

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

EL CONCEPTO DE LIBERACIÓN Y LA PROPUESTA
EMANCIPATORIA DE HERBERT MARCUSE

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

DULCE MARÍA TREJO MALDONADO

TUTOR: MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA
GÓMEZ

CIUDAD UNIVERSITARIA, D. F.

2008





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis familias:

Aquellas en cuyo seno conocí la fuerza del amor y la solidaridad:

A Coca y Armando por su confianza, su amor y mi cálida crianza

A Rocío, Armando y Alejandra, por su paciencia, amor y constante apoyo

A los abuelos, por su cariño, comprensión y confianza

Al santuario: Nora, Marisol y Cintia por ser la tierra de mis fantasías

A Chano, Fer, César, Pino, Alex, Rafa Mondragón, Choreño y Gustavo: por el amor y las inquietudes que se alimentan con cada encuentro

Aquellas cuyo trabajo ha alimentado mi confianza en dicha fuerza:

A Grupo estudiantil Doxonema, por ser bastante más que un trampolín intelectual

A la cooperativa Smaliyel: por el trabajo, las experiencias y las compañías que en ella he encontrado

Al Colectivo de ex -trabajadores de Cafetlán: por la autoorganización que han construido

Agradecimientos

Agradezco ampliamente al Maestro José Ignacio Palencia Gómez por su amable disposición y constante interés que permitieron la construcción de este trabajo, igualmente por la transmisión de sus experiencias y su invaluable compañía que iluminaron el camino hacia su término.

Al Licenciado Rafael Ángel Gómez Choreño, agradezco su amistad que posibilitó la paciente lectura y sus atinados comentarios, los cuales permitieron hacer los matices necesarios para una mejor consolidación de esta tesis.

A la Doctora Nora María Matamoros Franco agradezco no sólo los comentarios que motivaron una mayor comunicabilidad de este trabajo sino también, y sobre todo, su compañía y confianza a lo largo de mi formación profesional.

Al Doctor Bolívar Vinicio Echeverría Andrade, agradezco su interés en el trabajo, los comentarios y sugerencias para su profundización, así como, sus consideraciones teóricas que motivaron y perfilaron este trabajo.

Al Doctor Carlos Oliva Mendoza agradezco su interés y las facilidades proporcionadas para culminar este proceso.

Agradezco también a todos aquellos que de diversos modos me han acompañado en este largo pero firme proceso:

A mis padres, Coca y Armando por su comprensión y apoyo,

A mis hermanos, Rocío, Armando y Alejandra por su confianza e interés,

A Nora y Marisol por el aliento constante,

A Cintia, por las largas discusiones de las que emergieron los límites de este trabajo,

A Cristina, por aquellas sesiones que me permitieron combatir mis miedos

A Fer, Chano y Alice, por su compañía e interés constante,

A César, Pino, Alex, Gustavo y Rafa: por el apoyo y la confianza que me han brindado,

A Aidé, Tania, Daniel y Hugo: por su confianza en la inminencia de este trabajo

A I@s compas de Smaliyel y cafetlán cuya incisiva consciencia fue uno de los principales motivos de este trabajo.

Índice

Introducción	5
Primer capítulo: La teoría marcusiana de la liberación	10
I.1 El nivel civilizatorio de la teoría de la liberación	12
I.1.1 Las consideraciones freudianas en torno a la civilización	12
I.1.2 La reformulación marcusiana de las consideraciones freudianas	19
I.2 El nivel político de la teoría marcusiana de la liberación	31
I.2.1 De la sociedad unidimensional a la liberación	32
I.2.2 La liberación: una posibilidad de la civilización	45
Segundo capítulo: Conformación del concepto marcusiano de liberación	54
II.1 La crítica materialista de la cultura: un acercamiento alegórico a la liberación	55
II.1.1 Arte y alegoría	64
II.1.2 Alegoría y liberación	71
II.2 La fundamentación ético-ontológica de la liberación	76
II.3 El concepto marcusiano de liberación	82
Tercer capítulo: Derivación del concepto de liberación en la propuesta emancipatoria	86
III.1 Revolución y liberación	87
III.2 La libertad como resistencia	99
III.3 Hacia una articulación progresista de la resistencia	111
Conclusiones	120
Bibliografía	127

Introducción

El papel central que en el discurso crítico de Marcuse tienen los movimientos de resistencia a una civilización represiva marcada por la dominación, vuelven un tema de interés filosófico el carácter crítico de su discurso.

