión más optimista de las posibilidades de producir diferentes relaciones de género y, a partir de ahí, para desarrollar relaciones sociales menos propensas a replicar la sumisión y la dominación. La alternativa que ella imagina depende de la capacidad de la madre de estar disponible para su bebé y al mismo tiempo no estar disponible porque tiene otros intereses y preocupaciones en su vida. Al permitir que el bebé experimente su presencia atenta y su ausencia, la madre le permite participar en un reconocimiento mutuo, algo que falta en el mundo de dominación que Marcuse describe en *El hombre unidimensional*. Para Benjamin, al alentar a las mujeres a afirmar su subjetividad, el feminismo “ha abierto una nueva posibilidad de reconocimiento mutuo entre hombres y mujeres. Ha permitido a hombres y mujeres comenzar a enfrentar las dificultades de reconocer al otro” (Benjamin, 1988, p. 224). También ha socavado la predisposición psíquica de género

predominante a someterse a la subordinación y la dominación, creando nuevas posibilidades de resistencia.

Los estudios feministas negros y poscoloniales ofrecen importantes correctivos a la heteronormatividad blanca de Benjamin (Abel, Christian & Moglen, 1997) que también proporcionan profundidad al análisis de Marcuse de las relaciones de autoridad. Angela Davis (1981), por ejemplo, sostiene que las experiencias de esclavitud y racismo dieron como resultado la igualdad entre mujeres y hombres afroamericanos, mientras que la destrucción sistemática de sus familias y su dependencia de comunidades extensas produjo prácticas de crianza profundamente diferentes y más sociales y colectivas que en las familias blancas. Patricia Hill Collins (1990), al escribir sobre mujeres afroamericanas, y Massaquoi (2007), al escribir sobre mujeres afrocanadienses, sugieren que las luchas de las mujeres negras contra el racismo las hacen más instrumentales que la mayoría de las mujeres que no han enfrentado el racismo. Las tradiciones de las mujeres indígenas y sus luchas colectivas contra el colonialismo pueden producir instrumentos similares en sus vidas y prácticas parentales (Anderson, 2011). La pregunta para la teoría de Benjamin es hasta qué punto estas diferencias históricas, sociales y culturales racializadas y basadas en el colonialismo impactan en la dinámica del desarrollo intersubjetivo infantil. Como señala Benjamin, las dinámicas que ella revela se desarrollan tanto en el desarrollo psíquico individual de la infancia como en las representaciones y prácticas sociales y culturales profundamente arraigadas de la sociedad y no pueden cambiarse a nivel de familias individuales:

La característica central del sistema de género, promoviendo la masculinidad como separación y la femineidad como continuidad con el vínculo primario, se mantiene incluso cuando la madre y el padre participan

igualmente en ese vínculo... independientemente de lo que hagan los verdaderos padres, los dualismos culturales sostienen la división de género y recrean imágenes de los padres como polos opuestos (Benjamin, 1988, p. 218).

El feminismo antirracista y la teoría crítica de la raza, comenzando con los estudios de Franz Fanon (1986, 1990) sobre la dinámica psíquica del colonialismo tanto para los colonizados como para los colonizadores, ofrecen importantes ideas sobre las relaciones entre racialización, poder, dominación, subordinación y conciencia política (McCulloch, 1983; Lorde, 1984a, 1984b; Massaquoi, 2007). El feminismo antirracista y el pensamiento feminista negro ofrecen una comprensión importante de la forma en que las jerarquías psíquicas racializadas y de género, incrustadas en las necesidades y deseos más profundos, son centrales para las prácticas sociales de dominación y subordinación, pero, hasta donde puedo determinar, aún no hay disponibles estudios sobre las relaciones entre el desarrollo psíquico infantil y la dominación y subordinación basadas en la raza que podrían complementar el análisis de género de Benjamin. Del mismo modo, las prácticas queer, trans y no conformes con el género desafían explícitamente las divisiones de trabajo, identidades y subjetividades de género. Aún está por determinar hasta qué punto las prácticas sociales y culturales desarrolladas a partir de diferentes tradiciones históricas y en oposición a la cultura blanca euro-norteamericana dominante pueden alterar las características centrales del sistema de género. Pero Marcuse las habría identificado como importantes fuentes potenciales de oposición radical.

Poner la reproducción social en el centro de la política de oposición

A diferencia de la mayoría de los hombres de su época, Marcuse acogió con entusiasmo el surgimiento del

movimiento de liberación de la mujer a finales de los años sesenta. En su conferencia de 1974, “Marxismo y feminismo”, declaró: “creo que el movimiento de liberación de la mujer hoy es quizás el movimiento político más importante y potencialmente el más radical que tenemos” (Marcuse, 1974, p. 165). Delineó en términos generales la transformación social que anticipó que resultaría de las luchas políticas del movimiento de liberación de las mujeres y, al hacerlo, anticipó los tipos de análisis y demandas de la economía política feminista:

Pero los objetivos mismos de este movimiento requieren cambios de tal enormidad en la cultura material e intelectual que solo pueden lograrse mediante un cambio en todo el sistema social. En virtud de su propia dinámica, el movimiento está vinculado con la lucha política por la revolución, la libertad de hombres y mujeres. Porque debajo y más allá de la dicotomía hombre-mujer está el ser humano, común a hombre y mujer: el ser humano cuya liberación, cuya realización todavía está en juego (Marcuse, 1974, p. 166).

El desafío que la economía política feminista y su compromiso con la reproducción social plantean a la política de clases convencional no es solo la exigencia de que las mujeres y sus experiencias, y el reconocimiento tanto de la diversidad racializada de las mujeres como de las subjetividades queer, se agreguen a las interpretaciones existentes de clase. Parte de una insistencia feminista central en que el género, la sexualidad, la raza y la clase están interconectados de maneras profundamente complejas. Va más allá de la insistencia en que otros movimientos sociales y políticos y sus luchas deben entenderse como parte de la lucha de clases (Panitch & Albo, 2015), al mismo tiempo que reconoce que muchas luchas contra la opresión – por ejemplo, contra el racismo, el sexismo, la discriminación basada en origen nacional o idioma, degradación ambiental; por la igualdad de las

minorías sexuales, las personas con discapacidad y los pueblos indígenas —, están implicadas en y por la lucha de clases, pero también son movimientos autónomos y, a menudo, interclasistas⁹. La economía política feminista demuestra que en cualquier sociedad de clases, el trabajo involucrado en la reproducción social y los recursos dedicados a ella son constituyentes esenciales de la lucha de clases y de otras luchas contra la opresión (Braedley & Luxton, 2010). Todas las luchas políticas que emprenden las personas subordinadas para sostener o mejorar sus vidas son luchas de clases.

El reconocimiento de que la reproducción social se relaciona con la población, las comunidades, los niveles y la calidad de vida abre las posibilidades de examinar las formas en que las profundas desigualdades basadas en distinciones sociales distintas de las de clase, como la raza, la etnia o el origen nacional, la indigeneidad, la capacidad, la edad, la religión, la identidad/orientación sexual y el género, también se mantienen, reproducen, intensifican o reducen. También invita a examinar los entornos en los que vive la gente y a evaluar en qué medida fomentan o dificultan la salud y el bienestar. Si bien las luchas entre el trabajo y el capital, especialmente por las tasas salariales, los beneficios y las condiciones laborales, son centrales, no son las cuestiones exclusivas ni siquiera las más importantes.

Muchas de las luchas relacionadas con la reproducción social son amplias y relativamente conocidas, pero rara vez han sido reconocidas como centrales para la lucha de clases. Muchas tienen como objetivo reducir las vulnerabilidades económicas de las mujeres, darles un

⁹ La interseccionalidad y complejidad de estas cuestiones se reconocen en los trabajos de Patricia McDermott (2017), David Bedford y Tom Cheney (2017) y Alex Khasnabish (2017).

mayor control sobre la reproducción biológica y fomentar al menos cierto grado de apoyo social o responsabilidad colectiva, tanto de los hombres como de la sociedad en su conjunto, y para el cuidado de las personas. Son demandas de que el trabajo de reproducción social sea reconocido como central para la economía y valorado de manera que apoye y recompense a quienes lo realizan (Waring, 1988; Swiebel, 1999). En la práctica, incluyen demandas como una mejor salud materna e infantil, acceso a métodos anticonceptivos y abortos seguros y gratuitos, licencia parental remunerada, acceso a guarderías, microcréditos, agua potable, aire, alimentos saludables y vivienda adecuada, el fin de la violencia de los hombres contra las mujeres y la violencia racista contra poblaciones racializadas o designadas religiosamente, el acceso a la educación y a empleos buenos y seguros, y una mayor participación de los hombres en el trabajo de cuidados. En diferentes épocas y lugares, algunas de estas demandas se han cumplido parcialmente, especialmente en estados de bienestar donde las mujeres han podido organizarse fuertemente y donde los empleadores necesitan la participación de las mujeres en la fuerza laboral.

En contraste, las políticas neoliberales de finales del siglo XX y principios del XXI se basan en su capacidad para descargar cada vez más costos y trabajo de la reproducción social sobre los individuos y sus familias (Bezanson & Luxton, 2006). Si bien las políticas neoliberales han logrado aumentar dramáticamente la riqueza de las élites al reducir los medios de vida de los trabajadores (Piketty, 2014), no han logrado convencer a la mayoría de la gente de que el descenso de los niveles de vida y la reducción de la capacidad de las personas para brindar una buena atención son factores de interés general. En cambio, como advierte la OCDE, la creciente desigualdad será uno de los problemas más importantes que enfrentará la economía

mundial: “sostener el crecimiento y al mismo tiempo abordar la creciente desigualdad será un importante desafío político” (OCDE, 2014, p. 1)¹⁰. La amplia aceptación de la formulación del movimiento Occupy que compara al uno por ciento con el resto de nosotros sugiere que muchas personas consideran escandalosa e inaceptable la creciente desigualdad entre los más ricos y la mayoría de la población. Una política que abarque una amplia gama de cuestiones relacionadas con la reproducción social posiblemente podría movilizar a más personas que las cuestiones laborales por sí solas. Una política de este tipo también requeriría redes y coaliciones de personas de muchos sectores diferentes, lo que podría producir el tipo de movimiento de oposición con el que soñaba Marcuse.

Pero en *El hombre unidimensional*, Marcuse imaginó algo más que un simple movimiento de oposición¹¹. Él, como muchos en los movimientos socialistas y comunistas de finales del siglo XIX y XX, aspiraba a un movimiento de liberación que eventualmente pondría fin a la desigualdad social y, lo que es aún más emocionante, conduciría a nuevas formas de estar en el mundo:

El socialismo... utilizaría las fuerzas productivas no solo para reducir el trabajo alienado y el tiempo de trabajo, sino

¹⁰ El informe continúa pidiendo “mejores políticas redistributivas, un mayor enfoque en la igualdad de oportunidades y una revisión tanto de los mecanismos de financiación —por ejemplo, para la educación— como de las estructuras tributarias para dar cuenta de la creciente integración global” (OCDE, 2014, p. 17).

¹¹ También reconoció los peligros del feminismo liberal. En *Contrarrevolución y revuelta*, Marcuse (1972) plantea una cuestión de vital importancia sobre la igualdad de género. Advierte que si la feminidad se pierde a medida que las mujeres adoptan la masculinidad —como las relaciones agresivas y competitivas de los mercados laborales y de obtención de ganancias capitalistas—, “esta igualación entre hombres y mujeres sería represiva; sería una nueva forma de aceptación femenina de un principio masculino” (Marcuse, 1972, p. 78).

también para hacer de la vida un fin en sí mismo, para el desarrollo de los sentidos y del intelecto, para pacificar la agresividad, el disfrute del ser, por la emancipación de los sentidos y del intelecto de la racionalidad de la dominación: receptividad creativa versus productividad represiva (Marcuse, 1964, p. 170).

Marcuse entendió que superar el poder del pensamiento unidimensional y crear nuevas formas de ser socialistas requeriría nuevas formas de subjetividad, pero en *El hombre unidimensional* no analiza cómo se podrían producir tales subjetividades. Uno de los temas recurrentes de los movimientos socialistas y comunistas ha sido que las formas domésticas y familiares dominantes bajo el capitalismo —la familia nuclear privada (hasta hace poco, heterosexual) y el sistema binario sexo/género relacionado— producen personas predispuestas a la competitividad individualista adecuada para tanto el trabajo alienado como el consumo bajo el capitalismo. Desde los socialistas franceses y las cooperativas británicas de principios del siglo XIX (Tayler, 1983) hasta los miembros del partido bolchevique de principios del siglo XX (Kollontai, 1977) y las activistas socialistas por la liberación de las mujeres de finales del siglo XX (Firestone, 1970; Abrams & McCulloch, 1976; Red Collective, 1978), esa forma de familia fue criticada por anclar la subordinación de las mujeres a los hombres, por imponer heteronormatividad y binarismos de género y por socavar los intereses colectivos al ser antisocial (Barrett & McIntosh, 1982). El análisis de Benjamin ofrece otra crítica, sugiriendo que anima a los individuos a tolerar e incluso fomentar la dominación psíquica y la subordinación esenciales al capitalismo.

Estos entendimientos desafían a los movimientos anticapitalistas a repensar sus supuestos y sus políticas relacionadas con las relaciones de género, las divisiones

del trabajo sexo/género, las formas de familia y hogar, y las prácticas de crianza temprana de los niños, tanto a nivel de la sociedad en su conjunto como a nivel de las familias individuales. ¿Qué condiciones de vida, prácticas de crianza de los hijos y formas de cuidar fomentarían las predisposiciones de la personalidad a “hacer de la vida un fin en sí mismo”? ¿Cómo podría desarrollarse la política contemporánea para prefigurar las formas de relacionarse unos con otros y de vivir y amar con las que soñaba Marcuse?

Las demandas de las divisiones racializadas del trabajo entre sexo y género significan que la mayoría de las mujeres hacen malabarismos con las demandas contrapuestas del trabajo generador de ingresos y el trabajo doméstico, al tiempo que alimentan los vínculos familiares y comunitarios y se esfuerzan por superar las ideologías dominantes y las prácticas prevalecientes que apoyan la desigualdad. Ellas y su trabajo son fundamentales para la reproducción social. Posicionadas como mujeres multidimensionales, su ubicación social y su conciencia desafían al hombre unidimensional que tanto temía Marcuse. Una política que integre su trabajo y tome en serio la “revuelta feminista” y sus ideas proporciona, como afirma Marcuse (1974), “la base social para el movimiento como una fuerza potencialmente radical y revolucionaria” (p. 288).

Referencias

- Abel, E., Christian, B. & Moglen, H. (Eds.). (1997). *Female Subjects in Black and White: Race, Psychoanalysis, Feminism*. University of California Press.
- Abrams, P. & McCulloch, A. (1976). Men, Women and Communes. Barker, D. & Allen, S. (Eds.). *Sexual Divisions and Society*. MacMillan

- Anderson, K. (2011). *Life Stages and Native Women: Memory, Teachings, and Story Medicine*. University of Manitoba Press.
- Bakker, I. & Silvey, R. (Eds.). (2008). *Beyond States and Market: The Challenges of Social Reproduction*. Routledge.
- Barrett, M. & McIntosh, M. (1982). *The Anti-Social Family*. Verso.
- Benjamin, J. (1988). *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. Pantheon.
- Bezanson, K. (2006). *Gender, the State and Social Reproduction: Household Insecurity in Neo-liberal Times*. University of Toronto Press.
- Bezanson, K. & Luxton, M. (Eds.). (2006). *Social Reproduction: Feminist Political Economy Challenges Neo-Liberalism*. McGill-Queens University Press.
- Bolough, R. (2009). *Love or Greatness: Max Weber and Masculine Thinking. A Feminist Inquiry*. Routledge.
- Braedley, S. & Luxton, M. (Eds.). (2010). *Neoliberalism and Everyday Life*. McGill-Queens University Press.
- Bedford, D. & Cheney, T. (2017). One-Dimensional Man and Indigenous Struggles. Maley, T. (Ed.). *One-Dimensional Man 50 Years On. The Struggle Continues*. Fernwood Publishing / Halifax & Winnipeg.
- Brenner, J. (2014). 21st Century Socialist Feminism. *Socialist Studies / Études socialistes*, 10(1), 31-49.
- Brown, W. (1988). *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*. Rowan and Littlefield.
- Cameron, B. (2006). Social Reproduction and Canadian Federalism. Bezanson, K. & Luxton, M. (Eds.). *Social Reproduction: Feminist Political Economy Challenges Neo-liberalism*. McGill-Queens University Press.
- Chodorow, N. (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. University of California Press.
- Chodorow, N. (1989). *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Yale University Press.

- Coburn, E. (2014). "Nothing Human Is Alien to Me": Rethinking Historical Materialism and Socialism. *Socialist Studies* 10(1), 1-30.
- Cock, J. & Luxton, M. (2014). Marxism and Feminism: 'Unhappy Marriage' or Creative Life Partnership? Williams, M. (Ed.). *Marxisms in the 21st Century: Crisis, Critique, and Struggle*. University of Witwatersrand Press.
- Davis, A. (1981). *Women, Race and Class*. Random House.
- Beauvoir, S. (2011). *The Second Sex*. Vintage.
- Engels, F. (1972). *The Origin of the Family, Private Property and the State*. International Publishers.
- Fanon, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. Pluto Press.
- Fanon, F. (1990). *The Wretched of the Earth*. Penguin.
- Federici, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Autonomedia.
- Ferguson, S. & McNally, D. (2015). Precarious Migrants: Gender, Race and the Social Reproduction of a Global Working Class. Panitch, L. & Albo, G. (Eds.). *Socialist Register: Transforming Classes, Vol. 51*. Fernwood/Merlin.
- Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex*. Morrow.
- Hartman, H. (1979). The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union. *Capital and Class*, 3(2), 1-33.
- Hartman, H. (1981). The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of Housework. *Signs*, 6(3), 366-394.
- Hartsock, N. (1983). *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Longman.
- Harvey, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Profile Books.
- Hill Collins, P. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Routledge.
- Khasnabish, A. (2017). The Radical Imagination Beyond Refusal. Maley, T. (Ed.). *One-Dimensional Man* 50

- Years On. The Struggle Continues. Fernwood Publishing / Halifax & Winnipeg.
- Kollontai, A. (1977). *Communism and the Family. Selected Writings of Alexandra Kollontai*. Allison & Busby. [Primera publicación en *Komunistka*, 2, 1920, y primera publicación en inglés en *The Worker*, 1920].
- Livingstone, D. & Mangan, M. (Eds.). (1996). *Recast Dreams: Class and Gender Consciousness in Steeltown*. Garamond Press
- Lorde, A. (1984a). The Uses of Anger: Women Responding to Racism. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press, 124-133.
- Lorde, A. (1984b). Eye to Eye: Black Women, Hatred, and Anger. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press, 145-175.
- Luxton, M. (1980). *More Than a Labour of Love: Three Generations of Women's Work in the Home*. Women's Press.
- Massaquoi, N. (2007). An Unsettled Feminist Discourse. Massaquoi, N. & Wane, N. (Eds.). *Theorizing Empowerment: Canadian Perspectives on Black Feminist Thought*. Innana Publications.
- Marcuse, H. (1955). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1974). Marxism and Feminism. *Women's Studies*, 2, 3, 279-288.
- Marx, K. (1990). *Capital Vol. 1*. Penguin Books.
- McCulloch, J. (1983). *Black Soul, White Artifact: Fanon's Clinical Psychology and Social Theory*. Cambridge University Press.
- McDermott, P. (2017). The Potential for Transforming Gendered Consumption. Maley, T. (Ed.). *One-*

- Dimensional Man 50 Years On. The Struggle Continues.* Fernwood Publishing / Halifax & Winnipeg.
- Millet, K. (1969). *Sexual Politics.* Avon Books.
- Mitchell, J. (1974). *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich and Laing.* Random House.
- Nixon, R. (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor.* Harvard University Press.
- OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos). (2014). Shifting Gear: Policy Challenges for the next 50 Years. OECD Economics Department Policy Notes, No. 24. oecd.org/eco/growth/Shifting%20gear.pdf.
- Panitch, L. & Albo, G. (2015). Preface. Panitch, L. & Albo, G. (Eds.). *Socialist Register: Transforming Classes.* Vol. 51. Fernwood/Merlin.
- Picchio, A. (1992). *Social Reproduction: The Political Economy of the Labour Market.* Cambridge University Press.
- Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century.* Belknap Press of Harvard University Press.
- Red Collective. (1978). *The Politics of Sexuality in Capitalism.* London.
- Secombe, W. (1974). The Housewife and Her Labour Under Capitalism. *New Left Review* 83, 1-31.
- Secombe, W. (1992). *A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe.* Verso.
- Secombe, W. (1993). *Weathering the Storm: Working Class Families from the Industrial Revolution to the Fertility Decline.* Verso.
- Segal, L. (1999). *Why Feminism? Gender, Psychology, Politics.* Columbia University Press.
- Shah, A. (2011). Public Protests Around the World. *Global Issues: Social, Political, Economic and Environmental Issues that Affect Us All.* globalissues.org/article/45/public-protests-around-the-world 18/12/14.

- Smith, N. (2002). New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy. *Antipode, A Radical Journal of Geography*, 34(3), 427-450.
- Swiebel, J. (1999). Unpaid Work and Policy-Making: Towards a Broader Perspective of Work and Employment. United Nations Department of Economic and Social Affairs, Discussion Paper no. 4, Amsterdam.
- Taylor, B. (1983). *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*. Harvard University Press.
- Young-Bruehl, E. (Ed.). (1992). *Freud on Women: A Reader*. Norton.
- Waring, M. (1988). *If Women Counted: A New Feminist Economics*. Harper.
- Zaretsky, E. (2004). *Secrets of the Soul: A Social and Cultural History of Psychoanalysis*. Alfred Knopf.