Existen varias lecturas de este carácter crítico del discurso marcusiano. Entre las que encontramos, principalmente, una lectura racionalista, una lectura esteticista y una lectura centrada en el carácter crítico del consenso social.

Aquellas posturas defensoras de la racionalidad de la historia que se acercan al carácter crítico del discurso marcusiano, consideran a la filosofía de Marcuse como una filosofía fracasada. Convencidas de la racionalidad del desarrollo histórico y descartando cualquier papel que la protesta y la rebelión puedan jugar en ese desarrollo, consideran a los planteamientos marcusianos sobre la liberación una negación abstracta de la racionalidad histórica que interpreta mal la situación histórica.¹

Para estas posturas el discurso marcusiano, a pesar de contener una crítica válida y profunda a la sociedad industrial avanzada, comprometida más con la protesta que con las posibilidades reales y concretas de transformación, la filosofía de Herbert Marcuse subestima las posibilidades de transformación que la civilización establecida ofrece.

Su apuesta por los sectores minoritarios como sujetos potenciales de la revolución, es considerada como el primer error que comete Marcuse en su argumentación, al no observar el hecho de que son meramente negaciones abstractas desde las cuales es imposible abrir posibilidades reales. Lo cual, según estas interpretaciones, lo coloca en un marco teórico abstracto que le exige renunciar al desarrollo de una filosofía que pueda fundamentar realmente la acción revolucionaria.

Sustrayendo los planteamientos marcusianos sobre la sociedad unidimensional al realismo de su propia reflexión, estas posturas detectan un

¹ Véase R. Guerra, "Protesta y rebelión" en *Filosofía y fin de siglo*. pp. 107-121.

fracaso de su filosofía desde los conceptos fundamentales de su planteamiento: la historia, la dialéctica y la racionalidad.

No reconocen en los planteamientos marcusianos la apelación a una dialéctica bidimensional, a una historia en cuyo desarrollo no haya que sumirse sino que sea necesario asumir críticamente, y silencian cualquier consideración marcusiana de crítica y reconsideración de la racionalidad indolente por la que se ha gestado la situación histórica criticada.

Por su parte, tanto las lecturas esteticistas, como la que encontramos en José Jiménez, como las lecturas interesadas en el consenso social, la de Habermas, que se acercan a Marcuse al encuentro de un discurso crítico, al centrar su atención en sólo uno de los aspectos que teoriza Marcuse devienen en la apología de una nostalgia por la emancipación, descartando con ello, paradójicamente, el interés emancipatorio supuesto en el concepto y la propuesta marcusiana de liberación.

Así, las lecturas esteticistas exaltan las capacidades simbólicas y universalizantes de la nueva sensualidad, concepto a través del cual Marcuse desarrolla su crítica a la racionalización capitalista de la socialidad.² Al reducir las consideraciones de Marcuse sobre la nueva sensualidad a sus consideraciones sobre el arte, estas interpretaciones pretenden, mediante la relectura de los discursos que como el marcusiano, en alguna parte de su argumentación, apelan a la estética, hacer una exaltación de esta última como el discurso privilegiado para teorizar sobre la emancipación debido a sus posibilidades de simbolización de la liberación. Su insistencia en la necesidad de una facultad de simbolización, que sintetice en una perspectiva unitaria lo que aparece como particular y fragmentario, está dirigida a rescatar la potencialidad emancipatoria de la filosofía. Potencialidad que es proyectada desde una noción abstracta de emancipación, según la cual, es necesario constituir una subjetividad cabal que, diferenciándose de la historia, sea capaz de ejercer una dominación sobre ella en su propio

² Véase, J. Jiménez Jiménez, *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, tercera parte. En donde Jiménez hace una interpretación de la obra marcusiana teniendo como hilo conductor a sus consideraciones sobre la estética. Para profundizar en los planteamientos de Jiménez en torno al símbolo y a la emancipación véase, del mismo autor, *Filosofía y emancipación*, especialmente los primeros tres capítulos.

beneficio. Apuestas más por la síntesis que por la negación determinada, estas interpretaciones asumen que la esfera material e ideal de la vida humana están, de hecho, separadas y hacen depender de este supuesto sus consideraciones sobre la emancipación.