Herbert Marcuse como intelectual crítico

La Nueva Izquierda y los futuros socialistas alternativos

Nick Stevenson¹

Una reevaluación de la teoría crítica de Herbert Marcuse es oportuna dado el reciente resurgimiento del interés en su vida y obra y las preguntas críticas que plantea sobre la violencia endémica del capitalismo tardío. Este ensayo considera las ideas de Marcuse sobre la liberación y un futuro posterior al trabajo desde el punto de vista de la década de 1960 antes de examinar los intentos de reubicar su erudición en el presente. El ensayo se centra en la naturaleza dialéctica de los escritos de Marcuse y señala posibilidades críticas para una sociedad más allá del presente unidimensional en un mundo futuro que habrá socializado la economía y liberado la naturaleza al mismo tiempo que habrá roto con la ética puritana, permitiendo así a los ciudadanos vivir vidas más pacíficas y plenas. Pero Marcuse sigue siendo un intelectual problemático para los socialistas en la medida de su distanciamiento del movimiento de la clase trabajadora. Su trabajo, por lo tanto, debe ser cuidadosamente posicionado en relación

¹ Este texto se publicó con el título “Herbert Marcuse as a Critical Intellectual: The New Left and Alternative Socialist Futures” en: *Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society*, 34(1), 2022, pp. 81-98 (N. de los T.)

con las voces relevantes de la Nueva Izquierda que siguen siendo críticas con su producción intelectual y cultural.

Fredric Jameson (1990) señala que el marxismo, más que ser una doctrina universalista, se produce dentro de un conjunto específico de relaciones culturales, históricas y, por supuesto, de clase. Por lo tanto, el análisis crítico no puede simplemente “tomar prestadas” (p. 6) perspectivas teóricas de diferentes ubicaciones geográficas y espaciales sin una cantidad considerable de sensibilidad hacia las cuestiones de traducción y contexto. Pero Jameson también argumenta que esto no tiene por qué restringir los modos previos de teorización de ser “justo lo que necesitamos hoy” (p. 5). Desde aquí quiero explorar la continua resonancia intelectual de Herbert Marcuse.

Recientemente, y en especial después de la publicación de volúmenes inéditos, un regreso concertado a Marcuse ha provocado algunos trabajos nuevos e importantes (Castro 2018; Lamas, Wolfson & Funke, 2017; Maley, 2017). El reciente resurgimiento del interés por Marcuse es aún más llamativo si se tiene en cuenta la reflexión de Stanley Aronowitz (1999), en lo que habría sido el centésimo cumpleaños del pensador, en 1998, de que Marcuse había pasado de moda: la reputación de Marcuse y de la Nueva Izquierda en general no había sobrevivido al derrumbe del Muro de Berlín y a la llegada del posmarxismo y el posestructuralismo.

Durante la década de 1990, la izquierda en general estaba más interesada en cuestiones de política de identidad y ciudadanía que en formas de pensamiento más revolucionarias. Pero el comienzo del siglo XXI, con el dominio global del capitalismo neoliberal, tasas asombrosas de desigualdad de clases global y la perspectiva de un cambio climático desbocado, ha hecho añicos los supuestos. El movimiento alternativo a la

globalización en desarrollo y las formas políticas más radicales asociadas con el ambientalismo, el movimiento Black Lives Matter y las campañas contra la austeridad han alterado el panorama político. Estos cambios han intensificado los debates sobre la posibilidad de ir más allá del consumismo capitalista y, aunque aún no son convencionales, estos debates han tomado un nuevo giro desde 2020 con la recesión mundial y los problemas asociados con el Covid-19. Esto se vuelve especialmente apremiante si consideramos el argumento de que la sociedad orientada al consumo que acompaña al capitalismo está conectada con la inseguridad, la ansiedad, la depresión y otras formas de enfermedades mentales, y que esta sociedad es incapaz de proporcionar una cultura compartida y las condiciones materiales dentro de las cuales la mayoría de los humanos y otras especies pueden prosperar (De Vogli, 2013). La oferta consumista de “más es mejor” ha hecho poco para promover una sociedad basada en los valores de la autonomía, la creatividad y la democracia. Estas formaciones históricas emergentes sugieren modos de investigación crítica que Herbert Marcuse y grandes sectores de la Nueva Izquierda en la década de 1960 encontrarían inmediatamente reconocibles.

En lugar de argumentar que un regreso a Marcuse puede ofrecer crudamente soluciones al presente, quiero argumentar que un nuevo compromiso con Marcuse puede abrir de manera fructífera algunas preguntas apremiantes dentro del contexto del siglo XXI. La forma de marxismo humanista representada por Marcuse (1972) se centró en las luchas multidimensionales y en lo que denominó la “pregunta centenaria”, que es clave en esta coyuntura: es decir, ¿por qué “no se puede uno ganar la vida sin ese estúpido trabajo agotador e interminable, viviendo con menos desperdicio, menos artilugios y

plástico, pero con más tiempo y libertad?" (p. 23). Esta pregunta, como argumentaré, está resurgiendo.

Una investigación sobre Marcuse también plantea algunas cuestiones complejas sobre el papel de los intelectuales críticos y su relación con los movimientos sociales emancipatorios. Mientras continúa el debate sobre si la era del poderoso intelectual ha quedado atrás, estoy más interesado en la resonancia que las figuras del pasado pueden traer al presente (Furedi, 2004). Aquí, usaré una lente mayoritariamente gramsciana (1988) para distinguir entre la idea del intelectual orgánico y el intelectual tradicional. Esta distinción hace evidente que Marcuse, a pesar de haber sido adoptado por las clases medias radicales de la década de 1960, mantuvo una distancia considerable con el movimiento de la clase trabajadora, y esto tuvo implicaciones para su comprensión más amplia de la sociedad que, como veremos, sigue siendo problemática para aquellos que buscan posicionarse dentro de la tradición crítico-marxista.

Marcuse y la Nueva Izquierda

La Nueva Izquierda y los movimientos sociales a los que estaba conectado Marcuse eran formaciones genuinamente mundiales que experimentaron una sensación de conectividad a través de los medios de comunicación (Ali, 2018; Elbaum, 2006). La contracultura de la década de 1960 mezcló bohemia y radicalidad política mientras protestaba enérgicamente por los niveles de conformidad requeridos por la sociedad mayoritaria (Green, 1999). Este período condujo a una verdadera ampliación en cuanto a la legitimidad de las cuestiones "políticas" relacionadas con el poder y la autoridad y, por ende, a la discusión de los temas de la autogestión, la descentralización y las relaciones de poder evidentes en las relaciones personales cotidianas. La década radical de 1960

tenía en su corazón una preocupación genuina por el cambio de sistema y esta preocupación llevó a muchos de sus participantes a buscar versiones más libertarias del socialismo y el marxismo. Katsiaficas (1987, p. 5) señala que el rechazo generalizado a la búsqueda de riqueza y poder por parte de muchos jóvenes de clase media abrió la posibilidad de una política revolucionaria. Este período convirtió a figuras previamente poco conocidas como Marcuse en celebridades mundialmente reconocibles. La notoriedad de Marcuse fue tanto académica como performativa (Giroux, 2001). Marcuse, como figura, inquietó el “conformismo anglosajón y el patriotismo y el militarismo WASP² en los Estados Unidos. Queda una duda considerable de que los estudiantes involucrados en los movimientos contra la Guerra de Vietnam, el racismo y la supremacía masculina hayan leído muchos de sus exigentes textos filosóficos, pero hay pocas dudas sobre su posición como una figura intelectual prominente de la década radical de 1960 (Wheatland, 2009). Kristin Ross (2002) sugiere que los recuerdos de los eventos de 1968 a menudo se presentan como un “drama generacional” (p. 5) centrado en los jóvenes que se rebelan contra un mundo autoritario a favor del mundo más liberal de hoy. Esto llevó a una contención despolitizada del pasado y al olvido de que los eventos de 1968 representaron una “contestación global de casi todo” (p. 7).

Todavía se pueden sentir ecos de la política radical de la década de 1960 entre aquellos preocupados por construir movimientos menos jerárquicos y burocráticos

² WASP –*White Anglo-Saxon Protestants*– es un término informal, descriptivo de un grupo social cerrado de estadounidenses de elevada posición social, descendientes de británicos y de religión protestante que históricamente ha ostentado el poder social y económico en los Estados Unidos, y es asociado a los estadounidenses blancos que defienden los valores tradicionales y rechazan la influencia de cualquier etnia, nacionalidad o cultura ajena a la suya (*N. de los T.*)

mientras se problematizan cuestiones culturales más allá de la clase, como la raza y el género, que se enfocan en versiones activas de la ciudadanía (Maecklebergh, 2009). En este escenario, el trabajo intelectual y la presencia provocadora de Marcuse deben convertirse en una forma de memoria activa que plantea preguntas sobre el futuro. Henry Giroux (2014) llama a este proceso uno de “aprender a recordar”, resistiendo lo que él llama la “máquina de desimaginación” (p. 60) que cancela tanto las luchas del pasado como la esperanza del futuro. Franco Berardi (2017) nos recuerda que los futuros no están “prescritos” y que abrir “capas de futurabilidad” (p. 17) es una cuestión de necesidad política.

La Nueva Izquierda se basó en un rechazo al “impulso por la ‘normalidad’ y la seguridad después de la guerra” y un rechazo explícito a las políticas de apatía, conformidad y ortodoxias establecidas (Thompson, 2014, p. 121). En este sentido, Marcuse fue un intelectual significativo que alteró la doxa intelectual de la época desde la esfera pública, cruzando la frontera entre la erudición y formas de compromiso más políticas (Bourdieu, 2003). Como socialista romántico, Marcuse reconoció el papel central de la imaginación poética y la necesidad de contar una historia capaz de conectarse con los dilemas públicos de la época (Lemert, 2002). En lugar del instrumentalismo racionalista evidente en muchos debates públicos, Marcuse entendió lo que el poeta romántico Percy Bysshe Shelley llamó “el principio poético”, que debe entenderse como “la capacidad de despertar en la imaginación el deseo de una mayor belleza y justicia” (Blechman, 1999, p. 239). Para Marcuse (1972), “la Nueva Izquierda enfatizó la lucha por la restauración de la naturaleza, por los parques y playas públicas, por los espacios de tranquilidad y belleza” (p. 17), y por las necesidades humanas más allá de sus definiciones por el capitalismo de mercado.

Terry Eagleton (2003) hace aquí una distinción importante entre la satisfacción consumista y el florecimiento o bienestar humano. Si el consumismo se enfoca en los niveles actuales de disfrute, entonces el florecimiento potencialmente ofrece un vocabulario moral más significativo. Por lo tanto, es importante que para “vivir una vida realmente satisfactoria se nos debe permitir hacer lo que hacemos simplemente por hacerlo” (p. 115). En este sentido, uno de los principales problemas del capitalismo es que todo se hace con algún propósito — a menudo medible— en mente. Históricamente, esta disposición se evidencia en el rechazo de áreas de estudio humanísticas y críticas, incluyendo la experiencia del arte y la naturaleza, todas las cuales ofrecen posibilidades de realización más allá de la lógica de la instrumentalidad. El proyecto socialista puede definirse, en cambio, como el intento de organizar las instituciones para ofrecer una base comunitaria para la realización humana (Eagleton, 2003, p. 122). La comprensión más poética de Marcuse (2017c, 2017d) de las necesidades humanas fue más allá de las que el capitalismo podría satisfacer y su principal contribución a la teoría socialista debe recordarse a través de su rechazo radical de la visión productivista de que una calidad de vida decente para todos puede ser garantizada por el continuo crecimiento del capitalismo. El socialismo se preocupa en este sentido por la transformación radical de valores, identidades y sensibilidades más allá de las estructuras de dominación existentes; sin “esta transformación total y de todos los aspectos de los valores, sin este cambio cualitativo, la próxima etapa de desarrollo no sería la transición al socialismo, sino algún tipo de capitalismo de Estado” (Marcuse, 2017c, p. 56).

Sin embargo, Marcuse no convenció a todos los asociados con la Nueva Izquierda. E. P. Thompson (1978) señaló en su habitual estilo polémico que gran parte del

trabajo de la Escuela de Frankfurt y el de Althusser exhibían modos de análisis elitistas. Con esto quiso decir que su trabajo estaba “marcado por su fuerte énfasis en el peso ineluctable de los modos ideológicos de dominación, una dominación que destruye todo espacio para la iniciativa o la creatividad de las masas populares, una dominación desde la cual la minoría ilustrada de intelectuales puede liberarse luchando” (p. 250). Tal visión, advirtió Thompson, puede conducir fácilmente a que los intelectuales descuiden actividades políticas más prácticas que no se ajusten a las demandas de la elegancia radical. De manera similar, MacIntyre (1970) argumentó que Marcuse sobrestimó el poder de la sociedad de control y que su trabajo exhibe muchas de las características que podríamos asociar con modos de análisis elitistas que apuntan a utilizar el partido revolucionario para “liberar a la gente desde arriba” (p. 92). Del mismo modo, E. P. Thompson (1978) fue profundamente crítico con la contracultura radical que había “borrado” a “toda la clase trabajadora blanca de Estados Unidos” (p. 176). Sugirió que los intelectuales socialistas deberían abstenerse de declaraciones universales de falsa conciencia y reconocer algunos de los logros reales obtenidos por los movimientos de la clase trabajadora en la construcción del estado de bienestar. Si el capitalismo existe como una forma de poder de clase, entonces ha sido alterado por la lucha en curso desde abajo por parte de la clase obrera organizada.

Algunos de estos argumentos tienen mucho peso. El libro más leído de Marcuse (1964), *El hombre unidimensional*, enfatiza la “falta de libertad democrática” (p. 19), que sirve para destruir el pensamiento independiente y crítico en el contexto de la sociedad de consumo dominante. De hecho, la idea de Marcuse de que los sujetos humanos son “sujetos administrados” completamente que en algún momento podrían “romper

con su servidumbre” sugiere el argumento de Thompson sobre la falta de intercambio entre la teoría marxista con T mayúscula y la complejidad de la vida cotidiana de la clase trabajadora (p. 23). De manera similar, a MacIntyre (1970) le preocupa que las ideas de Marcuse simplemente sustituyan un conjunto de élites por otro diferente. Aquí, se acusa a Marcuse de insinuar que solo intelectuales especiales o tal vez un partido leninista pueden ver a través del engaño ideológico del capitalismo.

Sin embargo, las preocupaciones de MacIntyre y Thompson de que la sociedad de dominación total conduciría necesariamente al gobierno de un partido marxista controlador no abordan realmente los escritos de Marcuse (1971) sobre la democracia y su escepticismo hacia el leninismo. Por ejemplo, a fines de la década de 1960, la administración corrupta de Nixon mantuvo la violencia no solo contra los vietnamitas sino también contra el activismo cívico del pueblo estadounidense. A pesar de lo que Marcuse (2001) vio como la existencia de la “mayoría conformista” (p. 170), las instituciones democráticas debían ser defendidas durante ese tiempo mientras se buscaba desarrollar una comprensión moral del socialismo. Marcuse siguió siendo un marxista ortodoxo pero no un leninista, en la medida en que la revolución conduciría al control de los consejos de trabajadores en lugar del Estado. Al igual que para otros socialistas libertarios como Henri Lefebvre (2020), para Marcuse la revolución era menos una cuestión de poder estatal que de gestión de la sociedad por parte del trabajo. A pesar de estas calificaciones, y como indican los comentarios de Thompson (1978), la desconexión de Marcuse de la clase trabajadora organizada afectó su capacidad para actuar como un intelectual orgánico, reproduciendo así varias suposiciones demasiado pesimistas en sus escritos. En este contexto, Rancière (2004)

plantea la cuestión radical de quién puede hablar en nombre de la clase trabajadora. La separación de las vidas de la clase trabajadora y las posiciones heredadas de la clase burguesa de la Escuela de Frankfurt son, por lo tanto, características clave (Jeffries, 2016). No se trata de descartar a la Escuela de Frankfurt sin más, sino simplemente de reconocer las condiciones históricas y materiales que inevitablemente ayudaron a dar forma a su erudición (Williams, 1980).

Marcuse recargado

El punto de partida de Marcuse (1968) para una teoría crítica de la sociedad está explícitamente relacionado con las ideas del florecimiento humano —o lo que él llama “felicidad humana” (p. 135)— y cómo este florecimiento solo puede lograrse analizando las condiciones sociales e históricas actuales mientras se busca su transformación. La imaginación humana y las cuestiones de la fantasía son centrales dentro de esta tarea ya que sin estas características “todo el conocimiento filosófico permanece en las garras del presente o del pasado y separado del futuro” (p. 155). El proyecto de teoría crítica esbozado explícitamente por Marcuse depende de una comprensión materialista de la historia y de la necesidad de la esperanza utópica. La demanda de felicidad y realización dentro de nuestra sociedad es una demanda radical. Como escribió Marcuse (1968):

Si los hombres valoran el disfrute de la felicidad mundana, entonces ciertamente no pueden valorar la actividad adquisitiva, la ganancia y la autoridad de los poderes económicos que preservan la existencia de esta sociedad. La pretensión de felicidad tiene un tono peligroso en un orden que para la mayoría significa necesidad, privación y trabajo (p. 99).

Marcuse, siguiendo al joven Marx, reconoció que el florecimiento y el bienestar humanos solo podían surgir dentro de un entorno comunitario más amplio que brindara oportunidades para que todos pudieran cultivarse a sí mismos. El problema era, por supuesto, que incluso las sociedades supuestamente liberales exhibían lo que Marcuse (1965) percibía como una forma de “tolerancia pasiva” (p. 85). La máscara engañosa de la sociedad liberal contemporánea está ligada a ideas de pluralismo y una negativa a imponer versiones sustantivas del bien, dejando así que los individuos persigan sus propios fines. Para Marcuse, esto ha llevado a la tolerancia de lo intolerable bajo el capitalismo. Una sociedad construida sobre la explotación, la guerra, la destrucción ecológica y la propaganda sofoca la posibilidad de una felicidad humana genuina y requiere formas más serias de crítica más allá de los confines del liberalismo. Marcuse (1960) describió el pensamiento dialéctico como esencialmente “negativo”, exigido por la necesidad de socavar “la siniestra confianza en el poder y el lenguaje de los hechos” (p. ix). Esto vincula a Marcuse con intentos radicales de experimentar con la estética y con la necesaria evocación de un lenguaje más allá de las versiones aceptadas del sentido común.

Siguiendo a Hegel, Marcuse (1960) argumentó que con “cualquier brecha entre lo real y lo potencial, se debe actuar sobre el primero y cambiarlo hasta que se alinee con la razón” (p. 11). El pensamiento dialéctico rechaza el empobrecimiento evidente dentro del positivismo, que cosifica el presente y está “vinculado a la concepción de que todas las formas de ser están permeadas por una negatividad esencial, y esa negatividad determina su contenido y movimiento” (p. 27). El positivismo es rechazado porque reduce el mundo a lo fáctico y “cancela del dominio del conocimiento todo lo que aún no puede

ser un hecho” (p. 113). El modo de pensamiento positivista es históricamente contingente y necesita ser reinventado para comprender las contradicciones clave evidentes dentro de la sociedad.

El pensamiento dialéctico es necesario para una sociedad determinada por el gobierno de una clase acomodada y explotadora que ha satisfecho parcialmente las necesidades culturales y materiales mientras mantiene un sistema construido sobre la pobreza, la destrucción ecológica, la guerra y la alienación. El capitalismo moderno se basa en formas apenas disimuladas de destrucción y agresión que requieren un orwelliano enemigo permanente —especialmente evidente en la guerra de Vietnam— y procesos de “idiotez” para ayudar a contener los sentimientos de descontento (Marcuse 1989, p. 280). La “unidimensionalidad” del capitalismo ha absorbido efectivamente a la clase obrera, permitiendo que una racionalidad tecnológica defina el progreso mientras que una cultura de masas que adormece la mente ha cancelado el distanciamiento del modernismo (Marcuse 1964). Charles Reitz (2016) argumenta que la sociedad dominante mejorada tecnológicamente impone a la población en general los placeres saneados del consumismo al tiempo que fomenta el pensamiento “positivo”. El florecimiento humano solo es posible cuando se valora la multidimensionalidad de las experiencias culturales y cuando el trabajo se socializa y organiza en beneficio de la comunidad.

Algunas de las conferencias finales de Marcuse (2015) vuelven a abordar los temas que lo habían preocupado a lo largo de la década de 1960. La estructura de clases de las sociedades existentes había demostrado ser capaz de absorber el antagonismo en curso del trabajo organizado y otros movimientos. Las posibilidades de cambio habían disminuido significativamente a raíz de la incorporación

de la contracultura radical de los años sesenta. A partir de entonces, Marcuse (2015) exploró la posibilidad de que la civilización capitalista algún día pudiera enfrentarse a lo que denominó una “forma poco ortodoxa de oposición” (p. 60). Marcuse detectó una creciente sensación de “disgusto con el trabajo” y una conciencia del creciente “carácter inhumano del trabajo” (p. 63). Si el socialismo del siglo XIX se preocupó principalmente por la demanda de reemplazar el gobierno de la propiedad privada con una fuerza de trabajo organizada más democráticamente, los socialismos del futuro deberían imaginarse de manera diferente.

La sociedad del futuro permitiría, alternativamente, nuevas formas de socialismo para abolir la pobreza, mientras que, al mismo tiempo, desarrollaría el ámbito de las actividades creativas en lugar de una sociedad basada en el trabajo asalariado universal. Si la sociedad tecnológica del presente ha abolido gran parte de la escasez material del pasado, permitiendo así que muchos —aunque ciertamente no todos— satisfagan las necesidades básicas, esto no ha resultado en una sociedad basada en la realización humana. Por lo tanto, la civilización capitalista es estructuralmente incapaz de ofrecer formas de vida en las que la mayoría de las personas existan en estados que no sean la servidumbre y la falta de libertad. La búsqueda interminable de riqueza y estatus solo sirve para eliminar ideas más difíciles sobre la libertad humana y formas más profundas de reflexión sobre el propósito de estar vivo. La transición a una civilización diferente más allá del consumismo capitalista implicaría necesariamente una perspectiva ética diferente más allá de la que domina el presente. Como escribió Marcuse (2015): “la abolición del desperdicio, el lujo, la obsolescencia programada, los servicios innecesarios y las mercancías de todo tipo pueden significar un nivel de vida

más bajo” (p. 69). Esto significaría un futuro libre, ecológicamente sensible y sentido por toda la población. La oposición a una vida de trabajo enajenado, por lo tanto, aún podría generar posibilidades para el desarrollo de una nueva civilización. Por lo tanto, se instó a las socialistas alineadas con el movimiento de mujeres a cuestionar si “la buena vida podría lograrse sin explotación ni brutalización” (Marcuse, 2001, p. 180; Power, 2009, 2013).

En 1975, reflexionando sobre sus éxitos y fracasos, Marcuse (2017b) sugirió que la Nueva Izquierda había logrado presentar un argumento convincente para una revolución cultural que rompía con la “compulsión de percibir a las personas y las cosas simplemente como objetos de intercambio” (p. 184), pero la Nueva Izquierda fracasó en la medida en que no pudo desarrollar instituciones alternativas al “proceso pseudodemocrático” dominante (Marcuse, 2017a, p. 125). Marcuse se basó en su rechazo del socialismo autoritario y los intentos más socialdemócratas de organizar a los ciudadanos en estructuras como partidos políticos. En última instancia, el tipo de futuro imaginado por Marcuse está más estrechamente relacionado con las tradiciones del anarquismo y el socialismo libertario (Bookchin, 2004). En este sentido, Marcuse apuntó al potencial revolucionario de una política prefigurativa “dirigida al control autogestionario de la vida misma” (Taibo, 2018, p. 35). Dentro de esta tradición, se rechazan las democracias “unidimensionales” en favor de instituciones más participativas y autogestionarias, abiertas a la iniciativa del individuo y a formas más activas de ciudadanía (Vadovnik, 2013, p. 59).

Una preocupación explícita para Marcuse (1964) en el contexto de una sociedad cada vez más dominada por la tecnología era que la automatización estaba al servicio de los intereses de la clase dominante en lugar de los de un

orden social liberado. Las nuevas tecnologías han llevado tanto a una intensificación del trabajo a través de cadenas de montaje aceleradas como a una mayor manipulación del consumidor. Si Marcuse se refirió continuamente a la “servidumbre” de la clase trabajadora, lo hizo en reconocimiento a una sociedad que se ha retirado a un pensamiento “unidimensional” en el que los problemas sistémicos se tratan como si fueran problemas técnicos. Es imposible ser libre en una sociedad de consumo construida sobre la dominación de clase, porque la libertad requiere “distribución de las necesidades de la vida independientemente del desempeño del trabajo, reducción del tiempo de trabajo al mínimo, educación universal hacia la intercambiabilidad de las funciones: estos son las condiciones previas pero no los contenidos de la autodeterminación” (Marcuse, 1964, p. 49). Para Marcuse (1964):

el desnudo interés de clase construye los automóviles inseguros y obsoletos, ya través de ellos promueve la energía destructiva; el interés de clase emplea los medios de comunicación de masas para la publicidad de la violencia y la estupidez, para la creación de audiencias cautivas (p. 12).

Una sociedad más liberada requeriría un cambio en la “dimensión biológica” y el desarrollo de “diferentes necesidades instintivas” (Marcuse, 1969, p. 17). Entregar los trabajos a la línea de montaje y las máquinas significaría no tener que someter a las personas a los rituales del trabajo y el consumismo vacío. Tal sociedad brindaría a los ciudadanos una mayor posibilidad de convertirse en seres diferentes. Lo que Marcuse llamó la “nueva sensibilidad” desarrollaría una relación más estrecha con la dimensión estética y sería más imaginativa y lúdica (p. 23). Estas características inevitablemente parecen fantasiosas para muchos, pero si la ética laboral y las disciplinas de los

lugares de trabajo y las familias organizadas jerárquicamente y el aburrimiento del consumismo se dejaran de lado, entonces comenzarían a surgir otras posibilidades. En esta etapa de su desarrollo, Marcuse claramente pensó que el capitalismo seguiría dependiendo de una moralidad puritana centrada en largas horas, trabajo disciplinado y la búsqueda de ganancias, mientras que una moralidad socialista dependería de un nuevo lenguaje de percepciones, provocando así un ambiente más creativo y sensual. Pero en la década de 1960, Marcuse detectó dentro de las formas culturales emergentes evidentes en la escritura experimental, los estilos de vida subculturales, el jazz y el movimiento Black Power un rechazo al sentido común dominante de la sociedad. Por supuesto, las sensibilidades críticas emergentes de la década de 1960 necesitarían encontrar un compromiso con el socialismo antes de volverse verdaderamente radicales. Sin esto, Marcuse temía con razón, volverían a incorporarse al sistema.

En el corazón de este nuevo socialismo había una lectura del psicoanálisis freudiano. Las conferencias de Marcuse (1970) sobre Freud argumentan que la civilización moderna está necesariamente involucrada en la represión instintiva y que el consumismo capitalista cobra un alto precio a los ciudadanos modernos. Se puede identificar a Freud por haber localizado el antagonismo clave que se produce entre Eros y Tánatos tanto dentro de la psique individual como de la sociedad en general. Un mundo de trabajo mayormente infructuoso, trabajo insatisfactorio, manipulación consumista e instituciones jerárquicas requiere una cantidad considerable de conformismo desarrollado en una sociedad excesivamente represiva e insatisfecha, una sociedad deshumanizada que devalúa el juego posible dentro de las amistades humanas, las

asociaciones, la sexualidad, el arte, la vida y el trabajo, y eso ha creado un exceso de agresividad y violencia.

Durante la guerra de Vietnam y la reacción global contra el conformismo de la cultura de masas, Marcuse (1968) escribió sobre la “tendencia suicida” (p. 268) colectiva del capitalismo tardío. Marcuse (1955) aclaró que la lucha de nuestro tiempo era “la lucha por la vida, la lucha por Eros” (p. 20), y que el *statu quo* se mantuvo en gran medida a través de la promoción de formas vacías de ocio y un anti-intelectualismo incuestionable. La política libertaria depende de “la preponderancia en el individuo de los instintos de vida sobre el instinto de muerte” (Marcuse, 1992, p. 32). Marcuse, por lo tanto, reconoció que, en una sociedad conformista, los grupos ecológicos, aunque a menudo son voces minoritarias a las que se oponen poderosos intereses dominantes, son importantes al proponer lo que él denominó “necesidades emancipatorias” vinculadas a la fuerza de Eros (p. 35). Pero los movimientos ecológicos, en el análisis final, debían distinguirse de las formas de política más basadas en la clase, ya que sus agrupaciones a menudo procedían de la clase media radical. A pesar de esto, los movimientos ecologistas representaron un asalto a la naturaleza destructiva de todo el sistema. Estos movimientos fueron significativos para una nueva forma de política que ya no toleraría una sociedad destructiva, violenta y manipuladora (Luke, 2014). Marcuse (1992) escribió que “el objetivo del cambio radical actual es el surgimiento de seres humanos que sean física y mentalmente incapaces de inventar otro Auschwitz” (p. 38). Claramente temía que muchos ciudadanos simplemente se hubieran acostumbrado a que los jefes y administradores les dijeran qué hacer y fueran indiferentes a la destructividad de la civilización capitalista construida sobre el imperialismo, la guerra y la ruina ecológica.

Sin embargo, lo que falta en estos argumentos es la posibilidad de que se desarrollen formas más activas de diálogo entre las preocupaciones ecológicas y las de clase. Si bien Marcuse (2009) en otro lugar reconoció la necesidad de que surjan formas educadas de diálogo dentro de espacios no ocupados por el capitalismo, en esta visión están ausentes algunas de las complejidades que necesariamente surgirían dado que muchas personas de clase trabajadora están excluidas de la educación o se les impone una educación más técnica (Williams, 1958). Esto no significa, por supuesto, negar el papel que históricamente han jugado los movimientos de la clase obrera en las organizaciones de autoayuda comprometidas con la educación más allá del nivel requerido para reproducir la fuerza de trabajo. Como demostró Williams, los socialistas deben ser especialmente cuidadosos en sus suposiciones sobre “las masas”, en las que la clase trabajadora históricamente ha significado “credulidad, irresponsabilidad, prejuicio de rebaño o la bajeza del gusto y el hábito” (p. 288). Como argumenta el historiador Shlomo Sand (2018), la historia del pensamiento marxista a menudo no ha logrado abordar suficientemente el problema de la relación entre los intelectuales y los movimientos de la clase trabajadora. Si bien es importante no ofrecer soluciones simplistas a este respecto, estas características están notablemente ausentes en las reflexiones de Marcuse.

Regreso al futuro

Una de las razones por las que Herbert Marcuse se convirtió en *el* filósofo de la década de 1960 es que captó el llamado “efecto eros” de los elementos radicales de la contracultura (Katsiaficas, 1987, p. 10). Esta era la posibilidad utópica de que una vida más feliz sería posible si el sistema fuera reemplazado por alternativas más humanas. Michael Forman (2017) señala que se ha

intentado eliminar la memoria de los radicales años 60 mientras se promueve la revolución neoliberal global desde arriba, pero los temores de Marcuse sobre la sociedad totalmente administrada parecen fuera de lugar en un mundo de privatización, precariedad y abandono del Estado del bienestar. Para Forman, la revolución neoliberal desde arriba se puede ver en los intentos de alargar la jornada laboral, aumentar el esfuerzo y dirigir directamente a los trabajadores. La unidimensionalidad del neoliberalismo no solo cancela el futuro bajo la apariencia de TINA —“No hay alternativa”³—, sino que también impone su lógica en la vida cotidiana de los ciudadanos en su lucha por cumplir objetivos imposibles y metas de desempeño medibles en un mundo donde todo se convierte en una tabla de clasificación. La naturaleza degradada de esta competencia de mercado, en términos más marcuseanos, debe ser resistida por “un proceso de vida excepcionalmente rico vivido por sí mismo” (Garland, 2017, p. 61).

Marcuse, como se señaló anteriormente, sobreestimó considerablemente la importancia del bienestar social en términos de legitimación del capitalismo y subestimó la medida en que el movimiento laboral ha luchado para implementar la atención médica, los pagos de la seguridad social y otras características. No importa qué tan “incorporados” encontrara los movimientos de la clase obrera, su potencial radical en curso no se convirtió en el centro de su análisis. En este contexto, Marcuse pasó por alto una distinción clave entre los sindicatos como instituciones centradas principalmente en la supervivencia

³ La expresión en inglés *There is no alternative* —TINA— es un eslogan político corrientemente atribuido a Margaret Thatcher. Este eslogan sugiere que el mercado, el capitalismo, y la mundialización, son fenómenos necesarios y beneficiosos, y que cualquier otra orientación está destinada al fracaso (*N. de los T.*)

y su capacidad para convertirse en estructuras más participativas centradas en formas directas de democracia, formas críticas de educación y producción activa de solidaridad (Cohen, 2006).

En contraste, Perry Anderson (1976) señaló que el marxismo occidental –a excepción de Gramsci y Raymond Williams– no logró conectar “la teoría socialista y la práctica proletaria” (p. 104). Además, Anderson sugirió que, si bien se puede producir de forma aislada, la teoría revolucionaria “solo puede adquirir una forma correcta y definitiva cuando está ligada a las luchas de la propia clase trabajadora” (p. 105). En particular, Raymond Williams (1989) se centró en cuestiones de ecología y teoría socialista sin dejar de preocuparse por el debilitamiento del movimiento de la clase trabajadora. Williams también insistió en que los sindicatos seguían siendo una fuerza estructural y pedagógica central dentro del capitalismo de la posguerra. Y aquí hay una advertencia sobre los intelectuales marxistas que se desconectan de las culturas y organizaciones de la clase trabajadora. Por ejemplo, mientras que Marcuse estaba mayormente preocupado por la importancia actual de la estética, Williams (1958) enfatizó el logro creativo de la clase obrera en la construcción de instituciones democráticas colectivas como los sindicatos y en modos de escritura más realistas asociados con la ficción proletaria.

De manera similar, Franco Berardi (2009) argumenta que Marcuse cometió un error crucial al argumentar que la clase trabajadora se había incorporado al capitalismo en la década de 1960. El marxismo automatista de Berardi parte de la posición de agencia de la clase trabajadora y lucha contra el capitalismo, con los trabajadores en Italia resistiendo el control de los empleadores y la disciplina en el lugar de trabajo durante las décadas de 1960 y 1970. Sin embargo, en la nueva economía digital, la cadena de

montaje fordista está siendo reemplazada cada vez más por trabajadores tecnológicos que están preparados para trabajar largas horas y que se ven liberados menos por el rechazo del trabajo que por los placeres del consumo. La ideología dominante de nuestro tiempo no se encuentra en perseguir un futuro tecnológico para que podamos trabajar menos, sino en “la convicción de que amar el trabajo significa dinero y que el dinero significa felicidad” (Berardi, 2009, p. 81). Es cada vez más probable que los trabajadores dediquen su tiempo a un “consumo rápido, culpable y neurótico porque no podemos perder el tiempo; tenemos que volver al trabajo” (p. 82). El teléfono móvil se ha convertido en el símbolo tecnológico de la era contemporánea simplemente porque intensifica la explotación del trabajo –haciendo que los trabajadores estén siempre disponibles–, y por supuesto pone en manos de las personas la posibilidad permanente de la excitación del consumismo y el consumo. Michael Gardiner (2018) argumenta además que el neoliberalismo, en términos de Marcuse, no reprime nuestras necesidades y deseos más auténticos, sino que más bien nos atrae a una vida de ansiedad constante, consumo excesivo y fragmentación solitaria. Esta es una vida de contratos de hora cero, inseguridad y precariedad, muy lejos del mundo técnicamente manipulado de consumidores felices descrito por Marcuse.

Por lo tanto, a pesar de sus críticas a Marcuse, la línea de pensamiento de Berardi (2009) termina en una posición similar en la que el capital ha colonizado por completo las almas de los trabajadores y donde una sociedad más liberada requeriría una reducción del tiempo de trabajo, lo que “permitirá un enorme aumento de energía para las tareas sociales” (p. 213). Lograr esto requeriría una larga conversación sobre quién es auténticamente rico en una sociedad basada “menos en la posesión, sino en el

disfrute” (p. 219). En la era del capitalismo digital, la conciencia social colectiva es un logro extremadamente difícil, ya que el neoliberalismo ha llevado el valor de la “competencia al alma misma de la vida social, hasta el punto de destruir la sociedad misma” (p. 116).

Pero el argumento de que la gente encuentra su alma en el trabajo y el consumo es un mito tan grande como la sociedad totalmente administrada de Marcuse de la década de 1960. Una considerable evidencia sociológica se refiere a las estrategias utilizadas por muchas personas para evitar trabajar mientras están en el trabajo y sectores de la población apoyan activamente las medidas para reducir el tiempo de trabajo para que puedan participar en actividades más estéticas, intelectuales o sociables (Frayne, 2015; Paulsen, 2014). Peter Fleming (2015) argumenta que el capitalismo del siglo XXI no solo es inseguro y precario, sino que también exige un sacrificio considerable. Pero esto oculta que gran parte del trabajo que hace la gente no tiene sentido y es aburrido. Al convertir el trabajo en una preocupación constante, todo ello potenciado en la era de las redes sociales y la precariedad, los trabajadores se enfocan en mantenerse a flote en lugar de hacer preguntas sobre el sistema. La conocida frase de David Graeber (2018), “trabajos de mierda”, capta el sentido de que muchos trabajos realizados en el lugar de trabajo del siglo XXI son completamente inútiles y aportan poco al bienestar humano más allá de evitar que el titular de la ocupación se convierta en un desempleado para la estadística. Estos argumentos revelan una gran insatisfacción con las condiciones de empleo, que aún podría ser aprovechada por los movimientos sociales de base y los sindicatos más radicales para el cambio.

En estas condiciones sociales, no es de extrañar que muchas de las cuestiones que preocupaban a los socialistas libertarios de la generación de Marcuse, respecto a las

posibilidades de automatización, hayan vuelto. Nick Srnicek y Alex Williams (2015) argumentan que la caída del mercado de 2008 ha visto una recuperación sin empleo caracterizada por una rápida expansión de la precariedad, los contratos de cero horas y el subempleo. Dadas las crecientes perspectivas de desempleo tecnológico, debemos dejar atrás firmemente el sueño socialdemócrata de la sociedad de pleno empleo. Muchas de las empresas que están a la vanguardia del crecimiento económico requieren cada vez menos trabajadores (p. 100). Si en la década de 1960 a Marcuse le preocupaba que el capitalismo tecnológico hubiera convertido a las personas en robots económicos, robándoles formas más auténticas de libertad, entonces las preocupaciones más contemporáneas deben abordar la creación de “poblaciones excedentes” (p. 102). Estos son sectores de la sociedad a los que les resulta difícil afianzarse en el empleo formal remunerado a tiempo completo y que están amenazados con la indigencia o el encarcelamiento masivo, creando ciudadanos “desechables” (p. 103). Mientras tanto, muchos trabajadores profesionales se aferran a los últimos trabajos razonablemente pagados y quedan atrapados en ciclos de exceso de trabajo a medida que los empleadores les exigen más y más. Todas estas características pueden vincularse a los problemas de salud mental que genera el neoliberalismo. Ahora también hay una cantidad considerable de debate crítico sobre futuros automatizados y otras estrategias como el ingreso básico universal que podría usarse para asegurar futuros más humanos (Bastani, 2019; Frankel, 2018).

Desde un punto de vista marcuseano, estas preguntas deben explorarse cuidadosamente, especialmente porque el capitalismo ahora parece mucho más frágil que antes y tiene pocas posibilidades de poder responder de manera efectiva a las preguntas relacionadas con la realización

humana o la crisis ambiental. Esto puede estar relacionado con nuevas corrientes de pensamiento que cuestionan las supuestas conexiones entre la prosperidad material, el crecimiento económico y la felicidad humana (Jackson, 2017; Hamilton, 2003). Se necesita una exploración de definiciones más comunitarias de lujo y satisfacción. Tales ideas, que se remontan a la Comuna de París y los escritos de Kropotkin y William Morris, sugieren que nuestra riqueza ecológica y social compartida podría compartirse de manera más efectiva. De hecho, lo que falta en los escritos con un toque tecno-utópico, aquellos que imaginan un mundo de abundancia futura, es la necesidad de desarrollar formas de plenitud más ecológicamente sostenibles (Bastani, 2019; Srnicek & Williams, 2015; Soper, 2020, p. 95). La idea de que los tecnofuturos simplemente dan a sus clientes lo que quieren pasa por alto el desafío marcuseano de desarrollar nuevas sensibilidades sobre cómo respondemos éticamente a la vida humana y no humana.

Volviendo al punto de Anderson sobre los intelectuales, la mayoría de estos trabajos están escritos con un aislamiento considerable de un compromiso con la historia o las instituciones de la clase trabajadora. Es cierto que las clases trabajadoras organizadas se encuentran actualmente en un declive a largo plazo, pero han sido descartadas demasiado rápido. Stephanie Luce (2014) informa que continúa la evidencia del papel que juegan los sindicatos tanto en la resistencia al neoliberalismo como en la oposición a la desigualdad de ingresos. Si bien la necesidad de pensar en futuros posibles alternativos es constante, esto debe hacerse en el contexto de un diálogo constructivo con la clase trabajadora organizada. En los desarrollos contemporáneos, sin embargo, persisten las señales de que muchos intelectuales socialistas prefieren dedicar sus energías a la construcción de partidos políticos en lugar del

movimiento laboral o sindical más amplio (Gilbert, 2020; Mouffe, 2018). Esto es profundamente problemático en una época en la que el populismo de derecha y el fascismo comienzan a afianzarse en la imaginación de las clases trabajadoras.