Mientras que las lecturas como la de Habermas que conciben a la emancipación como deseable antes que como posible y han partido de los planteamientos marcusianos en torno a la tecnología como ideología y a la naturaleza cualitativa y el trabajo concreto, para desarrollar sus propias consideraciones sobre una dimensión privilegiada de la vida social desde la cual, según ellos, se deben plantear las condiciones de posibilidad de un cambio en la interacción entre los hombres³; son lecturas que, herederas de la consciencia marcusiana de que vivir en el capitalismo sobrepasa la vivencia por y para él, tienden a olvidar la negatividad que sostiene a esta consciencia, lo cual las conduce a afirmar positivamente a aquella dimensión en la cual la emancipación se aparece como deseable. Con ello, no sólo descartan los argumentos de Marcuse en torno a la posibilidad de la emancipación, sino que no logran ver que la dimensión que defienden no es a la vida en la sociedad industrial avanzada más que lo que el sueño de una noche es al día que acaba de ser vivido. Ante estas lecturas, que pretenden conservar este sueño sin lo que de onírico el mismo Marcuse podría objetar que los factores que encuentra en las resistencias a la sociedad industrial avanzada no pueden constituir una alternativa pero su carácter histórico los convierte en encarnaciones concretas de esperanza⁴, encarnación que es irreductible a un símbolo a partir del cual constituir una dimensión subjetiva privilegiada.

Si bien, estas tres lecturas han impedido que el discurso crítico de Marcuse sea olvidado, la parcialidad con la que es leído este discurso por cada una de ellas impide comprender el carácter crítico de los planteamientos marcusianos. Por lo que me ha resultado pertinente hacer una lectura más desde la cual sea posible concebir a la teoría marcusiana de la liberación como un discurso materialista de

³ Véase J. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*.

⁴ Véase, H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p.8.

crítica a la cultura de amplia vigencia. Tanto el acercamiento crítico que hace a los planteamientos freudianos sobre la dialéctica autodestructiva de la civilización, como las consideraciones sobre la una libertad en términos de resistencia me conducen a pensar que, una vez penetrado el discurso marcusiano, podemos encontrar en él importantes aportes para modificar los contextos de los cuáles formulamos las preguntas y las críticas de la sociedad capitalista.

Por ello, el objetivo del presente trabajo es analizar la teoría marcusiana de la liberación a la luz de los alcances que como propuesta filosófica emancipatoria puede tener en tanto que discurso crítico.

Para ello, como un primer acercamiento al concepto y a la propuesta de liberación de Marcuse se hará una sistematización de su teoría de la liberación que se ha encontrado a lo largo de sus obras maduras, con el fin de analizar a la reconstrucción marcusiana del pensamiento freudiano de crítica a la civilización, así como, a la propuesta de liberación que de esta reconstrucción emerge, como un planteamiento teórico de crítica a la cultura que no se limita a evidenciar la crisis civilizatoria sino que pretende consolidarse como un discurso liberador del hombre respecto a la civilización que lo somete y, en ese sentido, da lugar a una propuesta emancipatoria.

En el segundo capítulo, con el fin de profundizar en el concepto de liberación y el discurso crítico que el implica, explicaré el concepto de liberación que posibilita el desarrollo marcusiano de una propuesta emancipatoria a través de un análisis de su trasfondo teórico, el cual proporciona a Marcuse los elementos para repensar a los movimientos de resistencias de su época, no como movimientos que tienen que realizar ideales, sino como movimientos que tan sólo tienen que dar rienda suelta la resistencia que en ellos se presenta respecto a la civilización represiva, siendo así, la expresión de modos distintos del metabolismo hombre-naturaleza marcado por la dominación que ha posibilitado a la civilización represiva.

Finalmente, tras una descripción amplia de los matices que en la liberación marcusiana toma el carácter revolucionario, se profundiza en la noción materialista de libertad, a partir de la cual Marcuse tematiza a las resistencias, y

en la noción idealista de articulación progresista, mediante la cual pretende leer en el Gran Rechazo una potencial subjetividad revolucionaria; con el objetivo de reflexionar, a partir de la articulación de los trasfondos teóricos del concepto y la propuesta de liberación en torno a las pretensiones y los alcances de Marcuse de constituir un discurso emancipatorio capaz de dar rienda suelta a las nuevas sociedades que se hallan en potencias en las prácticas de resistencia a una civilización represiva.