La libertad y la imaginación radical en el siglo XXI

Ya hemos visto cómo los radicales de la década de 1960 y la Nueva Izquierda en general estaban explícitamente preocupados por cuestiones de cambio de sistema y cómo el capitalismo desde ese período no ha sido socavado sino que se ha intensificado. A medida que el marxismo se desacreditó cada vez más después de 1989, siguió una disminución en la capacidad de hacer preguntas sobre la coherencia del sistema como un todo. Esto ha creado una crisis considerable en la posibilidad de vivir una vida relativamente satisfactoria en el contexto del siglo XXI. Si la Ilustración y la era liberal trajeron consigo mayores preocupaciones sobre la autonomía humana y la capacidad de razonar, entonces, según Marcuse y otros, esta revolución aún no se ha convertido en una fuerza material. Como materialista marxista, Marcuse (1964) reconoció que eso solo podría suceder después de que se hayan logrado las condiciones sociales para que el pensamiento crítico sea una posibilidad para todos. Esto significa la capacidad no solo de proponer alternativas sino también, igualmente, de señalar “el carácter irracional de la racionalidad establecida” (p. 179). Lamentablemente, el predominio de lo que el crítico cultural Mark Fisher (2009) llama “realismo capitalista” (p. 7) significa hasta qué punto el movimiento de la clase trabajadora y las formas más críticas de cultura han quedado eclipsadas por el capitalismo. Durante el período neoliberal, los espacios y lugares de crítica ofrecidos por las instituciones educativas, como las universidades a las que Marcuse había acudido para desempeñar un papel crítico, se han

incorporado progresivamente a los supuestos y doctrinas del neoliberalismo (Giroux, 2007). Además, en la era del populismo de derecha, las “noticias falsas” y el rechazo de la racionalidad, necesitamos formas dialécticas de pensamiento ahora más que nunca.

Como sugirió Marcuse (1964), la razón es un “poder subversivo” (p. 105) principalmente debido a su capacidad para persuadirnos a pensar de otra manera. Si nunca llegamos a ser completamente libres en una sociedad donde estamos subyugados por la necesidad de trabajar muchas horas y participar en un sueño consumista vacío y ecológicamente dañino, entonces la razón nos obliga a buscar una sociedad más liberada a través de la transformación socialista de la sociedad. Especialmente importante es el argumento de Marcuse (1989) de que el socialismo no solo requiere nuevas instituciones y estructuras, sino que también depende de una nueva moralidad que afirme la posibilidad de vivir una vida basada en el florecimiento humano en oposición a la desesperación nihilista. La libertad debe fundamentarse en las necesidades del cuerpo y de la mente, buscando explícitamente establecer a una persona libre de “la agresividad y brutalidad que son inherentes a la organización de la sociedad establecida” (p. 282).

El argumento clave de Marcuse, que falta en muchas discusiones contemporáneas, es el papel de la imaginación radical. Esto lo reconoce, al menos parcialmente, Berardi (2019), quien argumenta que el neoliberalismo ha llevado a la cancelación de la democracia en cualquier sentido significativo y a la destrucción del movimiento de la clase trabajadora, junto con un asalto a la razón. Además, la hiperestimulación del mundo virtual y el auge del racismo populista han preparado el camino para la era de la “Ilustración oscura” (p. 84). El sentido agraviado de tener derecho exhibido por la clase trabajadora blanca

representa “la venganza contra la razón y el regreso de la pertenencia” (p. 84). Dado que la democracia no ha podido controlar el neoliberalismo, entonces muchos dentro de la clase trabajadora blanca se están volviendo hacia el fascismo.

Lo nuevo a este respecto no son las mentiras y la manipulación –estas han sido características de las democracias establecidas durante mucho tiempo–, sino las formas en que los ciudadanos modernos se sobrecargan de información. La aceleración del flujo de información es lo que amenaza con abrumar la capacidad de las personas para discernir la verdad de la falsedad. En este contexto, la gente ha entendido el populismo de derecha como un asalto al orden establecido y a la discusión razonada, pero también siente una sensación de traición por parte de la izquierda socialdemócrata. Berardi (2019) aboga por un renacimiento radical de la idea de solidaridad, que fue, después de todo, el principio fundacional del movimiento de la clase trabajadora. En una entrevista, Berardi ha argumentado –al igual que Marcuse– que la imaginación es clave para que la clase trabajadora pueda salir de la trampa que son las “jaulas mentales del capitalismo” (Hugill & Thorburn, 2011). Pero también argumenta que el movimiento central requerido es hacia la solidaridad entre los precarios, contra el asalto del neoliberalismo. Se requieren nuevas formas de solidaridad para desafiar los procesos de aislamiento y fragmentación, formas capaces de “reactivar el cuerpo social” (p. 213). La evidencia muestra el desarrollo entre el precariado de más sindicatos de clase que buscan más formas de solidaridad de base (Angry Workers, 2020).

Sin embargo, desde un punto de vista marcuseano, no está claro si el énfasis de Berardi en el renacimiento del humanismo entre los precarios va lo suficientemente lejos. Si, como Berardi, Marcuse (1969) pensó que se requería el

desarrollo de una nueva sensibilidad para cuestionar las formas establecidas de moralidad y sentar las bases para la rebelión desde abajo, entonces, en la era de la fragilidad ecológica, Berardi necesita ir más allá. Para Marcuse, se requería una nueva sensibilidad para frenar la agresión y sentar las bases de un mundo más bello, formando un vínculo más estrecho con una sensibilidad explícitamente ecológica. Marcuse argumentó explícitamente que esto requeriría la recuperación de los espacios públicos respecto de los automóviles, el ruido y la contaminación (p. 35). Los espacios urbanos tendrían que volverse tanto estetizados como desmercantilizados. En este sentido, Marcuse es un aliado muy necesario contra la naturaleza demasiado sobria de gran parte del movimiento poscrecimiento (Latouche, 2015). De manera similar, Kate Soper (1995; 2020) abre la posibilidad de formas alternativas de hedonismo. En lugar del consumismo de masas, Soper (1995) imagina un mundo más sensual construido sobre “los placeres de la convivencia, la vecindad y la relajación, libre de ruido, hedor y fealdad” (p. 269). Estos procesos no pueden concebirse al margen de la lucha por el derecho a la ciudad, frente al proyecto de mercantilización y sujeción al dominio de la propiedad privada (Harvey, 2012). Como sugerí anteriormente, todo esto puede vincularse a formas de lujo más comunales que pueden mejorar la calidad de vida de todos (Ross, 2016). Bajo estos supuestos, la idea tan promocionada del New Green Deal sigue siendo clave, especialmente si se trata de llevar la agenda ecológica más allá del elitismo de clase propio —a menudo no reconocido— de la política ecológica (Biehl, 2015, p. 189).

Herbert Marcuse sigue siendo históricamente importante en la medida en que pudo conectar cuestiones de economía política, trabajo, naturaleza y las necesidades de la psique humana. En el pensamiento de Berardi y otros

marxistas autonomistas, como Hardt y Negri (2019), falta la idea de que el florecimiento humano depende de la provisión comunitaria de espacios verdes que ofrecen la oportunidad de formar una relación más sensual con el mundo natural. Como vio claramente Marcuse (1972), la lucha por recuperar el control sobre los bienes comunes del espectáculo capitalista debe identificarse como una preocupación espiritual clave, que sigue encontrando resonancia en las tradiciones marxista y feminista. Tales necesidades a menudo son negadas por las formas en que nuestro trabajo y tiempo libre son explotados continuamente por el capitalismo, que nos ata a los espacios desinfectados del hogar y la oficina. En lugar de retraerse en la lógica banal de la “positividad” o la industria cultural, se les pide a aquellos seriamente preocupados por la felicidad y el bienestar humanos que busquen un mundo más allá de las frustraciones del trabajo asalariado y el miedo calculado al cambio climático (Federici, 2019).

Sin embargo, como también he tratado de demostrar, el legado de Marcuse sigue siendo problemático para los socialistas. La pregunta espinosa acerca de cómo las visiones utópicas como las producidas por Marcuse son abordadas por la clase trabajadora permanece abierta. El siglo XXI sigue necesitando intelectuales radicales como Marcuse para desafiar poética e imaginativamente la sabiduría predominante de nuestro tiempo. Los intelectuales deben ser capaces de comunicarse no solo con movimientos sociales más amplios, sino también, y lo que es más importante, con el movimiento de la clase trabajadora que está lejos de extinguirse y que aún puede convertirse en una fuerza importante para combatir el fascismo y conectarse con las vidas de muchas personas más allá de la población de clase media. La reconstrucción de este movimiento desde abajo, al mismo tiempo que

busca articular el sentido de un mundo más emancipado libre de la monotonía y la inseguridad del trabajo, sigue siendo uno de los temas centrales que enfrentan los intelectuales y movimientos socialistas en la actualidad.

Referencias

- Ali, T. (2018). *Street Fighting Years*. Verso.
- Anderson, P. (1976). *Considerations on Western Marxism*. Verso.
- Angry Workers. (2020). *Class Power: On Zero Hours*. PM Press.
- Aronowitz, S. (1999). The Unknown Herbert Marcuse. *Social Text*, 58, 133-155.
- Bastani, A. (2019). *Fully Automated Luxury Communism*. Verso.
- Berardi, F. B. (2009). *The Soul at Work*. MIT Press.
- Berardi, F. B. (2017). *Futurability*. Verso.
- Berardi, F. B. (2019). *The Second Coming*. Polity.
- Biehl, J. (2015). *Ecology or Catastrophe: The Life of Murray Bookchin*. Oxford University Press.
- Blechman, M. (1999). Reflections on Revolutionary Romanticism. Blechman, M. (Eds.). *Revolutionary Romanticism*. City Light, 1-34.
- Bookchin, M. (2004). *Post-Scarcity Anarchism*. AK Press.
- Bourdieu, P. (2003). *Firing Back*. Verso.
- Castro, J. S. (2018). *Eros and Revolution: The Critical Philosophy of Herbert Marcuse*. Haymarket.
- Cohen, S. (2006). *Ramparts of Resistance*. Pluto.
- De Vogli, R. (2013). *Progress or Collapse: The Crises of Marxist Greed*. Routledge.
- Eagleton, T. (2003). *After Theory*. Allen Lane.
- Elbaum, M. (2006). *Revolution in the Air*. Verso.
- Federici, S. (2019). *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. PM Press.

- Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism*. Zero.
- Fleming, P. (2015). *The Mythology of Work*. Verso.
- Forman, M. (2017). Marcuse and the Crisis of Neoliberal Capitalism. Lamas, A., Wolfson, T. & Funke, P. N. (Eds.). *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*. Temple University Press, 29-54.
- Frankel, B. (2018). *Fictions of Sustainability: The Politics of Growth and Post-Capitalist Futures*. Greenmeadows.
- Frayne, D. (2015). *The Refusal of Work*. Zed.
- Furedi, F. (2004). *Where Have All the Intellectuals Gone?* Continuum.
- Gardiner, M. E. (2018). An Autonomist Marcuse? *Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society*, 30(2), 232-255.
- Garland, C. (2017). Negating That Which Negates Us. Lamas, A., Wolfson, T. & Funke, P. N. (Eds.). *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*. Temple University Press, 55-65.
- Gilbert, J. (2020). *Twenty-First-Century Socialism*. Polity.
- Giroux, H. (2001). Cultural Studies as Performance Politics. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 1(1), 5-23.
- Giroux, H. (2007). *The University in Chains*. Paradigm.
- Giroux, H. (2014). *The Violence of Organized Forgetting*. City Lights.
- Graeber, D. (2018). *Bullshit Jobs*. Allen Lane.
- Gramsci, A. (1988). *The Gramsci Reader*. Lawrence and Wishart.
- Green, J. (1999). *All Dressed Up: The Sixties and the Counterculture*. Pimlico.
- Hamilton, C. (2003). *Growth Fetish*. Pluto.
- Hardt, M. & Negri, A. (2019). Empire, Twenty Years On. *New Left Review*, 120, 67-92.
- Harvey, D. (2012). *Rebel Cities*. Verso.

- Hugill, D. & Thorburn, G. (2011). Reactivating the Social Body in Insurrectionary Times: A Dialogue with Franco 'Bifo' Berardi. *Berkeley Planning Journal*, 25(1), 210-20.
- Jackson, T. (2017). *Prosperity without Growth*. Routledge.
- Jameson, F. (1990). *Late Marxism*. Verso.
- Jeffries, S. (2016). *Grand Hotel Abyss*. Verso.
- Katsiaficas, G. (1987). *The Imagination of the New Left*. South End.
- Lamas, A., Wolfson, T. & Funke, P. N. (Eds.). (2017). *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*. Temple University Press.
- Latouche, S. (2015). *Farewell to Growth*. Polity.
- Lefebvre, H. (2020). *Hegel, Marx, Nietzsche; or, The Realm of Shadows*. Verso.
- Lemert, C. (2002). Poetry and Public Life. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 2(3), 371-393.
- Luce, S. (2014). *Labor Movements: Global Perspectives*. Polity.
- Luke, T. (2014). Marcuse's Ecological Critique and the American Environmental Movement. Abromeit, J. & Cobb, M. W. (Eds.). *Herbert Marcuse: A Critical Reader*. Taylor and Francis, 236-245.
- Maley, T. (Ed.). (2017). *One-Dimensional Man 50 Years On: The Struggle Continues*. Fernwood.
- MacIntyre, A. (1970). *Marcuse*. Penguin.
- Maecklebergh, M. (2009). *Will of the Many*. Pluto.
- Marcuse, H. (1955). *Eros and Civilization: A Philosophical Enquiry into Freud*. Sphere.
- Marcuse, H. (1960). *Reason and Revolution*. Beacon.
- Marcuse, H. (1964). *One Dimensional Man*. Sphere.
- Marcuse, H. (1965). Repressive Tolerance. Wolf, R. P., Moore Jr, B. & Marcuse, H. (Eds.). *A Critique of Pure Tolerance*. Beacon, 95-137.
- Marcuse, H. (1968). *Negations: Essays in Critical Theory*. Beacon.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Beacon.

- Marcuse, H. (1970). *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*. Allen Lane.
- Marcuse, H. (1971). *Soviet Marxism: A Critical Analysis*. Pelican.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt*. Beacon.
- Marcuse, H. (1989). Liberation from the Affluent Society. Bronner, S. E. & Kellner, D. (Eds.). *Critical Theory and Society: A Reader*. Routledge, 276-287.
- Marcuse, H. (1992). Ecology and the Critique of Modern Society. *Capitalism Nature Socialism*, 3(3), 29-38.
- Marcuse, H. (2001). *Towards a Critical Theory of Society. Collected Papers of Herbert Marcuse Vol. 2*. Routledge, 165-216.
- Marcuse, H. (2009). Lecture on Education, Brooklyn College, 1968. Kellner, D. (Ed.). *Marcuse's Challenge to Education*. Rowman and Littlefield, 33-38.
- Marcuse, H. (2015). *Paris Lectures at Vincennes University, 1974: Global Capitalism and Radical Opposition Publication*. CreateSpace.
- Marcuse, H. (2017a). On the New Left. *The New Left and the 1960s. Collected Papers of Herbert Marcuse Vol 3*. Routledge, 122-127.
- Marcuse, H. (2017b). The Failure of the New Left. *The New Left and the 1960s. Collected Papers of Herbert Marcuse Vol 3*. Routledge, 182-191.
- Marcuse, H. (2017c). The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values. Jansen, P-E., Surak, S. & Reitz, C. (Eds.). *Transvaluation of Values and Radical Change: Five New Lectures 1966-1976*. Herbert Marcuse Society, 51-70.
- Marcuse, H. (2017d). The Rationality of Philosophy. *Transvaluation of Values and Radical Change: Five New Lectures 1966-1976*. Herbert Marcuse Society, 1-15.
- Mouffe, C. (2018). *For a Left Populism*. Verso.
- Paulsen, R. (2014). *Empty Labour*. Cambridge University Press.

- Power, N. (2009). *One Dimensional Woman*. Zero.
- Power, N. (2013). Marcuse and Feminism Revisited. *Radical Philosophy Review*, 16(1), 73-79.
- Rancière, J. (2004). *The Philosopher and His Poor*. Duke University Press.
- Reitz, C. (2016). Celebrating Herbert Marcuse's One-Dimensional Man: Deprovincialization and the Recovery of Philosophy. *Radical Philosophy Review*. <https://doi.org/10.5840/radphilrev20163747>.
- Reitz, C. (2017). *Ecology and Revolution*. Routledge.
- Ross, K. (2002). *May '68 and Its Afterlives*. University of Chicago Press.
- Ross, K. (2016). *Communal Luxury*. Verso.
- Sand, S. (2018). *The End of the French Intellectual*. Verso.
- Soper, K. (1995). *What is Nature?* Blackwell.
- Soper, K. (2020). *Post-growth Living*. Verso.
- Srnicek, N. & Williams, A. (2015). *Inventing the Future*. Verso.
- Taibo, C. (2018). *Rethinking Anarchy*. AK Press.
- Thompson, E. P. (1978). *The Poverty of Theory*. Merlin.
- Thompson, E. P. (2014). The New Left. Winslow, C. (Ed.). *E. P. Thompson and the Making of the New Left*. *Monthly Review*, 119-136.
- Vadovnik, Z. (2013). *A Living Spirit of Revolt*. PM Press.
- Williams, R. (1958). *Culture and Society 1780-1950*. Pelican.
- Williams, R. (1980). *Culture and Materialism*. Verso.
- Williams, R. (1989). *Resources of Hope*. Verso.
- Wheatland, T. (2009). *The Frankfurt School in Exile*. University of Minnesota Press.

Herbert Marcuse y el movimiento Occupy

Ronald Aronson¹

Cuando hace más de cincuenta años apareció *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse, fue una revelación. A muchos de nosotros que nos estábamos convirtiendo en la Nueva Izquierda, Marcuse nos ayudó a reflexionar y explicó nuestro propio sentimiento de asfixia, nuestra alienación de un universo cada vez más totalitario que pregona su libertad a cada momento. Habíamos crecido en él, lo habíamos encontrado en *Aullido* de Allen Ginsberg; pero hasta *El hombre unidimensional* apenas podíamos entenderlo, y mucho menos describirlo. Como alumno de Marcuse, escribí en ese momento en *Radical America* que el libro era “un paso importante en nuestra salida de ese universo cerrado. Al nombrarlo, al ayudarnos a tomar conciencia de él, al transmitir su poder abrumador, [Marcuse] nos ayudó a definirnos en oposición a él: una oposición total”. Hablé de un profundo sentimiento de alienación. Escribió:

La forma pura de servidumbre [es] existir como un instrumento, como una cosa. Y este modo de existencia no queda abrogado si la cosa está animada y elige su alimento material e intelectual, si no siente su ser-cosa, si es una cosa bonita, limpia y móvil (Marcuse, 2007, p. 36).

Además, “la libre elección de los amos no elimina a los amos ni a los esclavos” (Marcuse, 2007, p. 10). La “sociedad sin

¹ Este texto se publicó con el título “Marcuse Today” en: *Boston Review*, 2014 (N. de los T.)

oposición” que describió Marcuse se movilizó contra el enemigo hasta el punto de amenazar con una destrucción nuclear total. Se basaba en la “promesa suprema” de “una vida cada vez más cómoda para un número cada vez mayor de personas que, en sentido estricto, no pueden imaginar un universo de discurso y acción cualitativamente diferente” (Marcuse, 2007, p. 26). Sus “muchas libertades y comodidades” solo “perpetuaron e intensificaron” su “sujeción al aparato productivo” (Marcuse, 2007, p. 35). Al leer hoy *El hombre unidimensional*, ¿no parece que nos topamos una y otra vez con la sociedad en la que vivimos?

El rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada es su asfíxia efectiva de aquellas necesidades que exigen liberación — liberación también de aquello que es tolerable, gratificante y cómodo— mientras sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta. Aquí, los controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producción y consumo de residuos; la necesidad de un trabajo estupefaciente donde ya no es una necesidad real; la necesidad de modos de relajación que alivien y prolonguen esta estupefacción; la necesidad de mantener libertades tan engañosas como la libre competencia a precios administrados, una prensa libre que se autocensura, la libre elección entre marcas y dispositivos (Marcuse, 2007, p. 9).

Aunque son producto de la Guerra Fría y contienen muchos temas que ahora están obsoletos, estas líneas todavía tienen un aura de profecía. A diferencia de sus colegas igualmente alienados Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, Marcuse nunca perdió su perspectiva revolucionaria. Insistió en la perspectiva técnica e histórica de la liberación humana, incluso si ningún movimiento la exigía. Creía que incluso la visión escatológica de Marx no era lo suficientemente radical: las capacidades reales de la sociedad exceden con creces cualquier emancipación que Marx pudiera haber imaginado. A pesar de la negatividad del libro, no es difícil encontrar el utopismo subyacente en *El hombre unidimensional*. En este sentido ya estaba implícito en 1964 *Un ensayo sobre la liberación*,

publicado cinco años después. Refiriéndose a las manifestaciones por los derechos civiles, Marcuse escribe esperanzadamente sobre “el sustrato de los marginados y los forasteros”: “el hecho de que comiencen a negarse a jugar el juego puede ser el hecho que marca el comienzo del fin de un período” (Marcuse, 2007, pp. 260-261).

A principios de la década de 1960, Marcuse no veía ninguna fuerza política que exigiera que la sociedad utilizara sus capacidades para lo que él llamaba “la pacificación de la existencia”: una vida libre de dominación, escasez y trabajo innecesario. Pero esto cambiaría poco después de la publicación de *El hombre unidimensional*, cuando la Nueva Izquierda irrumpió en escena con sus demandas más profundas de liberación, así como de igualdad entre blancos y negros y el fin de la guerra en Vietnam. Marcuse nos abrazó. Y nosotros a cambio lo abrazamos. Marcuse no solo fue un sorprendente analista de la política y la cultura, sino también un escritor de enorme autoridad intelectual. Qué notable que la gran obra filosófica de la Nueva Izquierda estadounidense haya sido escrita por un marxista alemán nacido en 1898 que había participado en los acontecimientos revolucionarios de 1918-1919. Las exigentes páginas de *El hombre unidimensional*, que vendió más de 300.000 ejemplares en su primera edición, están impregnadas de Platón y Aristóteles, Kant y Hegel, Marx y Freud, así como de los clásicos de vanguardia de la cultura moderna. La perspectiva de Marcuse los integra a todos: las esperanzas más profundas de la humanidad forman un único hilo civilizatorio. Desde Platón y Marx hasta Marcuse: en el aula, conscientemente, se veía a sí mismo manteniendo viva la gran tradición del racionalismo occidental, refiriéndose a cada predecesor como “el viejo”.

La Nueva Izquierda tuvo que crearse a sí misma. Carecíamos de continuidad con un movimiento radical más antiguo, no teníamos ninguna teoría a la mano para aclarar nuestros objetivos y tareas. Por eso la presencia y las contribuciones de Marcuse fueron esenciales. El apoyo de esta digna figura de abuelo que hablaba con acento extranjero y que pertenecía a las grandes

tradiciones intelectuales y políticas de la civilización nos ayudó a superar nuestra vacilación y desafiar a las figuras paternas que gobiernan nuestro mundo. Así descubrimos, a pesar de nuestra juventud y aparente marginalidad, que nosotros también pertenecemos a estas tradiciones. Como observó el filósofo Andrew Feenberg, otro estudiante de Marcuse: “nuestras protestas no fueron meramente personales, sino que pertenecían a la historia con H mayúscula”.

No hay duda de que pocos lectores fueron capaces de leer hasta el final *El hombre unidimensional*, especialmente la densa mitad filosófica que critica el “pensamiento unidimensional”: la filosofía de la ciencia, la filosofía lingüística, el análisis filosófico y la teoría de las ciencias sociales. Pero el argumento principal del libro es bastante claro. Aunque su subtítulo, “Estudios sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada”, es modesto, Marcuse sigue conscientemente los pasos de Marx al actualizar el marxismo para adaptarlo al capitalismo de su época.

Los cambios históricos, sostiene, han hecho obsoletas algunas categorías marxistas, pero no todas, sin abolir a los gobernantes o gobernados, a los capitalistas o al proletariado. Dos cambios son clave. Primero, a través de mecanismos y prácticas compensatorias, el capitalismo ha superado las predicciones de Marx de una crisis masiva. Estos mecanismos y prácticas crearon un sistema capaz de entregar los bienes a aquellos en su centro mientras visitaba sus peores terrores en aquellos que vivían en sus márgenes, tanto dentro de la sociedad como en el extranjero. En segundo lugar, en el proceso de esta superación, el proletariado ha dejado de ser una fuerza fundamentalmente de oposición: “La asimilación en las necesidades y aspiraciones, en el nivel de vida, en las actividades de ocio, en la política deriva de una integración en la propia planta, en el proceso material de producción” (Marcuse, 2007, p. 32).

El punto de partida del posmarxismo de Marcuse es estrictamente marxista. El cambio en la conciencia de la clase

trabajadora surge de un cambio en su *ser*. La palabra clave es “integración”: a medida que los trabajadores se integran en el proceso de producción, a medida que se satisfacen sus necesidades materiales más apremiantes, a medida que se integran a la sociedad, esa sociedad deja de experimentar oposición. Se vuelve unidimensional. Marcuse afirma el eclipse del proletariado como la fuente concreta de oposición en el centro del marxismo, así como el desvanecimiento de la trascendencia cultural y religiosa inherente a todas las sociedades anteriores.

Su análisis diverge del proceso de producción y, en esta etapa de la historia capitalista, señala la centralidad de la cultura, de todo el ámbito de la conciencia y el inconsciente: la capacidad cada vez menor de sentir, pensar y articular alternativas, ya sea en la fantasía o en la realidad, a las formas de vida predominantes. Lo que está en juego no es solo la disminuida conciencia de clase del proletariado, su incapacidad para proyectar una forma diferente de sociedad, sino también una incapacidad más amplia para trascender la experiencia diaria en la poesía, la música y la literatura, tal vez incluso en la imaginación y los sueños. El punto de Marcuse es que el inmenso poder productivo del capitalismo avanzado y, ya en 1964, la magia de los medios, crearon una sensación de posibilidad superficialmente más rica pero estrictamente contenida *dentro* del sistema. A esto se une y se fundamenta un profundo sentimiento de resignación sobre las alternativas y una capacidad cada vez menor para pensar críticamente sobre el modo de vida dominante.

La dirección totalitaria de la sociedad unidimensional es totalmente compatible con los derechos civiles, la libertad de prensa y las elecciones libres. En lugar de explotación, Marcuse habla de “dominación” y “represión”. Rara vez se centra únicamente en la clase capitalista en sus discusiones, prefiriendo hablar del “interés en la dominación”. Transmite la sensación de una opresión suave y confortable que ha logrado exorcizar o reprimir sus contradicciones.

¿Es la noción de totalitarismo una exageración? Sin duda, Marcuse está lanzando al “Mundo Libre” su propio epíteto para referirse al enemigo soviético. Pero aquí hay más que una púa especialmente puntiaguda. Al describir las sociedades capitalistas como totalitarias, Marcuse (2007) tiene en mente “la movilización total de todos los medios de comunicación para la defensa de la realidad establecida” (p. 71). Con esto quiere decir que la situación política y militar global de la Guerra Fría reunió a corporaciones y sindicatos para servir a la “seguridad nacional”, reclutó a todas las instituciones culturales desde Hollywood hasta las universidades, marcó los límites del discurso tolerable e inseguro, y generó discursos espontáneos y también mecanismos policiales organizados. Durante un período de prosperidad aparentemente interminable, estabilizado en Occidente por sus estados de guerra y bienestar, los pueblos del mundo industrial avanzado y en avance fueron manipulados para aceptar la amenaza de la destrucción nuclear y se volvieron incapaces de pensar en términos de alternativas.

Sin embargo, según Marcuse, existe una fuente más profunda de la sociedad sin oposición. Una sociedad así es una consecuencia, más fundamentalmente, de “la tecnología como forma de control y dominación social” (Marcuse, 2007, p. 161). Por tecnología tiene en mente la definición de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (2002): la instrumentalización de la naturaleza y de los humanos. Esto se refiere tanto a la opresión humana sobre otros humanos como al proyecto de superar la escasez dominando la naturaleza. Ciertamente, el progreso técnico implica satisfacer las necesidades materiales básicas de la gran mayoría, pero también implica algo más: crear las falsas necesidades que sustentan la sociedad de consumo. La fabricación de falsas necesidades predefine el universo del pensamiento y la experiencia; la tecnología se vuelve así totalitaria. “La racionalidad tecnológica revela su carácter político al convertirse en el gran vehículo de una mejor dominación, creando un universo verdaderamente totalitario en el que la

sociedad y la nación, la mente y el cuerpo se mantienen en un estado de movilización permanente para la defensa de este universo" (Marcuse, 2007, p. 20).

Marcuse subraya que el mundo totalitario está dedicado al "progreso de una productividad que se perpetúa a sí misma sobre la base de la opresión", expandiendo sin cesar la economía de consumo que "entrega los bienes". Al servir a este proyecto, "el universo establecido del lenguaje ordinario tiende a coagularse en un universo totalmente manipulado y adoctrinado" (Marcuse, 2007, p. 238) en el que los placeres del consumo absorben la oposición política. Una lógica alternativa es posible, pero puede surgir "solo en la lucha *contra* la sociedad establecida" (Marcuse, 2007, p. 227).

Muchos de nosotros, los jóvenes radicales, nos sentíamos incapaces de tolerar la situación que Marcuse describió y denunció. La resistencia se convirtió en nuestra necesidad vital. Inspirados por el coraje del movimiento por los derechos civiles, enardecidos por la guerra de Vietnam y alimentados por el vago pero emocionante nuevo sentido de posibilidad que descubrimos entre nosotros, atacamos el liberalismo sofocante de nuestras universidades y de nuestros mayores. Las mujeres entre nosotros cuestionaron nuestro propio sexismo y el de la sociedad.

Aunque Marcuse no exploró las fuentes de posible resistencia a la sociedad unidimensional, pues la exclusión de una resistencia sería uno de los hilos principales de *El hombre unidimensional*, inmediatamente se identificó con el movimiento estudiantil cuando surgió. Y pronto nació el fenómeno Herbert Marcuse. Descrito en un artículo del *New York Times* de 1968 como "el principal símbolo literario de la Nueva Izquierda", también fue su estrella mediática más improbable. Aparecieron más entrevistas y artículos en publicaciones como *Psychology Today* y *Playboy*, y una impresionante variedad de intelectuales destacados que escribían prácticamente en todos los idiomas se sintieron impulsados a comentar sobre él y sus ideas.

La fama fue un resultado extraño para un autor cuyo libro capturó tan oscuramente nuestra alienación. Sin embargo, inspiró, alentó e indignó con su inquietante mezcla de Hegel, Marx y Freud, con su colocación de lo utópico junto a lo sombríamente realista. Marcuse se puso de moda porque su complejo mensaje tenía sentido.

Sin embargo, por muy revelador que sea *El hombre unidimensional*, tiene una fecha: escrito a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, publicado en 1964. Recuerda un mundo de conformidad que hace tiempo que desapareció: los prósperos “años dorados” de la posguerra, la Guerra Fría y la amenaza nuclear, el estado de bienestar y el estado de guerra, la marea alta del movimiento obrero en las sociedades capitalistas avanzadas, la creencia estadounidense y europea en el progreso, la amenaza y la atracción del comunismo. Esta fue la época políticamente pasiva justo antes del movimiento por los derechos civiles y la irrupción en escena del movimiento contra la guerra de Vietnam y la Nueva Izquierda.

Pasó el momento de *El hombre unidimensional*. Al capturar brillantemente ese momento, Marcuse transmitió erróneamente la sensación de que era estable. Pero el comunismo y la Guerra Fría terminaron, acabados por los bloqueos inherentes del Partido-Estado y las claras superioridades económicas y políticas del capitalismo. Resulta que nunca existió una entidad llamada “sociedad industrial avanzada”. Esa sociedad fue siempre el capitalismo, y la otra sociedad industrial, el comunismo, nunca pudo llegar a ser lo suficientemente avanzada, unidimensional o totalitaria para sobrevivir a la competencia.

El estancamiento internacional en el núcleo de *El hombre unidimensional* terminó en 1989, junto con su efecto paralizante en la política, la sociedad y la cultura. El resultado: no más enemigo, no más amenazas nucleares de un momento a otro, no más consenso político bipartidista de la Guerra Fría, no más caza de

brujas, no más armonía impuesta externamente entre trabajo y capital.

La “unidimensionalidad” tampoco previó que los movimientos sociales, que ya comenzaron a principios de la década de 1960, podrían tener un efecto transformador en la sociedad estadounidense plana y gris en la que muchos de nosotros crecimos. Estos movimientos hicieron que todas las sociedades capitalistas fueran más diversas, más racialmente iguales, más tolerantes, multiculturales y feministas; en aspectos clave, más habitables para casi todos. Cuando las mujeres se convierten en directoras ejecutivas de grandes corporaciones, los ritos matrimoniales entre personas del mismo sexo se vuelven comunes, las agencias gubernamentales usan el español y una familia afroamericana ocupa la Casa Blanca, la consigna de nuestros tiempos ya no es “conformidad” sino “libertad individual”. Marcuse no buscó lugares inesperados donde pudieran estallar las contradicciones del sistema. Parecía tener demasiada fe en la dominación y muy poca en la resistencia, demasiado respeto por los gobernantes y muy poco por los gobernados.

Pero si no pudo anticipar estos cambios sociales y políticos, sí se dio cuenta de que dichos cambios se entrelazarían con una expansión caleidoscópica e inmensamente rentable de opciones y formas de expresión. Así, el análisis marcuseano es inmensamente útil para comprender la profusión de tatuajes y pornografía, Internet y teléfonos inteligentes, cafeterías y ferias de arte, camisetas y jeans, sexo oral y divorcio, yoga y viajes al extranjero, Twitter y Facebook, Whole Foods y Trader Joe’s y “tus comentarios” sobre todo lo que hay bajo el sol. Una combinación de movimientos y mercados dio lugar a un espacio más libre, más inclusivo, más interesante y diverso y humana y socialmente más rico de lo que cualquiera de nosotros hubiera imaginado al cerrar las páginas de *El hombre unidimensional*.

Así, por un lado, las expectativas de Marcuse no se cumplieron: nosotros, los sujetos capitalistas, respondimos a las represiones y las posibilidades dentro y alrededor de nosotros de maneras asertivas que nos cambiaron significativamente a nosotros mismos, a los demás y al mundo. Pero, por otro lado, ese mundo también ha sido moldeado por lo que Marcuse entendía como la deslumbrante capacidad del capitalismo para generar y satisfacer nuevas necesidades, para entregar bienes y algo más.

Marcuse sabía que las posibilidades emancipadoras del sistema “se están materializando gradualmente a través de medios e instituciones que anulan su potencial liberador” (Marcuse, 2007, p. 259). Previó la dimensión sexual de esto con su noción de “desublimación represiva”: liberación de impulsos sexuales en formas socialmente toleradas —por ejemplo, a través de los medios de comunicación— que sirven al orden existente, en lugar de desafiarlo. De hecho, el capitalismo coopta no solo el sexo, sino también la modernidad y la tolerancia: para los jóvenes de hoy, el espíritu empresarial tiene algo del mismo prestigio que tenía el activismo político en los días de la Nueva Izquierda. Lejos de amenazar al sistema capitalista, las energías liberadas en la década de 1960 se han convertido en fuentes vitales de su expansión y ganancias, especialmente en los años plagados de crisis desde 1975. Los cambios culturales y sociales en los que participamos no solo no amenazaron al sistema capitalista, sino que lo han acogido felizmente.

Si bien el poder de absorción del capitalismo parece universal, su prosperidad no lo es. Aquí, nuevamente, el análisis de Marcuse muestra cierto desgaste. La realidad actual contrasta marcadamente con su premisa de que el estado de bienestar permanecería estable. La prosperidad general ha terminado y, especialmente en Estados Unidos y Gran Bretaña, la ideología del neoliberalismo ha sido diseñada para reemplazar al estado de bienestar y al estado de guerra. Quienes dirigen el sistema han desechado el pacto social de la Edad de Oro. Totalmente inesperado por Marcuse, hemos estado viviendo un

resurgimiento del conflicto de clases, desde arriba. La desigualdad está aumentando, los movimientos laborales se han reducido y han perdido gran parte de su influencia política, además de que el poder político directo de las corporaciones y los ricos ha aumentado enormemente. Contra las expectativas de Marcuse, no existe un aparato administrativo global que dirija el espectáculo, gran parte de la vida económica se ha entregado a la especulación financiera improductiva, el nivel de vida de la gran mayoría ya no aumenta y los beneficios del aumento de la productividad están siendo totalmente capturados por los propietarios del capital. En su posmarxismo, Marcuse no podría haber previsto la paradoja marxista que estamos viviendo: el capitalismo ha demostrado ser incapaz de crear una “vida cada vez más cómoda” para todos a pesar de su imparable impulso de ganancias y crecimiento.

Sin embargo, y en este sentido el análisis de Marcuse sigue siendo profético, en aspectos clave la sociedad actual es aún más claramente unidimensional que la de hace más de cincuenta años. Las izquierdas socialdemócratas y revolucionarias se han derrumbado en todo el mundo industrial avanzado y en la mayoría de los demás lugares. Hay docenas, cientos, miles de organizaciones y movimientos de oposición que intentan salvar animales, limpiar el medio ambiente, ayudar a los trabajadores, proteger a los niños, apoyar a las mujeres, eliminar los venenos de los alimentos, pero ninguna oposición significativa al sistema en su conjunto y su forma de vida. El capitalismo neoliberal gobierna casi en todas partes a pesar de todos los conflictos aparentes. La crisis financiera y la Gran Recesión produjeron Occupy e *indignados*, pero años después el sistema mundial no ha cambiado, los culpables han escapado al procesamiento y, por extraño que parezca, el Tea Party cobró vida exigiendo más de las mismas políticas que causaron la crisis desde el comienzo. A pesar de la Primavera Árabe, el cambio en Oriente Medio parece atrapado entre el fundamentalismo islamista y la dictadura

militar. La posibilidad de otro mundo está siendo refutada sobre el terreno.

La “sociedad sin oposición” actual se diferencia de la de Marcuse porque carece de una capa administrativa, “el interés en la dominación”, que supervise el conjunto. La economía es el todo. Como ha escrito el difunto filósofo de la Nueva Izquierda André Gorz, el crecimiento económico ilimitado, impulsado por la publicidad, altera fundamentalmente nuestro mundo social: la economía, que alguna vez fue solo un subsistema de la vida social con tareas específicas y necesarias que realizar, “se traga todos los ámbitos de la actividad social”.

Gorz complementa a Marcuse: a medida que el mercado se convierte en el significado y el contenido de todo, a medida que su dinamismo abruma la estabilidad que predijo Marcuse, nuestra “sociedad libre” queda cada vez más envuelta por la implacable producción de falsas necesidades por parte del capital y su cooptación incluso de la oposición genuina. De este modo, la sociedad continúa avanzando por el camino totalitario que Marcuse anticipó hace más de cincuenta años.

Puede ser útil concluir esta reflexión sobre *El hombre unidimensional* más cerca de casa, con una discusión sobre la izquierda actual, especialmente los movimientos Occupy que florecieron brevemente en 2011 y que ahora, en su mayor parte, han desaparecido.

Muchos observadores quedaron impresionados por la negativa de Occupy a hacer demandas políticas concretas y por sus otras formas novedosas de funcionar: acampar en espacios públicos; organizar las docenas de actividades necesarias para sostener una comunidad alternativa; evitar formas tradicionales de liderazgo apoyándose en el horizontalismo, el consenso y el micrófono del pueblo; y celebrar reuniones interminables. Obviamente, un movimiento tan localizado y estructurado no podía durar, y muchos análisis *post mortem*, comprensiblemente, criticaron estas características.

Pero consideremos el contexto más amplio, nuestras sociedades unidimensionales. No existe una oposición significativa en el mundo político, social y mediático; todas las nuevas formas de oposición quedan paralizadas antes de formarse; el cinismo infecta toda la política; incluso imaginar una alternativa parece inútil. En general se considera que el sistema político estadounidense está roto, pero esto ciertamente es intencionado, de modo que el gobierno se ve incapaz de tomar medidas efectivas en cualquier cosa que importe, incluida la creciente desigualdad y el dominio corporativo del proceso político y legislativo.

Entonces, ¿cómo puede formarse la oposición? ¿Cómo responder? Como preguntó Marcuse hacia el final de *El hombre unidimensional*: “¿Cómo pueden los individuos administrados, que han hecho de su mutilación sus propias libertades y satisfacciones?... ¿Liberarse de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible siquiera pensar que se rompa el círculo vicioso?” (Marcuse, 2007, p. 255). Su respuesta, formulada en términos semiapocalípticos, es un rechazo radical del orden existente y la creación de una “nueva sensibilidad”.

Esto significa que las estrategias políticas típicas no llegan a ninguna parte. “Las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional hacen que las formas y medios tradicionales de protesta sean ineficaces, y tal vez incluso peligrosos porque preservan la ilusión de soberanía popular” (Marcuse, 2007, p. 260), escribe Marcuse. Así, desde el punto de vista de *El hombre unidimensional*, la mayoría de los argumentos sobre la estrategia y las estructuras de Occupy pierden el sentido. En lugar de ser reconociblemente político, un nuevo movimiento radical tendría que —todavía tendrá que— dedicarse tanto a crear una sensibilidad diferente y valores diferentes como a una política alternativa efectiva.

Crear un movimiento por una alternativa es una tarea inmensa y multifacética, que Occupy apenas comenzó. Pero Occupy sí

empezó. Intentó crear una alternativa genuina a lo que hoy se considera democracia, reclamar espacios públicos para un uso público, involucrar activamente a sus participantes, encontrar formas de mantenerlos unidos, superar su habituación a roles de dominio y pasividad. Se negó a dar a los medios los fragmentos necesarios y rechazó el “realismo” escorzado del *statu quo*.

Algunos críticos entendieron esto mientras Occupy estaba en marcha; otros no lo hicieron. Uno que no lo hizo fue Shawn Gude, quien escribió en *Jacobin* sobre la “aversión de los Occupy a la política”. Hace la conocida exigencia de lo político: “actuar políticamente significa confrontar el poder, no eludirlo. Significa remodelar las instituciones existentes, no solo construir otras alternativas. Significa involucrarse directa e indirectamente con el Estado, no encubrirse en él”. Compárese la crítica enfocada de Gude con la apreciación más entusiasta de Matt Taibbi en *Rolling Stone*. Taibbi obviamente estaba encantado de que Occupy permitiera:

que las personas mostraran lo cansadas que están no solo de Wall Street, sino de todo. Se trata de un rechazo visceral, apasionado y profundamente arraigado de toda la dirección de nuestra sociedad, una negativa a dar siquiera un paso más hacia el superficial abismo comercial de falsedad, cálculo a corto plazo, idealismo marchito y bancarrota intelectual en que la sociedad de masas estadounidense se ha convertido. Si existe algo parecido a hacer una huelga desde la propia cultura, es esto. Y al tener un alcance tan amplio y una motivación tan elemental, ha pasado por alto para muchos, tanto de derecha como de izquierda.