Todo lo cual permitirá corroborar que, a pesar de los sesgos idealistas que el pensamiento marcusiano sobre la liberación puede tener, es, sin duda, un discurso crítico capaz de analizar, a profundidad, la emancipación en el contexto de una civilización represiva, al tiempo, que constituye una reformulación del discurso crítico propio de una sociedad capitalista avanzada.

Primer capítulo: La teoría marcusiana de la liberación

A lo largo de la obra madura de Herbert Marcuse, es decir, aquella que comienza con la aparición de *Eros y Civilización* (1955), y que incluye los siguientes escritos: *El hombre unidimensional* (1964), *Psicoanálisis y política* (1968), *Un ensayo sobre la liberación* (1969), *Contrarrevolución y revuelta* (1972), *Die Permanenz der Kunst* (1977) o *La dimensión estética* — según el título que adquirió en su traducción al inglés y al español —, y *El fin de la utopía* (1980); encuentro una teoría de la liberación que, haciendo emerger de una crítica a la civilización un concepto de liberación, contiene una propuesta emancipatoria.

A pesar de haber desarrollado análisis críticos de la cultura desde los años treinta, no es sino hasta esta época cuando se observan, en la obra de Marcuse, una tematización y una problematización explícita de la liberación, concibiéndola como la posibilidad de los individuos de consolidar una civilización sin reprimirse o, desde el enfoque de la civilización, como la posibilidad de abolir la represión que la ha sostenido.⁵

Al tener como antecedente una incisiva crítica a la cultura, esta tematización y esta problematización de la liberación permiten a Marcuse rescatar, dentro de una sociedad en la que la opulencia resulta el instrumento perfecto para el sometimiento, la exigencia del discurso crítico de aportar los elementos teóricos necesarios para abandonar una civilización que necesita de ilusiones para sacralizar a la dominación que la constituye. En ese sentido, me es posible afirmar con Wiggershaus, que el interés marcusiano consiste desde entonces en “proveer lo que hacía falta en el trabajo de los otros teóricos críticos más viejos: poner en un contexto sistemático a los análisis de la sociedad capitalista avanzada”⁶.

⁵ Cf. *Infra.*, apartado II.3, para una definición más amplia y contextualizada dentro del discurso marcusiano de este concepto de liberación.

⁶ R. Wiggershaus *The Frankfurt School: its history, theories, and political significance* p. 609.

Como resultado de esta cuidadosa contextualización, en esta etapa del pensamiento marcusiano, el carácter crítico de su discurso comienza a ser estrictamente definido en función de su capacidad para repensar el utópico fin de la pobreza y la escasez no como un “no lugar” sino como una potencialidad de la cultura que ha sido reprimida por la civilización. Y el objetivo de la teoría de la liberación en la que queda expresado el discurso crítico de Marcuse es definido, entonces, como un repensar la cultura a la luz de los recursos históricos que potencializan la concreción de esta utopía que ha sido bloqueada, al tiempo que, la liberación es concebida como una práctica política alternativa a los movimientos revolucionarios que se han visto insertos en un círculo vicioso como consecuencia de la opulencia civilizatoria. De modo que la teoría de la liberación, en tanto que expresión del discurso crítico marcusiano, es aquí entendida como el conjunto de argumentaciones desarrolladas por Marcuse encaminadas a demostrar que el desarrollo de la civilización ha abierto una posibilidad instintiva para la liberación.

Así, ante la concepción de la crisis de la civilización concebida en términos de un carácter autodestructivo que bloquea tanto la libertad como la necesidad de ella, Marcuse muestra que los excesos de dominación y represión, que con el despliegue de esta autodestrucción se generan, abren la posibilidad instintiva de la liberación. Tras lo cual propone a la liberación como una alternativa a las prácticas políticas de emancipación que se han encerrado en un círculo vicioso debido a la experiencia centrada en la dimensión autodestructiva de dicha crisis.

Este desarrollo de la argumentación marcusiana me ha llevado a distinguir en ella dos niveles: un nivel civilizatorio donde se describe a la represión excedente que sostiene a la civilización en términos de la crisis civilizatoria que da lugar al círculo vicioso en el que se insertan las revoluciones pero que, alcanzada históricamente una madurez de la civilización, también posibilita la salida de este círculo; y un nivel político en el que, tras hacer comprensible la doble dimensión del poder de contención de la sociedad industrial avanzada por la que las prácticas revolucionarias se han visto insertas en un círculo vicioso, Marcuse presenta su propia propuesta de liberación como un abandono de tal crisis.