Lo que Taibbi apreció en Occupy obviamente no es lo que Gude o cualquiera de nosotros llamaríamos una política radical. Está hablando de lo que Marcuse llamó el “Gran Rechazo: la protesta contra lo que es”. Ese era el corazón de Occupy: la esperanza y la experiencia de crear una alternativa, la creación de una nueva generación radical, la inserción de la desigualdad y el poder político de los ricos y las corporaciones en el discurso político. Por supuesto, Gude tiene razón: Occupy se desvaneció

antes de crear formas organizativas duraderas o desarrollar un impacto estratégico. Y, quizás peor aún, desanimó y desilusionó a muchos de sus participantes.

Pero Marcuse nos ayuda a ver que este dilema entre la política práctica y el Gran Rechazo significa algo más amplio. ¿Cómo puede un movimiento romper con este mundo absorbente para exigir y crear uno mejor? ¿Cómo alentar a la gente no simplemente a unirse para crear momentáneamente una alternativa, sino a luchar contra las instituciones dominantes? ¿Y en nombre de qué? *El hombre unidimensional* nos enseña que debemos reducir la velocidad al hacer nuestras evaluaciones: antes de evaluar políticamente a Occupy, y antes de imaginar cómo podrían ser sus futuros resurgimientos, ramificaciones o seguimientos, debemos comprender el alcance de las cuestiones que abordaba y la profundidad de las cuestiones que planteaba. Debemos preguntarnos hasta qué punto la inspiración y las características esenciales de Occupy surgieron de su autocreación en esta sociedad unidimensional en este momento de la historia, lo que nos lleva a preguntarnos, además, si sus debilidades no eran inseparables de sus fortalezas.

En la introducción a *El hombre unidimensional* Marcuse (2007) anuncia que el libro “vacilará entre dos hipótesis contradictorias: (1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener el cambio cualitativo en el futuro previsible; (2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad. No creo que se pueda dar una respuesta clara” (p. xlv). Más de cincuenta años después, después de que la Nueva Izquierda hiciera explotar esa contención, después de que Occupy centrara brevemente su atención en la necesidad de una alternativa, la contradicción persiste. Todavía no podemos dar una respuesta clara.

Referencias

- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford University Press.
- Marcuse, H. (2007). *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. Routledge.

Querido Herbert

Ronald Aronson¹

A Herbert Marcuse

Querido Herbert:

El hecho de que me dirija a ti de esta manera pública me da una oportunidad aterradora y emocionante de llegar a un acuerdo contigo, con tu efecto en mí como maestro, con tus escritos, contigo personalmente. Para mí y algunos amigos, estudiar contigo fue una de las experiencias decisivas de nuestras vidas. Tu pensamiento, personalidad, estilo de enseñanza y escritos fueron abrumadores. Durante esos años en Brandeis, y en muchos sentidos hasta el presente, estábamos asombrados por ti. Primero, tu porte: tan autoconscientemente digno, distante, exigente. Estaba claro que había que ganarse tu aprobación, incluso tu atención, y nosotros, los estudiantes graduados atormentados por el padre, nos convertimos en eruditos entusiastas y discípulos dispuestos.

Nos pusiste en contacto con las figuras centrales del pensamiento occidental: Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Marx. No aprendimos la construcción de sistemas desde el exterior, sino que aprendimos cómo rastrear los impulsos

¹ Este texto se publicó con el título "Dear Herbert" en: Fischer, G. (Ed.). *The Revival of American Socialism. Selected Papers of the Socialist Scholars Conference*. Oxford University Press, 1971, pp. 257-280 (N. de los T.)

que animan el pensamiento de cada hombre que estudiamos. Esto lo aprendimos, sentimos, de alguien que vive dentro de ese movimiento de ideas, no un académico sino alguien de *esa* tradición. De esa tradición y sin embargo revolucionario; nos ayudaste a tomar nuestra posición en el pensamiento occidental y seguir siendo marxistas, a leer a Platón con calidez y comprensión, así como a criticarlo en términos sociohistóricos. Mostraste que el dilema era falso: marxismo o cultura occidental. La poesía y la pintura, el psicoanálisis y la estética llamados “burgueses” son relevantes, incluso centrales, para el pensamiento revolucionario. Tus escritos sobre arte señalan esto: nadie que yo conozca es tan capaz de apreciar lo que está pasando en el arte moderno, lo que *significa*.

Recuerdo esas clases sobre el *Menón* de Platón y la *Crítica de la razón pura* de Kant, nos preparamos mucho, leímos el material dos o tres veces, nos negamos a perder ni una sola clase, vinimos expectantes, trajimos a nuestros amigos y parejas. Algo estaba pasando en las clases de Marcuse. Todos lo intuíamos, estábamos aprendiendo a leer, a pensar. Sobre todo enfatizaste la idea de razón: la capacidad del pensamiento para comprender la realidad social existente, para criticarla, para proyectar alternativas. Todo esto significó trabajo disciplinado, maestría, conocimiento en aras de cambiar el mundo.

Nos has introducido a una perspectiva nueva y revolucionaria, que dio sentido a nuestras vidas y nos ayudó a encontrar nuestro camino como radicales. En tus cursos de teoría social y política y teoría marxista y en tus escritos nos presentaste una forma coherente de ver la historia y el papel de la teoría: cómo pensar la historia, cómo pensar el pensamiento. La sociedad capitalista se hizo evidente como una forma de sociedad de clases: la cuestión central pasó a ser la de la dominación. Y nos ofreciste una forma de dejar clara la crisis actual: la

dominación sobre la naturaleza alcanza su fin, el dominio completo, mientras que la dominación sobre el hombre se continúa más allá de toda justificación histórica, utilizando todas las nuevas capacidades. Quizás por encima de todo, nos diste el mensaje de liberación, en *Eros y civilización*, una nueva realidad, organizada según diferentes principios, realizando nuestros sueños más profundos, rompiendo con la tendencia de cualquier sociedad pasada o presente.

Nunca fuiste humilde y por eso te agradezco. Insistes en que la realidad se *puede* comprender, que hay un solo punto decisivo, la liberación, que el pensamiento dialéctico es una forma válida de abordar el mundo. Y te negaste a someterte a la autoridad de la doctrina: has luchado, más que nadie, por comprender la situación actual en sus propios términos, sin simplemente volver a imponerle viejas categorías, para dejar que el pensamiento se mueva con la historia, libre e imaginativamente.

Con razón nos sentimos dominados por ti. No es de extrañar que discutiéramos después de cada clase sobre lo que querías decir, que leyéramos y discutiéramos tus libros tan pronto como salieran a la luz, que los citáramos uno contra el otro, que hiciéramos de la pregunta “¿Qué pensaría Marcuse?” nuestro principal principio intelectual. Pienso en esos días bajo tu tutela tristemente, cálidamente, mucho menos segura ahora que es tiempo de ubicar los límites así como el valor de tu impacto en mí. Inseguro porque mientras escribo esto no estoy meramente llevándome al nivel de mi maestro, a la igualdad; estoy reabriendo el campo intelectual para mí y para los que son como yo, ubicando nuestro trabajo deletreando los límites del tuyo.

Reapertura: salir a la luz nuevamente. Sí. durante mucho tiempo se sintió cerrado, mi mundo de pensamiento radical. ¿Por qué? Has dicho que es tarea y

deber del intelectual “recordar y preservar las posibilidades históricas que parecen haberse convertido en posibilidades utópicas... es su tarea romper la concreción de la opresión para abrir el espacio mental en el que esta sociedad pueda ser reconocida como lo que es y hace” (Marcuse, 1965, pp. 81-82). Tomemos *El hombre unidimensional*, que describe los universos cerrados del discurso, la política, la filosofía, la ciencia y los conceptos académicos. Transmite una sensación de asfixia, de totalitarismo en el trabajo en todas partes. Como tal, es un paso importante en nuestra salida de ese universo cerrado. Al nombrarlo, al ayudarnos a tomar conciencia de él, al transmitir su poder abrumador, nos ayudó a definirnos en oposición a él: oposición total. Deprime, al borde de la desesperación, el análisis casi totalmente negativo me ayudó a mí y al movimiento a encontrarnos en una sociedad que se integra y se alimenta de formas convencionales de oposición. Pero tu pensamiento y enseñanza solo podrían llevarnos hasta cierto punto. Seguros en nuestra capacidad de pensar, comenzamos a ver sus limitaciones para nuestras propias vidas y los problemas históricos que enfrentamos.

Quiero hablar de tu tono: es abstracto y remoto. Queda un enorme abismo entre tus escritos y mi experiencia. *Nuestra* experiencia: la primera generación de la Nueva Izquierda. Pero, extraño decirlo, esta debilidad es también tu fuerza. Los aspectos “buenos” de tu escritura no se pueden rescatar tirando los “malos” por la borda. Deletrear esto es ubicar el lugar histórico y los límites de tu pensamiento y experiencia. Para definir las nuevas perspectivas y tareas abiertas para aquellos de nosotros lo suficientemente jóvenes como para nacer y ser moldeados por la América de la posguerra. El poder de tus escritos va de la mano con tu debilidad. Esto se puede ver claramente en los párrafos iniciales de *El hombre unidimensional*:

¿La amenaza de una catástrofe atómica que puede borrar a la raza humana no sirve también para proteger a las mismas fuerzas que perpetúan este peligro? Los esfuerzos para prevenir tal catástrofe encubren la búsqueda de sus causas potenciales en la sociedad industrial contemporánea. Estas causas permanecen sin ser identificadas, expuestas y atacadas por el público, porque retroceden ante la amenaza exterior manifiesta: del Oeste para el Este, del Este para el Oeste. Igualmente obvia es la necesidad de estar preparado para vivir al borde del abismo, para afrontar el reto. Nos sometemos a la producción pacífica de los medios de destrucción, al perfeccionamiento del despilfarro, al hecho de estar educados para una defensa que deforma a los defensores y aquello que defienden.

Si intentamos relacionar las causas del peligro con la manera en que la sociedad está organizada y organiza a sus miembros, nos vemos obligados a enfrentarnos inmediatamente con el hecho de que la sociedad industrial avanzada es cada vez más rica, grande y mejor conforme perpetúa el peligro. La estructura de defensa hace la vida más fácil para un mayor número de gente y extiende el dominio del hombre sobre la naturaleza. Bajo estas circunstancias, nuestros medios de comunicación de masas tienen pocas dificultades para vender los intereses particulares como si fueran los de todos los hombres sensibles. Las necesidades políticas de la sociedad se convierten en necesidades y aspiraciones individuales, su satisfacción promueve los negocios y el bienestar general, y la totalidad parece tener el aspecto mismo de la Razón.

Y sin embargo, esta sociedad es irracional como totalidad. Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas, su paz se mantiene mediante la constante amenaza de guerra, su crecimiento depende de la represión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, nacional e internacional. Esta represión, tan diferente de la que caracterizó las etapas anteriores y

menos desarrolladas de nuestra sociedad, funciona hoy no desde una posición de inmadurez natural y técnica, sino más bien desde una posición de fuerza. Las capacidades (intelectuales y materiales) de la sociedad contemporánea son inmensamente mayores que nunca; lo que significa que la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es inmensamente mayor que nunca. Nuestra sociedad se caracteriza antes por la conquista de las fuerzas sociales centrífugas por la tecnología que por el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida cada vez más alto (Marcuse, 1964, pp. ix-x).

En muchos sentidos, esa declaración no podría ser mejor. La conexión inseparable y fatalmente irónica se traza claramente entre la riqueza y el bienestar de la sociedad y su necesidad de mutilarnos y posiblemente destruirnos a todos. Estamos hechos para verla como una totalidad, cuyo bien nace de su mal y viceversa. Estos pasajes exigen que pensemos dialécticamente, que nos unamos en lugar de separarnos, que nos neguemos a aceptar la lógica de las ciencias sociales y separemos las perspectivas de los problemas. El pasaje es rico en ironía, uniendo términos y conceptos separados por los medios de comunicación; perfección *y* desperdicio, productividad *y* destrucción, crecimiento *y* represión, paz *y* guerra, capacidades *y* dominio.

Al mismo tiempo que nos obligas a pensar en términos generales, somos sacados de la inmersión en los detalles inmediatos y aparentemente autojustificadores de nuestra experiencia cotidiana. El lenguaje general nos aleja de esa experiencia, nos da la perspectiva que necesitamos para ser críticos. Los términos cargados que obstruyen y atrapan el pensamiento, como el comunismo y el capitalismo, son reemplazados por Oriente y Occidente, las diversas clases dominantes se convierten en "las fuerzas", sus intereses de clase se convierten en "intereses particulares".

Inmediatamente somos elevados más allá de los debates ideológicos encerrados en sí mismos del centro y la izquierda estadounidenses y obligados a pensar de nuevo. Los términos generales, rompiendo siempre que sea posible con formulaciones cargadas convencionales, recuperan los usos actuales para un efecto irónico: “vivir al límite”, “enfrentar el desafío”, “todos los hombres sensatos” se yuxtaponen con frases que exponen cuán cargadas están: “los negocios y el bien común”. Más aún, formulaciones generales tales como “sociedad industrial avanzada” y “sociedad industrial contemporánea” nos colocan muy por encima de los acontecimientos, viendo la historia misma, viendo la sociedad contemporánea como lo que es, la etapa actual de desarrollo. Por lo tanto, sugieres que hoy vivimos bajo un *tipo diferente* de represión al de etapas anteriores. Te niegas a dejar que la lucha entre el socialismo y el capitalismo defina los límites de la historia; es un proceso más largo, que se remonta al menos a los comienzos de la civilización occidental, cuyas líneas futuras aún están por construirse.

Tu terminología es, con razón, incómoda de leer. Es abierta, escurridiza, irreparable. Y abstracción de abstracciones, el capitalismo occidental y la Unión Soviética, cada uno se convierte en “el todo”. Hablas de “nuestra sociedad” en lugar de hablar de capitalismo occidental. Tiene “capacidades”, ¿cuáles son? “Domina” —específicamente, ¿qué significa esto?— a través de una “eficiencia” nunca claramente definida y un nivel de vida en ascenso. ¿Cómo? No con “material de guerra” sino con “los medios de destrucción”. ¿Y cuáles son esas “causas” a las que se alude pero nunca se articulan con la —todavía tan general— “catástrofe atómica”? Agravantes de leer, estas formulaciones hacen lo que pretendes: reabren el significado, crean el espacio para el pensamiento al destruir nuestro sentido de que todo está establecido y

definido. El alto nivel de generalidad acusa tanto al socialismo como al capitalismo: términos polares y evidentes dan paso a una búsqueda de significado, una suspensión de nuestras respuestas típicas y completamente adoctrinadas.

La Razón, la Tecnología y el Terror —todo en mayúsculas— aparecen casi como asuntos semiautónomos. Más distancia. Mire esta formulación: “el todo parece ser la encarnación misma de la Razón”: el lenguaje de la filosofía crea la mayor distancia posible. Se sugieren dos reinos separados: el otro Mundo de la Razón y nuestro mundo aparentemente racional pero falso. Estándares para juzgar este mundo están así implícitos, normas extraídas de esa segunda dimensión, cuyo significado se mantiene abierto, ya que en sí mismo solo se sugiere, nunca se explica, nos aparta del mundo de nuestra experiencia inmediata para verlo mejor, al tiempo que sugiere patrones para evaluarlo. Verdaderamente logras justo lo que te propusiste, romper “la concreción de la opresión para abrir el espacio mental en el que esta sociedad pueda ser reconocida como lo que es y hace”. Cualquiera que lo lea y lo tome en serio, tarde o temprano se encontrará involucrado en uno de los actos más liberadores de todos: pensar.

¿Cuántos de nosotros hemos tenido la experiencia de descubrir el mundo a través de *El hombre unidimensional*? Pero los mismos párrafos, las mismas formulaciones, las mismas palabras, sofocan y adormecen. La distancia y la generalidad que aumentan nuestra capacidad crítica en un sentido la destruyen en otro porque nos salvaguardan de nuestra propia experiencia. Sí, nuestra razón es liberada por su método y tono, atraída y forzada hacia las mansiones de la teoría crítica, un logro asombroso. Pero el resto de nosotros, nuestras esperanzas, vidas y miedos, nos quedamos atrás.

El tono de lejanía que libera también ahoga. Me siento un poco perdido después de leer el pasaje introductorio de *El hombre unidimensional* y completar el libro apenas mejora la condición. Estoy inquieto por volver al mundo, por poner los pies en la tierra de ejemplos duros y claros. El tuyo es un viaje que puedo emprender solo con mi intelecto, no con mi imaginación, mis sentimientos, mis agallas.

Esa cualidad remota de gran parte de tu escritura está presente en el pasaje que acabo de citar. Razón, Terror, Tecnología en mayúsculas: ¿qué son estas entidades autosuficientes y automotrices? En otros lugares pones Eros, Ser, Belleza, Ego, El Gran Rechazo, Naturaleza en mayúsculas. ¿Estamos de vuelta con Platón, esbozando un mundo mejor y más real pero negando este en el que vivimos? Francamente, me siento inferior a un mundo así, al nivel de cultura que parece ser necesario para ser admitido en él. Después de leer tu justificación de la intolerancia, algunos radicales hablan de “Marcuse el elitista”. Y este problema no se soluciona con tu negativa a traducir pasajes del francés y el alemán, ni con tu uso despreocupado de términos del latín y el griego. *Oeuvre y technics, Schein y Lebenswelt*: un nuevo vocabulario, tomado de la alta cultura de la civilización occidental y que apunta hacia ella: remota e intimidante.

La alta cultura se convierte realmente en un reino aparte: hablas de “el vocabulario literario estándar”, “la teoría marxista clásica”. Hablas de la teoría crítica como si fuera y se moviera: “elabora conceptos”, “sigue insistiendo en que la necesidad del cambio cualitativo” es grande, la lógica dialéctica “insiste en que los esclavos deben ser libres para su liberación”.

A medida que avanzas hacia niveles más y más altos de generalidad, los lazos con nuestra experiencia se aflojan y

luego se sueltan. No experimento “intereses particulares”, sino formas muy definidas de opresión. Términos como “dominación” y “represión” y “pacificación de la existencia” y “capacidades intelectuales y materiales” son tan amplios que casi se vacían de contenido concreto. ¡Cuántas personas te leen sin entender, desarrollando solo un vago sentido de lo que está mal! ¿Cuántos intelectuales bien leídos y reflexivos pueden presentar los principales argumentos de *El hombre unidimensional* o *Razón y revolución*? Su propia culpa, dirás. No estoy de acuerdo. Tales formulaciones no se centran ni iluminan nuestra propia experiencia ni apuntan hacia la experiencia social concreta necesaria para captar su significado.

El pasaje al que me referí parece tan pesado, tan mortalmente serio. Al retratar una realidad social encerrada, en sí misma tiene una sensación de encierro. Carece por completo de humor. Atrás quedó la capacidad de Marx para burlarse, para jugar. Las mejores frases son sombríamente irónicas: “Nos sometemos a la producción pacífica de desechos, a ser educados para una defensa que deforma a los defensores y a lo que defienden”. Los opuestos se juntan, pero sin la satisfacción que muestra un Marx por haber atrapado a la burguesía con los pantalones abajo, sin el filo mordaz, la pasión por exponer que uno encuentra tan a menudo en Lenin, digamos, o Trotsky. Sentimiento, sí, pero a medida que desaparecen el juego y el placer, también desaparece la ira apasionada. “El juego ha terminado”, parece decir el pasaje, y su tono triste y deprimido. Los opuestos están unidos, encerrados juntos. Ellos están en todas partes: “no esperes a que te persigan para esconderte”. La dialéctica se dibuja en un círculo, del que no hay salida, ya que todo se convierte en su contrario. Promueves un cierto estilo de pensamiento triste, que muchos dentro y fuera del movimiento han absorbido: “la

protesta solo fortalece el orden establecido al mostrar que es posible. ¿Por qué tantos que te leen dicen esto?

Tu escritura deja nuestra experiencia: aquí está la fuente de lo que excita y de lo que asfixia. Creo que puedo aclarar esto con un poco de especulación sobre la función histórica de su escritura, la experiencia de la que surge y en qué se diferencia de la nuestra. ¿Por qué dejar la experiencia? Las apelaciones al espíritu germánico, la influencia de Hegel, el ambiente académico, son tantas tonterías. Mira el carácter de esa experiencia: la tuya, la experiencia del desastre en Occidente en los cincuenta años entre el comienzo de la Primera Guerra Mundial y mediados de los sesenta. Todo el mundo conoce los hechos. Los trabajadores se apoyaron y se sacrificaron en guerras tan evidentemente en contra de sus propios intereses reales. Las revoluciones socialistas fracasaron. A medida que se desarrollaba la Unión Soviética, la promesa de liberación del socialismo se marchitó. Luego vino el fascismo, acabando con la oposición radical y luego con toda oposición, y el fascismo parecía evidentemente popular: guerra, barbarie, genocidio y todo eso. Ya es bastante deprimente para mí pensar en: ¿cómo debe haber sido vivirlo como partidario de una causa perdida, como víctima potencial?

Y por un momento, la enorme nube que se dibujaba sobre Occidente pareció disiparse: la guerra había terminado, el fascismo había muerto. Pero la oportunidad de la revolución en Francia e Italia pasó. El capitalismo democrático estadounidense se convirtió en la forma más completa y efectiva de totalitarismo. La oposición cedió, comenzó la Guerra Fría. Pronto, el capitalismo monopolista se extendió por todas partes: alrededor del mundo, en las esperanzas y temores, deseos y necesidades de la gente. El triunfo completo y sistemático del principio del materialismo histórico: el pensamiento, la imaginación,

el sentimiento, el deseo fueron totalmente absorbidos por la sociedad, la aceptaron y cantaron sus alabanzas. ¡La gente realmente quiere el estilo de vida estadounidense agresivo, lleno de culpa y obsesionado con las cosas! Todo esto hecho “a la manera estadounidense”, sin agencias de control, preservando al mismo tiempo el sentimiento de libertad, las libertades civiles, el derecho al voto.

¿Qué salió entonces de este medio siglo de catástrofe? El fin de la oposición, el inicio de una nueva forma de totalitarismo. Parece como si vieras el mundo de cerca. ¿Cómo respondiste a estos eventos? ¿Cómo podría responder cualquier intelectual revolucionario? Primero, retirándose al pensamiento, donde las *ideas* de cambio, de liberación, del socialismo se pueden conservar intactas para esperar y aguardar la reapertura de la oposición. El movimiento socialista, la oportunidad de liberación pareció colapsar temporalmente en los años treinta: la idea teórica de liberación tenía que ser validada y mantenida viva. Pero a medida que se extendió el totalitarismo occidental, a medida que el capitalismo estadounidense llegó a explotar y organizar todas las áreas imaginables y a medida que las alternativas e incluso las críticas se vincularon con el Enemigo comunista, tu refugio, el reino mismo de las ideas, fue atacado. No solo la *idea* de socialismo o liberación, sino la validez de *cualquier idea* que apunte más allá de nuestra experiencia inmediata. El socialismo en sí ya no era el problema. El problema era la capacidad misma de la mente para *pensar* en el socialismo. ¿Tu respuesta? La metateoría, la necesidad de validar el derecho a existir de la teoría, la necesidad de atacar una ideología encerrada en sí misma y que se valida a sí misma en todos los planos de la experiencia. De ahí la extraña formulación que cité antes de “La tolerancia represiva”: que el intelectual debe “recordar” y “preservar” las posibilidades, que debe reabrir “el espacio mental” en el

que podemos reconocer a esta sociedad. Una defensa de última hora frente a probabilidades abrumadoras: preservar la fuerza de la dialéctica hegeliana, preservar el pensamiento negativo, preservar el vigoroso carácter profundo de la teoría freudiana, preservar la imagen de la liberación, preservar la segunda dimensión, el pensamiento mismo, preservar los impulsos originales de la teoría marxista frente a las distorsiones soviéticas.

No es de extrañar que tus escritos parezcan tan pesados: ¿era todavía posible sentir confianza y, por lo tanto, ligereza e ingenio, mientras la oposición al capitalismo se secaba y parecía imposible? No es de extrañar que transmitas una sensación de que *ellos* se acerquen por todas partes, de paranoia y futilidad: todas las batallas increíblemente sangrientas de los últimos cincuenta años parecieron solo fortalecer el capitalismo y profundizar su aterrador y aparentemente inquebrantable dominio sobre las personas. No es de extrañar que no parezcas deleitarte en exponer el sistema y sus Amos: Marx podía sentir con razón que estaba haciendo nuevas revelaciones que no podían evitar conducir al cambio social, mientras que hoy los hechos son evidentes pero en todas partes son negados por un pueblo desconcertado. No es de extrañar que parezcas obsesionado con la cultura, la ideología, la conciencia: ¿de qué se trata este valiente nuevo mundo sino de la falsificación masiva de la experiencia de las personas, de ver un mundo opresivo como libre?

Y no es de extrañar que tus escritos suenen tan remotos, tan abstractos: si la experiencia parece estar bien, si se justifica así por sí misma, debemos elevar el pensamiento muy por encima de ella para poder criticar. Si se representa un mundo totalitario en nuestro pensamiento cerrado y acrítico, un lenguaje auténtico debe parecer desconocido y frágil. Si en todas partes a nuestro alrededor el mundo es falsamente conocido y falsamente cómodo y

autovalidante, debemos hacernos sentir incómodos, ver las palabras como extrañas y sugerentes de posibilidades insospechadas.

Marx no necesitaba ser remoto. El pensamiento crítico podría simplemente seguir y presentar la experiencia, en una forma clara y comprensible. Esto es lo que hace Marx en sus historias, esto es lo que hace en *El Capital*. El capitalismo del siglo XIX proporcionó sus propios estándares internos y universalmente aceptados para criticarlo: igualdad, libertad, propiedad, interés propio. El marxismo podría ser una crítica inmanente, una crítica de la experiencia en términos de sus propios reclamos, porque simplemente rastrea el desarrollo interno de los hechos y muestra cómo el capitalismo niega cada uno de sus reclamos básicos. La crítica puede sumergirse en la experiencia social cuando esa experiencia se contradice y así se critica a sí misma. Y esto sucedió más claramente cuando se desarrolló un movimiento cuya propia vida fue la acusación más completa de la sociedad, una vida en la que se negaron todas las promesas burguesas.

Pero esto ha cambiado, uno de los temas clave de tus escritos. La experiencia ha dejado de ser crítica consigo misma. Lo que significa que, en general, la sociedad cumple sus promesas, cumple con sus reclamos. El estilo de vida americano: un nivel de vida en constante aumento para casi todos sin renunciar a nuestras libertades abstractas y formales. Dado que “entrega los bienes” a un pueblo que solo quiere bienes y más, el capitalismo avanzado minimiza la distancia entre las necesidades y las satisfacciones de las personas. En la escala política y social, esto significa que la clase trabajadora ha llegado a aceptar y defender el capitalismo. A juzgar por sus propios estándares, la sociedad parece estar bien, aunque aún le quedan algunos problemas. Es esta situación, argumentas, la que hace imposible una crítica inmanente. Cuando solo

los *outsiders* coloniales o la minoría negra son la negación viviente del capitalismo estadounidense, ¿de dónde podemos sacar nuestros estándares para juzgarlo? La descripción detallada de los hechos ya no es una crítica fundamental: es en su mayoría afirmativa. ¿Cuál es nuestra base para la crítica si a pocas personas realmente les importa el desperdicio o una política de guerra, si la productividad es el objetivo social, si la buena vida se experimenta directamente como lo que la sociedad produce?

El pensamiento crítico debe abandonar la experiencia si la experiencia deja de ser autocrítica, autocontradictoria. Los estándares deben encontrarse fuera de los propios criterios de la sociedad. Debemos pasar, como dices, al pensamiento abstracto, especulativo: “de la crítica de la economía política a la filosofía”. La crítica radical ya no se sostiene con una clase dentro del sistema, se lleva a cabo desde afuera: una crítica trascendente. La teoría crítica debe divorciarse de la experiencia, alejarse de ella, proporcionar estándares a la experiencia, justificar esos estándares. De ahí el tono de otro mundo, de ahí mi sensación de que tu análisis es externo. Y de ahí tu necesidad de volver a las regiones más remotas del pensamiento especulativo para remodelar las propias herramientas y conceptos de la crítica. El pensamiento debe restaurar la distancia crítica perdida en la experiencia diaria. Remota, sí, pero por una razón de vida o muerte.

Aun así, ¡he criticado tu escritura! ¿Cómo puedo hacer eso y, sin embargo, rendirte un homenaje tan cálido? Cuando te critico por dejar la experiencia, estoy dando a entender que el pensamiento crítico puede hacer lo contrario hoy. No es que te equivocaras al hacerlo como lo hiciste, sino que nos equivocamos al seguirte. Estamos en una situación histórica diferente: nuestros escritos responden a una experiencia diferente, tienen demandas

diferentes incorporadas, deben ser diferentes en forma y contenido. Es completamente diferente nacer y crecer en una sociedad totalitaria que ver y luchar contra su nacimiento. Es una experiencia completamente diferente crecer en una sociedad sin oposición que ser parte de una oposición a punto de ganar la mayor victoria de la historia, verla perder y luego verla colapsar por completo.

¿Cuál es la diferencia? Así como comienzas desde el nivel más general, me gustaría invertir eso y comenzar desde el más específico. Así como escribes metateoría en el lenguaje de Hegel y la alta cultura, me gustaría invertir eso y hablar de mi propia experiencia en el lenguaje de esa experiencia. Soy plenamente consciente de las implicaciones teóricas de este esfuerzo: viviendo en una cultura totalitaria, ¿puedo captar mi experiencia desde adentro? ¿A partir de mi experiencia puedo entender América?

El hecho clave de crecer en la América de la posguerra fue mi necesidad de rechazar a Estados Unidos. Necesitaba romper, decir y actuar No, irme. ¿Por qué? De alguna manera me había subido a esta máquina en movimiento, me había convertido en la máquina, actuando en nombre de un enorme poder que ni siquiera podía comenzar a comprender. Seguir su ímpetu y el mío me llevó a la "buena vida", cuyos detalles ya conocía de forma instintiva: el trabajo profesional, el matrimonio, la joven pareja que luchaba por instalarse, los viajes de vacaciones, un niño maravilloso, una pequeña casa en un principio, luego vivir mejor, ganar más dinero. Mis propios pasos me llevaron de forma natural al estilo de vida estadounidense completo, una vida en la que podía lucir bien para otras personas y un hola de sonrisa y comprar y "vivir cada vez mejor". Phyllis y yo lo llamamos "todo". En algún lugar interior sabía qué actitudes y sentimientos se requerían para entrar en esta buena vida: desesperación,

aburrimiento, el impulso incesante de seguir adelante, ser “realista” poniendo las demandas de la sociedad primero y las mías en segundo lugar, renunciar a la felicidad, mentir sobre el dolor.

Y una capa más profunda, ahora lo sé, fue la base emocional de todo esto: sentirse inferior. O mejor, odiándome a mí mismo. ¿Qué tiene que ver este hecho psicológico con los hechos sociales de los que hablo? Todo. Odiarme a mí mismo significaba odiar todos aquellos sentimientos, necesidades, reacciones que eran verdaderamente mías, que no estaban socialmente aprobadas de antemano: como la debilidad, el miedo, el dolor, la ira, la sexualidad, la dependencia, el amar y la necesidad de ser amado. Pero tales impulsos eran *míos*, y que me enseñaran a odiarlos desde la infancia significaba desconocer todas estas dimensiones de mí mismo, fingiendo que no existían, rechazándolas. Empujándome hacia atrás. Y en este vacío, creado en última instancia por Estados Unidos, ahora lo sé, creció un nuevo yo, también creado en última instancia por Estados Unidos.

Recuerdo cómo pensé en el rendimiento como la forma de obtener falsamente lo que realmente necesitaba. Ya infeliz, había aprendido a llamar la atención siendo un chico malo en la escuela y en casa: metiéndome en problemas, destruyendo cosas, gritando e interrumpiendo, hasta que una ingeniosa maestra de quinto grado me puso en lo que ella llamó “aislamiento”, separándome de los demás niños y niñas y privándome de atención por mis fechorías. Me dejó sin otra cosa que hacer que sacar buenas notas, y así lo hice. Buen estudiante, dejé de ser alborotador: la transformación fue completa. El niño infeliz y enojado se convirtió en un artista agradable y cortés.

Escapando así de mis necesidades y sentimientos reales, desarrollé un impulso implacable para mantenerme en movimiento, para evitar que yo, ahora detestable, me alcanzara. Negándome a mí mismo, dejé de transferir mi centro de gravedad, mi lugar de autodefinición al mundo exterior. Y esta abnegación significaba aceptar la inferioridad como mi estado básico. Al odiar mis propios impulsos, me dispuse a aceptar los impulsos sustitutos ofrecidos por padres y maestros: todos los *deberías* conscientes e inconscientes. Con el ceño fruncido y desconfiando de cada uno de mis impulsos, desarrollé un impulso frenético para ganarme las sonrisas de otras personas, las autoridades. Ya que claramente *no sabía* quién era y qué quería. *Tendrían* que decírmelo. Y, por supuesto, me lo habían estado diciendo desde la más tierna infancia, tanto que cuando terminé la universidad ya los había atraído hacia mí. Ya era “realista” en ese sentido más profundo. Un estudiante sobresaliente, un buen tipo, alguien que odiaba hacer escenas: estaba bien preparado para aceptar el estilo de vida estadounidense, basado en el esfuerzo, la aprobación de los demás y adquiriendo cosas de fuera, lo que América ofrecía expresaba y compensaba mi miseria.

Pero en un momento de revelación, después de hablar con un vendedor que una vez había querido ser actor pero dijo “bueno, simplemente no puedes vivir tus sueños”. Dije: “Haré lo que *me* ordene”. Eso fue tan vago, ¿quién sabía qué quería *yo*? Pero el “todo” era tan asfixiante, tan conocido de antemano.

¿Podría aceptar una parte, solo lo que tenía que hacer – un trabajo, vivir en un barrio desolado o comprarme un coche nuevo – y evitar el resto? No, no, no: se *sentía* como un todo. Se me dio una *forma de vida*, no materiales separados a partir de los cuales yo construiría *mi* vida. O

tenía que quedarme en la máquina y vivir esa vida o saltar por completo.

Así que saltamos de la máquina, detuvimos la parte de nosotros mismos que la quería. Tuvimos que escapar y hacer nuestra propia vida. *Lo nuestro*, eso fue lo que se sofocó, nuestras propias ideas, nuestro propio ritmo, nuestro propio amor, nuestra propia ropa, nuestra propia charla, nuestro propio sexo, nuestro propio dolor, nuestra propia alegría.

¿Podríamos viajar a diferentes partes de América y encontrar el suelo donde crecería? Pero fuera del paisaje natural, todo Estados Unidos era muy parecido: cómo se ve la gente, qué piensa, qué quiere y odia, qué hace. Así que buscamos un remanso remoto donde las cosas aún no eran tan modernas. Enseñando en una escuela de campo, vivimos uno de nuestros sueños, partiendo, viviendo nuestra propia vida, escapando, volviendo hacia el pasado, las viejas buenas costumbres, los hábitos humanos, las personas auténticas. Mientras conducía el autobús escolar por las colinas y a lo largo del río hasta la escuela de dos salones, nuestros estudiantes hablaron sobre los programas de televisión de la noche anterior. Aun así, había una vida de campo real. Parte de ella excluía a todos los transeúntes: los nativos rara vez se hacían amigos de los maestros de escuela, forasteros de la ciudad. Pero nosotros también podríamos vivir entre árboles y colinas, con un sentido de la naturaleza, el tiempo y el espacio, podríamos caminar lentamente. Pero, ¿cuánto tiempo estábamos dispuestos a estar solos? Lentamente amaneció que la América que amenazaba con asfixiarnos era también el único mundo real. Nos atrajo. Incluso odiándola, difícilmente podríamos vivir toda nuestra vida fuera de ella y seguir sintiéndonos reales. Y aunque pudiéramos, la culpa y el autodesprecio traían tensión a los relajados paseos junto al río. Quería actuar, lucir bien,

hacerme un nombre. No podía simplemente sentarme a disfrutar. Incluso aquí me sentí impulsado. ¿Cómo liberarme de América dentro de mí?

En primer lugar dejé de mirar fuera de mí, dejé de viajar. Mientras buscaba alrededor. Llevaba dentro de mí todas las actitudes adecuadas para convertirme en un éxito envidiado, un proveedor responsable, un vacacionista sin sentido. Yo era un principio vivo de actuación. Nunca estaba satisfecho, siempre esforzándome. ¿Cómo podría alejarme de eso? Solo cambiándome a mí mismo.

Mi personalidad y el estilo de vida estadounidense encajan tan fácilmente, como por diseño. Para liberarme de Estados Unidos fuera de mí, primero tenía que liberarme de Estados Unidos dentro de mí. ¿Cómo dejar de actuar? Rompe el odio a ti mismo, la culpa, la obsesión por las metas, la necesidad de cosas, el impulso de seguir adelante, las ganas de quedar bien. Psicoterapia, sí. Aprender a sentirme bien conmigo mismo, a aceptar y vivir mis deseos y reacciones e impulsos. Y en el proceso descubrí que mi yo odiado no era culpa mía sino finalmente de la sociedad, que este individuo único y aislado era en realidad un ser profundamente social e histórico. Y que liberarse para vivir humanamente ahora significaba atacar a los Estados Unidos que me habían hecho apto solo para vivir inhumanamente.

¡Qué salto acabo de dar! Relato de una búsqueda de vida que no menciona ni una vez la política, y de pronto proclamo la necesidad de la revolución. ¿Por qué? La revelación estrictamente personal insinúa: contiene la estructura de experiencia de esta peculiar sociedad totalitaria.

Una forma de vida y solo una. *La buena vida, adelante.* ¿No hay otras opciones legítimas? Parece que no: los únicos otros patrones importantes parecían ser restos del

pasado. No quiero detallar los males de una vida girando en torno a la televisión, progresando, los suburbios, "bien, cómo estás" y los centros comerciales: los liberales pueden hacerlo bastante bien. Lo que sofocaba era que solo había *una* vida a la que moverse: una forma de vida única y coherente, definida en prácticamente todas sus acciones, actitudes y gestos. No abierto sino cerrado, no sujeto a *mi* actividad sino prefabricado, no esperando ser moldeado *por* mí sino dado *a* mí, no brotando de mi espontaneidad o deliberación racional sino imponiéndose, dentro y fuera de mí, no creciendo desde mi necesidades pero ya ahí, decidiendo cuáles serían. El estilo de vida estadounidense: establecido, listo y esperando, y simplemente necesitamos ser realistas para caer en "toda la parte". Si comenzamos por odiarnos a nosotros mismos, sintiéndonos culpables, motivados, inferiores, obsesionados con la aprobación, entonces es fácil vivir la vida del sistema como propia: ya estamos fuera de nosotros mismos, ya ávidos de que nos den una vida, ya respetuosos de las autoridades, ya implacables con nosotros mismos, ya ávidos de ganar un sentido de poder adquiriendo cosas.

Llegué a ver que la búsqueda de mí mismo era realmente una lucha para liberarme de estas necesidades. Pero recuperar las necesidades originales y odiadas era *per se* una batalla con la sociedad. Caer en mí mismo significaba estar enojado, hacer escenas, ser peculiar, preguntar por qué, decir no, pelear. Solo podía cambiarme mientras identificaba aquellas fuerzas externas que originalmente habían distorsionado mis necesidades y ahora se oponían a que las satisficiera. Cambiándome *y* volviéndome político. Liberación *y* revolución.

La única respuesta adecuada para ser criado en una sociedad unidimensional es exigir la liberación. Me sentí totalmente atrapado por Estados Unidos; nada de lo que pudiera tener o ser parecía estar libre de ello, ser mío.

Tener algo propio, liberarme en cualquier lugar, significaba que tenía que liberarme *en todas partes*. Debido a que estaba tratando de superar toda una forma de vida impuesta por dentro y por fuera y no solo unas pocas demandas objetables sobre mí, parecía como si tuviera que responder desarrollando una forma de vida propia, una “nueva sensibilidad”.

Pides a los intelectuales que “preservan las posibilidades históricas” que parecen haberse desvanecido hoy, que mantengan “abierto el espacio mental” en el que podemos ver esta sociedad tal como es, pero estas tareas no tienen sentido para mí. Pudiste comenzar con una identidad clara y legítima, un sentido de estar en oposición, un conjunto completo de valores, un fuerte sentido de ser parte de una tradición. Eso es lo que debe haber significado ser criado en una sociedad bidimensional. Sobre la base de una identidad segura y clara, podrías refugiarte en la teoría cuando el nazismo tomó el poder, podrías “recordar” la imagen de la liberación a medida que el estilo de vida estadounidense se volvió total. En un sentido estricto, estabas preservando ideas que recordaban lo que una vez habían sido tus propias posibilidades de vida.

En ese mismo sentido estricto no tengo nada que conservar. Cuando los tiempos se ponen difíciles, difícilmente puedo recurrir al rincón seguro de mi identidad donde la oposición y la libertad real aún son posibles. ¿Qué identidad? Eso se ha tenido que construir, con un tremendo acto de voluntad, de creatividad y de resistencia.

América me impuso su vida separándome de mí mismo, haciendo que mi pensamiento dominara mis deseos, alejando mis valores de mis acciones, dándome roles para vivir, haciendo odiarme a mí mismo y aceptar

las satisfacciones que pudiera obtener. De esto se trata ser "realista": decir adiós a gran parte de nosotros mismos, introducir el resto en los canales que se ofrecen. Rechazar toda separación fue una de las principales formas de ubicarme, exigir que se vivan los valores, que el pensamiento no se oponga al sentimiento, rechazar los roles como trampas, negarme a aceptar menos que ser yo mismo de manera total, completa. No *conservar* el deseo de liberación, sino *vivirlo*, no mantener abierto el espacio *mental*, sino *respirar, sentir y actuar* el espacio para la oposición. Te retiraste, y creo que necesariamente; viviendo y respondiendo hoy tengo que tomar la ofensiva simplemente para sobrevivir. Para ser yo mismo debo exigirlo todo.

¿Por qué tu camino, el retiro al pensamiento radical, no es suficiente para mí? En mi vida no son los valores capitalistas o los valores elitistas los que oprimen, sino los *valores* como tales: ideales, separados de mis acciones, que se burlan de mi vida. No es intolerable el pensamiento abstracto burgués, sino el pensamiento abstracto como tal: un pensamiento que rechaza y sustrae de mi experiencia. ¿Por qué no es suficiente ser políticamente radical y dejar intacto el resto de mi vida? Porque entonces todo sigue igual, encerrado en Estados Unidos, excepto que mis ideas son radicales y hago mis declaraciones políticas a tiempo parcial y actúo en reuniones con radicales. Solo el sentido de una nueva forma de vida servirá, siendo radical en el trabajo, en el amor, en el pensar, en el sentir, en el comer, en la broma. Ser radical: ser yo mismo. Cualquier cosa que me separe de mí mismo me oprime, ya sea que venga de Estados Unidos o de su oposición de izquierda. No solo oprime la moral burguesa, sino toda moral que impone deberes desde fuera. No solo el desprecio burgués por la ignorancia, sino la confianza radical en una cultura superior. No solo el dominio burgués del sentimiento por

la razón, sino la insistencia radical en la prioridad de la teoría, la posición correcta. No solo el juego de roles de clase media es opresivo, sino aceptar cualquier tipo de rol, incluso el rol de intelectual radical. Me he convertido en un revolucionario porque Estados Unidos, aunque está dispuesto a venderme todo, no me deja ser yo mismo. ¿Debo renunciar a alguna parte de mí mismo para oponerme a Estados Unidos?