I.1 El nivel civilizatorio de la teoría de la liberación

En un interés por concebir a la civilización occidental a la luz de su crisis, Marcuse se acerca al pensamiento que Freud articuló en torno a la civilización, en el cual se evidencia una crisis de la civilización. Pero, como veremos a lo largo este primer apartado, el interés de Marcuse por esta crítica no se limitó a evidenciar la crisis civilizatoria, sino que, penetrando el discurso freudiano, fue constituyendo un discurso de alcances emancipatorios.

Ya que, como he dicho, el nivel civilizatorio de la teoría marcusiana de la liberación emerge de un análisis de las consideraciones freudianas de la civilización, la primera parte de este apartado está dedicada a la exposición de la reconstrucción marcusiana de los argumentos freudianos. Mientras que, en la segunda parte se explica la asimilación crítica de estos argumentos por parte de Marcuse.

I.1.1 Las consideraciones freudianas en torno a la civilización

La búsqueda marcusiana por volver concebibles, a través de su discurso crítico, las potencialidades de liberación bloqueadas por la reproducción del orden social establecido, y no sólo las tendencias demostrables de la superación de dicha sociedad, acercaron a Marcuse a la última metapsicología freudiana.

Denomino aquí, con Marcuse, última metapsicología freudiana a aquella etapa del pensamiento de Freud, que comienza con “Más allá del principio de placer” (1920), y finaliza con “El malestar en la cultura” (1930) y “Análisis terminable e interminable” (1936), cuyo reconocimiento pesimista de que el terapeuta no puede curar al paciente, debido a que su enfermedad “es una reacción de protesta contra el mundo enfermo en el que vive”⁷, deviene en la conclusión de que los logros de la civilización son inversamente proporcionales al grado de represión de los individuos que la sostienen⁸.

⁷ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 211.

⁸ Vid. H. Marcuse, *Eros y Civilización*, capítulo I y pp.39-40. Mi interés por la recuperación marcusiana del pensamiento de Freud se limita a entender cómo el discurso freudiano da a Marcuse los conceptos necesarios para repensar críticamente la crisis civilizatoria que, debido a la

Las consideraciones freudianas de esta época proveen a Marcuse del enfoque necesario para poder desarrollar su teoría de la liberación: un enfoque civilizatorio. Este enfoque permite a Marcuse evidenciar la crisis de la organización de la existencia humana que en términos políticos ha devenido irrelevante y que, sin embargo, socava cualquier propuesta política que pretenda sostener la posibilidad una sociedad no represiva.

Marcuse encuentra en el Freud de esta época un concepto de hombre que “es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental – y al mismo tiempo, es la más firme defensa de esta civilización –.”⁹ Acusación irrefutable por cuanto pone en evidencia el sufrimiento que el desarrollo de la civilización ha implicado para el hombre, y firme defensa por cuanto en su explicación queda justificado este sufrimiento mediante la preservación de la civilización; según la reconstrucción marcusiana de este concepto, la renuncia constante del hombre a la posibilidad de ser satisfecho íntegramente constituye el cimiento sobre el cual se halla construida la civilización y su perfeccionamiento. De este modo, nos dice Marcuse, “de acuerdo con Freud, la historia del hombre es la historia de su represión.”¹⁰

Para Freud, la civilización se ha basado en la intrincada conexión entre progreso y sufrimiento, según la cual, la violencia necesaria para dominar a la naturaleza y perfeccionar la organización de la existencia humana depende de la violencia del hombre sobre sí mismo. Así, en el pensamiento freudiano Marcuse encuentra un reconocimiento explícito de que “la cultura restringe no sólo su existencia social, sino también la biológica, no sólo partes del ser humano, sino su estructura instintiva en sí misma.”¹¹ Un reconocimiento que, ya para el mismo Freud, nos lleva a asumir que sólo podemos decir de un hombre que es ser humano y, en tanto que tal, civilizado, cuando tanto sus aspiraciones instintivas

excedencia de represión que implica, socava cualquier propuesta política con pretensiones de consolidar una sociedad no represiva. Para una contextualización más amplia de las consideraciones marcusianas al respecto dentro del desarrollo de esta última etapa del pensamiento de Freud Véase C. Castillo del Pino, *La inflexión del pensamiento de Marcuse en la antropología freudiana*.

⁹ H. Marcuse, *Eros y Civilización*, p.25.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Idem*.

como los principios que gobiernan la realización de tales aspiraciones han sido transformadas y la satisfacción integral de las necesidades es abandonada como objetivo primario.

Este abandono que funda la civilidad del hombre es denominado por Freud el paso del *principio del placer* al *principio de la realidad*. Marcuse reconoce junto con Freud que tal transformación es la condición esencial de la civilización, pues considera que sin la anulación de la incompatibilidad de los instintos básicos del hombre con la asociación y preservación que tal transformación trae consigo, la consolidación de la civilización, es decir, aquella conservación que le da solidez sería inalcanzable. Lo cual conduce a Marcuse a reconstruir la explicación de esta transformación que hace Freud.

Freud nos dice que, mientras el principio del placer¹² domina en la estructura mental, ésta no aspira a la autoconservación pues sólo lucha por la satisfacción de sus necesidades instintivas, la cual, debido a la escasez de los recursos y la necesidad del trabajo para la propia preservación, es una lucha destructiva.

Para la concepción freudiana, la influencia del mundo exterior, que implica tanto al ambiente natural como al humano, hace entrar en conflicto al principio de placer de modo que “el individuo llega a la traumática comprensión de que la gratificación total y sin dolor de sus necesidades es imposible”¹³.

Tras esta experiencia, el principio de realidad invalida al principio de placer, “el hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por placer retardado, restringido pero ‘seguro’”¹⁴. Con la instauración del principio de realidad como principio dominante en la estructura mental, nos dice Freud, los instintos de vida desviados de su inicial persecución de una satisfacción íntegra y con ello, desviados de su carácter destructivo, es decir, Eros sublimado “empieza su trabajo cultural de combinar la vida en unidades cada vez más amplias”¹⁵. Bajo

¹² Las siguientes líneas corresponden a una definición del principio del placer que se hace en función de cómo se estructura la mente cuando este principio es el que prevalece en ella.

¹³ *Ibid.*, p. 26. Igualmente, incluimos aquí una definición del principio de realidad en función de los cambios que presenciamos en la estructura mental bajo su dominio.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵ *Ibid.*, p. 83.

el principio de realidad, que reorganiza el aparato mental en función de la racionalidad impuesta al tiempo que convierte a esta racionalidad en algo vivible, el hombre “llega a ser un sujeto consciente, pensante, engranado a una racionalidad que le es impuesta desde afuera”¹⁶, llega a ser un ser civilizado.

Sosteniendo a esta transformación del principio del placer en principio de realidad que, tanto para Freud como para Marcuse, es uno y lo mismo con la imposición constante de la civilización sobre cada uno de los hombres, Marcuse encuentra una serie de dispositivos, ya explicados por Freud, que permiten explicar la triunfante reiteración de una civilización represiva.

Así, Marcuse observa inicialmente que, según la explicación freudiana, el paso del principio del placer al principio de la realidad, que permite al individuo minimizar los conflictos con la realidad mediante la renuncia al placer momentáneo, es el gran suceso traumático en el desarrollo del hombre tanto en el desarrollo del género (filogénesis), como en el desarrollo del individuo (ontogénesis):

Filogenéticamente, ocurrió primero en la *horda original*, cuando el *padre original* monopolizaba el poder y el placer y obligaba a la renunciación a los hijos. Ontogenéticamente, ocurre durante el período de la primera infancia, cuando la sumisión al principio de la realidad es impuesta por los padres y otros educadores. Pero, tanto en el nivel genérico como en el individual, la sumisión se reproduce continuamente. El mando del padre original es seguido, después de la primera rebelión, por el mando de los hijos, y el clan de hermanos se desarrolla como dominación social y política institucionalizada. El principio de la realidad se materializa en un sistema de instituciones. Y el individuo, creciendo dentro de tal sistema, aprende los requerimientos del principio de la realidad como los de la ley y el orden, y los transmite a la siguiente generación.¹⁷

Los hombres, marcados continuamente por la consolidación de la civilización a través del ascenso del principio de realidad en la estructura mental, van alimentando, con la cada vez más sólida conformación de la civilización, un *sentido de culpa*, el suceso psicológico mediante el cual es posible mantener las prohibiciones, contenciones y retrasos en la gratificación implicados por tal transformación, de los cuales depende la civilización.