Al decir esto, solo estoy tomando en serio tu demanda, en *Un ensayo sobre la liberación*, de “una práctica política que alcance las raíces de la contención y la satisfacción en la infraestructura humana, una práctica política de metódico desprendimiento y rechazo del orden establecido, con miras a una radical transvaluación de los valores”. Prosigues diciendo que:

Semejante práctica implica un rompimiento con lo familiar, con las formas rutinarias de ver, oír, sentir y comprender las cosas, a fin de que el organismo pueda volverse receptivo a las formas potenciales de un mundo no agresivo y ajeno a la explotación (Marcuse, 1968, p. 6).

No es mi política lo que está en juego, ni mis ideas. Todo mi ser está en juego. Mi experiencia es la de perderme en el sonriente mar enfermo y la necesidad de salir paso a paso; mi objetivo es evitar y destruir todas *sus* categorías en mi vida, vivir alegremente, rechazar la mierda en todos sus disfraces, dejar que Estados Unidos no tenga nada de mí, recuperarme y convertirme en una guerrilla.

Verás, he estado esbozando una crítica inmanente de Estados Unidos. Es posible confrontar la promesa con la realidad que niega esa promesa. La teoría no necesita ocupar una posición exterior. Tratando de soltarme desde adentro, estoy criticando a Estados Unidos desde adentro. ¿Te gusta el marxismo? Si y no. El marxismo fue

ciertamente una descripción teórica de la experiencia del capitalismo, de las fuentes de esa experiencia. Sin embargo, se basaba en condiciones visibles y universalmente reconocidas: hambre en medio de la abundancia, ciclos económicos, etc. Estos eran hechos cuya fuerza no dependía de la disposición del trabajador individual a verlos. Las únicas preguntas eran si luchar y cómo. Pero decir que me siento asfixiado, que no puedo ser yo mismo porque el capitalismo estadounidense ha creado una sociedad totalitaria y me ha atrapado en ella, es muy diferente a decir que tengo hambre a causa del trabajo asalariado. Cualquiera puede negar la primera afirmación, puede decir: "No estoy ahogado. Soy yo mismo, ¿a qué se debe todo este alboroto?" La prueba es imposible, y apenas puedo señalar hechos visibles. ¿Puedo convencer a alguien de que no es él mismo? El punto es que se necesitan millones y millones de compromisos personales para mantener el sistema en marcha: aceptar el estilo de vida estadounidense, renunciar a ubicarse, aceptar vivir en pedazos y mentir al respecto. Si sus necesidades de supervivencia están bien satisfechas y puede mantenerse ocupado, el autoengaño es posible de una manera que no es posible si tiene hambre. Estados Unidos sigue adelante mientras todos corren un velo sobre su propia vida. Si es así, mostrar la verdad ya no es simplemente ubicar las estructuras detrás de lo que todos reconocen como un problema, sino más bien rasgar el velo.

Sin embargo, los velos no ocultan solo el sistema: nos ocultan a todos y cada uno de nosotros mismos. Y cada uno de nosotros distorsiona su experiencia de una manera diferente, de acuerdo con su propia situación particular. Por esta peculiar situación histórica una crítica a Estados Unidos que intente adentrarse en el lugar clave donde nos afecta debe ser primero personal. Debe comenzar como una serie de intentos de revelar los diferentes tipos de

experiencia posibles en Estados Unidos. Lo contrario de la lejanía: hablar de nosotros mismos. Y como rasgar el velo difícilmente es una cuestión de convencer a los intelectos de las personas, el pensamiento revolucionario debe involucrar a la persona en su totalidad: su sentimiento, su imaginación, su sentido de estar perdida. No solo rastrear la estructura del capitalismo, sino también sorprender a la gente. Perturbar, destrozar, soltar a la gente: necesitamos ser personales, poéticos, inquietantes. Para hacer que la gente quiera la liberación.

Liberación. A diferencia del *socialismo*, la *libertad* y la *felicidad*, este término todavía nos pertenece. Significa algo tan profundo y total que ni siquiera el capitalismo estadounidense lo ha prometido todavía. *Eros y civilización* muestra cuán profundo y total es lo que encontré allí, el mensaje más profundo y conmovedor de cualquier libro durante los años de recuperación, es que es posible un mundo en el que podamos ser felices. Que mis necesidades más profundas y desoladas puedan convertirse en el principio organizador de una sociedad libre.

¿Cómo sería un movimiento de liberación? Esto lo sabes bien, Herbert. Su tono sería de alegría. Afirmando, celebrando la vida, imaginativo, juguetón. Se negaría a volverse serio, a volverse pesado, a volverse abstracto. Enojado, sí, y decidido a derrocar al capitalismo estadounidense, sí, pero *igualmente* decidido a desarrollar una nueva forma de vida en el proceso. Pasar tanto tiempo mirando hacia adentro como mirando hacia afuera, tanto tiempo localizando y librándose de complejos como localizando y atacando al enemigo. Complejos: se alentaría a las personas a saber dónde están, a crecer, a fortalecerse. Para convertirse en ellas mismas. Las estructuras organizacionales se abrirían hacia el máximo crecimiento de cada miembro. ¿Terapia? Necesariamente: atacar América y liberarnos de ella sería visto como el mismo

objetivo. El crecimiento y la profundidad se convertirían en criterios de éxito político, no en el número de personas involucradas. Las líneas ordinarias entre lo que es político y lo que no lo es se romperían. Se combatirían las estructuras externas, la necesidad de ser dirigidos, la centralización, las ideologías desarrolladas desde arriba: en su lugar, se desarrollarían organizaciones laxas, cada una determinando sus propias necesidades, cada una analizando su propia experiencia, cada una rechazando la dirección externa. Cualquier intento de imponer una línea ideológica o de desarrollar el culto a los líderes sería combatido: el dolor y las necesidades y la liberación de cada persona serían el punto focal. Quedaría claro que todos han experimentado América durante toda su vida, que cada uno de nosotros ya ha desarrollado el conocimiento más fundamental, que volverse hacia adentro para aclarar nuestra experiencia es la forma más segura de saber. Las acciones de tal movimiento serían libres e imaginativas. Apelaría principalmente al sentido de vida de las personas frente a sus impulsos de muerte, su sentido de libertad frente a su vergüenza, su sentimiento de dolor frente a sus intelectos protectores, su necesidad de ser ellas mismas frente a su respeto por la autoridad. Comprendería el dominio total que Estados Unidos tiene sobre su gente y formularía acciones diseñadas para liberar a la gente, dejarlos boquiabiertos. Abandonaría los intentos desesperados de encontrar el "sujeto" de la revolución y alentaría a la gente a trabajar donde mejor se sienta, y fortalecerse allí, y vivir su impulso de liberación.

¿Es este nuestro movimiento, es esta la Nueva Izquierda? ¿Qué piensas? Estas demandas no acaban de surgir de mi cabeza. En el mejor de los casos, la Nueva Izquierda estadounidense y europea tiene o ha tenido la mayoría de estos rasgos. Pero solo en su mejor momento,

aquí y allá y, especialmente en Estados Unidos, en grados cada vez menores. Los estudiantes franceses pueden decir “Imaginación al poder”, pero el movimiento estadounidense parece estar perdiendo la mayor parte de la imaginación que tenía. Piensa en los estudiantes por una sociedad democrática. Empecé analizando el lenguaje de los párrafos iniciales de *El hombre unidimensional*. Terminaré haciendo lo mismo con la declaración de 1969 de la convención nacional del SDS, expulsando a miembros del Partido Laborista Progresista, reproducida aquí en su totalidad:

LOS PRINCIPIOS POR LOS QUE SE EXPULSÓ AL PARTIDO LABORISTA, ADOPTADOS POR LA CONVENCIÓN NACIONAL

1. Apoyamos las luchas de las colonias negras y latinas dentro de los Estados Unidos por la liberación nacional, y reconocemos los derechos de esas naciones a la autodeterminación —incluido el derecho a la secesión política, si así lo desean—.

2. Apoyamos la lucha por la liberación nacional del pueblo de Vietnam del Sur, dirigida por el Frente de Liberación Nacional y el Gobierno Revolucionario Provisional de Vietnam del Sur. También apoyamos a la República Democrática de Vietnam, encabezada por el presidente Ho Chi Minh, así como a la República Democrática de China, las Repúblicas Populares de Corea y Albania, y a la República de Cuba, que luchan encarnizadamente contra el imperialismo estadounidense. Apoyamos el derecho de todos los pueblos a tomar las armas para liberarse del brutal gobierno del imperialismo estadounidense.

El Partido Laborista Progresista ha atacado todas las luchas nacionalistas revolucionarias de los pueblos negros y latinos en los Estados Unidos como racistas y reaccionarias. Por ejemplo, han atacado la admisión abierta, los estudios negros, el control comunitario de la policía y las escuelas, el Partido de las Panteras Negras y su programa de "desayuno para niños", y la Liga de Trabajadores Negros Revolucionarios.

El Partido Laborista Progresista ha atacado a Ho Chi Minh, el Frente de Liberación Nacional de Vietnam del Sur, y al gobierno revolucionario de Cuba, todos líderes de las luchas populares por la libertad contra el imperialismo estadounidense.

El Partido Laborista Progresista, por sus posiciones y prácticas, es objetivamente racista, anticomunista y reaccionario. El Partido Laborista Progresista también se ha negado, en principio y en la práctica, a unirse a la lucha contra la supremacía masculina. No tiene cabida en el SDS, una organización de la juventud revolucionaria.

Por estas razones, que se han manifestado en la práctica en todo el país, así como en esta convención, y porque los grupos que buscan en todo el mundo el liderazgo en la lucha contra el imperialismo estadounidense, incluido el Partido de las Panteras Negras y los Boinas Marrones, nos instan a hacerlo, el SDS siente que ahora es necesario librarnos de la carga de permitir que la política del Partido Laborista Progresista exista dentro de nuestra organización. Los miembros del Partido Laborista Progresista y todas las personas que no acepten los dos principios anteriores ya no son miembros del SDS².

² *New Left Notes* (Facción del Movimiento Juvenil Revolucionario del SDS), junio 25 de 1969.

Mira el tono de esta declaración. ¡Qué muerto! Habla el lenguaje helado de la izquierda burocrática: “Apoyamos las luchas” y “luchan encarnizadamente contra el imperialismo estadounidense”, y “brutal gobierno del imperialismo estadounidense”, y “luchas populares por la libertad contra el imperialismo estadounidense”, y el laborismo progresista “es objetivamente racista, anticomunista y reaccionario”. ¿Suena esto como la Nueva Izquierda, como un movimiento de liberación, como una nueva sensibilidad? El lenguaje es pesado, ritualizado, aburrido, abstracto. ¿Suena esto como un movimiento que crece de adentro hacia afuera, basado en las necesidades de las personas, capaz de una declaración directa y honesta? La declaración es dura, deliberadamente externa, evasiva; no explica nada sobre por qué la expulsión o cómo se siente la gente del SDS respecto del Partido Laborista Progresista.

El Partido Laborista Progresista es “objetivamente racista, anticomunista y reaccionario”: se ha establecido la línea, y es una línea que no dice nada, absolutamente nada sobre la experiencia de los miembros del SDS, sus objetivos, sus necesidades, sus reacciones. La verdad se encuentra fuera de *nosotros* —“objetivamente”— y se presenta en decretos planos y doctrinarios. ¡Objetivamente!

Externa, entonces, en un doble sentido: ¿qué determina la política interna del SDS? La nota más ominosa se agrega casi como una ocurrencia tardía, que “los grupos que buscan en todo el mundo el liderazgo en la lucha contra el imperialismo estadounidense, incluido el Partido de las Panteras Negras y los Boinas Marrones, nos instan” a expulsar al Partido Laborista Progresista. Esto y la constante invocación al “imperialismo estadounidense”

indica lo que está sucediendo: la principal luz del SDS es liberar al Tercer Mundo y colonias internas de América. No es nuestra lucha la que estamos luchando, sino la de ellos, y solo entonces, e indirectamente, es nuestra. Ellos determinan lo que hacemos.

No es de extrañar que la prosa sea tan pesada y externa: el movimiento está en proceso de volverse triste y externo. Y en el proceso establece dos principios ideológicos que debemos aceptar para tener un "lugar en el SDS, una organización de la juventud revolucionaria". En el proceso, ¿qué ha sido de la liberación, nuestra liberación? ¿Dónde están los rasgos originales del movimiento, el humor, el anarquismo, la ligereza, la apertura, su carácter directo de persona a persona... ¿Son estos hombres y mujeres que, en tus palabras, tienen "una clara conciencia de ser humanos, tiernos, sensuales, ya no avergonzados de sí mismos..." (Marcuse, 1969, p. 21)?

En cambio, vemos a Estados Unidos al revés, un aspirante a partido revolucionario que reproduce algunas de las peores características de la sociedad que quiere derrocar. En esta declaración no es el SDS, sino aquellos que gobiernan América quienes tienen la última palabra. Los académicos socialistas hablan de esta manera, la mayoría de los otros grupos hablan de esta manera, los radicales no afiliados hablan de esta manera. El SDS simplemente presenta las actitudes en su forma más aguda.

Mis intentos de explicar por qué tus escritos comparten algunos de estos rasgos no servirán para la Nueva Izquierda, porque el SDS era parte de mi mundo, la generación levantada por un Estados Unidos totalitario. ¿Por qué aquellos en quienes yo esperaba encontrar la "nueva sensibilidad" deberían reflejar la vieja sensibilidad? Uno de tus temas principales, que es una de

las columnas vertebrales de todo lo que digo en esta carta, es que las nociones tradicionales de política ya no se sostienen, que la liberación política no puede separarse de la liberación personal: desarrollar nuevas necesidades, nuevas reacciones. He venido a hablar de esas nuevas necesidades como *mis* necesidades, a decir que las localizo aprendiendo a experimentar.

Pero esto es lo opuesto a la dureza varonil que afirma la declaración del SDS: estar abierto a uno mismo, detenerse a sentir, rechazar la agresión, estar dispuesto a sentir miedo y peligro, ser sensible a sus debilidades, ser vulnerable. La política, por otro lado, siempre ha sido el hogar mismo de lo externo, la política tradicionalmente definida. Es una trampa: hay que redefinir la política. Los estudiantes franceses están haciendo esto. El libro y las acciones de Cohn-Bendit respiran el espíritu de liberación. La Nueva Izquierda estadounidense comenzó a hacer esto, pero parece estar en proceso de deshacer sus impulsos originales.

¿Por qué? Creo que es por el miedo, el miedo que lleva a las personas a volverse externas. Nótese: una explicación que no forma parte en absoluto del "análisis político". ¿Los políticos tienen miedo? Sí, creo, de la manera más extraña. Sin miedo a las cabezas apaleadas, a la cárcel, a perder el trabajo, o a no ser respetable. Estados Unidos nos ha enseñado a tener miedo de todo esto y el movimiento ha roto ese terror, lo ha vencido. Pero Estados Unidos también nos ha enseñado a tener miedo de nosotros mismos. Ser externo, no ser nosotros mismos, negarnos a ser completos: esto se supone que es fuerza. De estar fuera de nosotros mismos en Estados Unidos a estar fuera de nosotros mismos en el movimiento. Si aceptamos esta forma de definirnos, Estados Unidos gana; Estados Unidos gana y la liberación es una broma triste. La temprana Nueva Izquierda tenía el dedo puesto en algo más vital. Pero

fracasó en seguir adelante con su anarquismo y rechazo a la ideología y demanda de una nueva vida. En lugar de profundizar sus demandas, las abandonó. En lugar de completar su ruptura con América, regresó. "Un liberal quiere liberar a otros; un radical quiere liberarse". ¿Qué pasó con este eslogan de la Nueva Izquierda? Llevarlo a cabo habría significado algo mucho más doloroso, más amenazador que todo Chicago junto.

¿Qué es mejor, un movimiento que apela a nuestro sentimiento de culpa y abnegación incorporado, y por lo tanto es fácil formar parte de él, o un movimiento que amenaza toda nuestra identidad al pedir un compromiso con la alegría? ¿Qué es mejor, un movimiento que nos acepta como somos y luego "naturalmente" desarrolla un liderazgo elitista, jerárquico, manipulador, centralizado, o un movimiento que exige que crezcamos, nos busquemos, tomemos decisiones, seamos responsables? ¿Qué es mejor, una masa grande y centralmente organizada de personas comprometidas con las ideas del socialismo y la democracia, o un movimiento suelto y caótico, pequeño y que se construye lentamente, basándose en nuestras entrañas, dándonos el espacio para unirnos?

Para mí las respuestas son obvias. Un movimiento de liberación debe ser ante todo personas que no tengan miedo de sumergirse en sí mismas, que estén aprendiendo a ser íntegras. Sí, una ruptura total con Estados Unidos, una apuesta total por el cambio.

Tu papel en este proceso ha sido ambiguo. Traes el mensaje de liberación, pero también otro mensaje más antiguo. De ti se puede sacar una justificación para el elitismo, el vanguardismo, el desprecio por los que decimos querer liberar. Los radicales que te leen han sacado ánimos por tu alejamiento de las necesidades y miedos reales, del intelectualismo abstracto, siendo

externos, anteponiendo la teoría a la realidad, y su insistencia en el significado histórico “objetivo” de los actos de las personas. Después de todo, de todos tus escritos, se dice que *El hombre unidimensional* y “La tolerancia represiva” son los más leídos entre los activistas. Al ayudarnos a aclarar nuestra situación, mantienen la influencia sobre nosotros de algunos de nuestros peores patrones de pensamiento, sentimiento y acción. Pero también está el mensaje de *Eros y civilización* y *Un ensayo sobre la liberación*. Tomar en serio la idea de la liberación significa criticar el otro lado de Marcuse y su influencia. Significa dejar de lado el pensamiento y la política tal como los conocemos y volverse hacia adentro para enfrentar lo que encontramos allí. Sí, nos has dado herramientas e ideas para eso, para convertirnos en hombres y mujeres nuevos.

¿Es demasiado tarde para preguntarle esto a la Nueva Izquierda? ¿La resistencia de Estados Unidos al cambio y el recurso a la represión han hecho que mi demanda sea una tontería? Después de todo, Herbert, si he explicado tus limitaciones por la situación histórica, ¿no debo hacer lo mismo con el movimiento? ¿Se endurece como se endurece Estados Unidos?

Disparates. La situación histórica exige y pone límites, pero ciertamente no decide cómo debe responder la gente. Tú, por ejemplo, lograste mantener vivo un sentido de oposición y liberación en los peores momentos, de modo que hoy tienes cosas vitales que decirnos. La Nueva Izquierda también puede elevarse a la altura máxima permitida y exigida por nuestra situación histórica. Surgiendo de la América totalitaria, puede ser un movimiento de liberación. Después de todo, algo nuevo y profundo está sucediendo en Estados Unidos. Los niños parecen estar creciendo más libres, más completos, menos acobardados que yo: una unión espontánea en reacción a todas las fuerzas opresivas de las que he hablado.

Alimentado por nuevas corrientes, oprimido de nuevas maneras, el movimiento no necesita simplemente reinstaurar políticas radicales doctrinarias y externas. ¿Saldrá a la luz? La revolución francesa fue tremendamente alentadora. El movimiento de Liberación de la Mujer parece estar creciendo. Y gran parte del impulso liberador original permanece en los grupos del movimiento local. El tiempo dirá. ¿Estoy obligado a terminar con un signo de interrogación característico de Marcuse?

Bueno, Herbert, basta de tratar de entenderte a ti y a tu influencia. No tiene sentido recapitular, o más bien, probablemente sería imposible. Después de todo, has sido un gran maestro. Has hecho todo lo que puede hacer cualquier maestro que se precie: uso las herramientas que me has ayudado a adquirir para ubicarme en la historia y explicarte mis diferencias; tu mensaje se ha arraigado tan profundamente que lo uso para criticarte incluso a ti. Me has ayudado, es decir, a ser yo mismo.

Vida,
Ron.

Referencias

- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1965). *Repressive Tolerance*. Wolff, R., Moore, B. & Marcuse, H. *A Critique of Pure Tolerance*. Beacon Press, pp. 81-117.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.

Medellín, 2024

ennegativo **ediciones**



POLITÉCNICO COLOMBIANO
Jaime Isaza Cadavid



La trayectoria intelectual de Marcuse está acompañada de un compromiso constante con las formas de la crítica filosófica heredadas de la tradición occidental, desde la forma en la cual aparece la negación de lo dado a través del diálogo socrático hasta la manera en que se configura la crítica del sistema capitalista en el siglo XX. Esto no quiere decir que Marcuse haya sido un erudito que absorbió y comprendió a cabalidad todos los sistemas e ideas filosóficas y que las utilizó al servicio de su propia consideración crítica del mundo; más bien resalta que entre sus elaboraciones han estado presentes algunos de los contextos e ideas más potentes del pensamiento que ha entendido de manera crítica la estructura de las sociedades humanas.



en negativo **ediciones**