¹⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

El sentido de culpa puede entenderse, filogenéticamente, como la ansiedad que el clan de hermanos siente por las consecuencias del asesinato del padre original, quien, aunque fuera mediante el terror, conservaba la vida del grupo. Los parricidas, evitan destruir la vida del grupo, pues ellos buscan lo mismo que el padre: una satisfacción duradera de sus necesidades, y por ello reestablecen la dominación. Sólo que ahora el padre único es sustituido por varios, lo que exige la autoimposición de la represión en el grupo gobernante y parte de su energía instintiva es canalizada a su utilización en el trabajo.

La subsecuente incorporación, cada vez más racional, de todos los individuos en el sistema jerárquico del trabajo está acompañada por un proceso instintivo en el que los objetos humanos de dominación reproducen su propia represión:

Al mantener a los individuos como instrumentos de trabajo, obligándolos a la renunciación y al trabajo con esfuerzo, la dominación ya no sólo simple o esencialmente sostiene privilegios, sino que también sostiene a la sociedad como conjunto en una escala cada vez más amplia. La culpa que acompaña a la rebelión es por tanto cada vez más grande. [...] El padre restringido en la familia y en su autoridad biológica individual, es resucitado, con mucho más poder, en la administración. Estas últimas y más sublimes encarnaciones del padre no pueden ser superadas "simbólicamente" mediante la emancipación: no hay liberación de la administración y sus leyes porque ellos aparecen como los instrumentos últimos que garantizan la libertad.¹⁸

Para el momento actual de la civilización, la rebelión contra la administración, el sabio orden que asegura la progresiva satisfacción de las necesidades, aparece como un crimen contra la totalidad de la sociedad y, en ese sentido, para este momento el sentido de culpa llega a ser fatal.

A nivel ontogenético, el sentido de culpa inconsciente, como suceso psicológico que da cuenta del paso del principio de placer al principio de realidad, parece estar fuera de proporción con los aún ligeros peligros de los impulsos individuales en la primera infancia, fase en la cual el principio de la realidad completa su trabajo. Por lo que, resalta Marcuse, Freud se ve llevado a vincular el sentido de culpa a nivel ontogenético con las experiencias filogenéticas:

¹⁸ *Ibid.*, pp.93-94.

Los principios morales 'que el niño mama de las personas responsables de su manutención durante los primeros años de su vida', reflejan 'ciertos ecos filogenéticos del hombre primitivo'. La civilización todavía está determinada por la *herencia arcaica*, y esta herencia, como afirma Freud, incluye 'no sólo disposiciones, sino también contenidos ideológicos, huellas en la memoria de las experiencias de generaciones anteriores'.¹⁹

Así, el sentido de culpa que aparece en la formación del individuo, y cuyo origen son las restricciones impuestas por el clan de hermanos para prevenir una repetición del parricidio y procurar así la vida del grupo, es continuamente instaurado en la estructura mental, "el hombre se abstiene del acto; pero de generación en generación el impulso agresivo revive, dirigido contra el padre y sus sucesores, y de generación en generación la agresión tiene que ser inhibida de nuevo"²⁰.

Tanto la continua reaparición del impulso agresivo como la consecuente continua instauración del sentido de culpa, insertan al individuo en la civilización. Y es esta dialéctica entre el impulso agresivo y la instauración continua del sentido de culpa que revela Freud como base de la civilización, la que marca el comienzo marcusiano de una crítica de la civilización represiva. Para Marcuse, la explicación freudiana de esta dialéctica permite clarificar tanto las ilusiones y excesivas represiones que se entrecruzan en el continuo establecimiento de la civilización, como el conservadurismo que puede encontrarse en aquellas posturas que se limitan a revelar las ilusiones de la civilización y no logran derivar en un abandono de una civilización que necesita de tales ilusiones.

Según la metapsicología freudiana, la civilización exige sublimación porque no hay un instinto del trabajo y la energía necesaria para ejecutar trabajo debe ser extraída de los instintos primarios. Así, siendo la obra de Eros, del instinto de vida que ha abandonado sus aspiraciones y la lucha por una satisfacción íntegra, la civilización depende de la extracción de la libido:

Los instintos sociales específicos (tales como la afectuosa relación entre padres e hijos...los sentimientos de amistad, y las ligas emocionales en

¹⁹ *Ibid.*, p.64. Marcuse cita aquí a Freud en su libro *Moisés y el monoteísmo*, pp.157-158 de la edición neoyorkina de 1949 de Alfred A. Knoff,

²⁰ *Ibid.*, p. 83.

el matrimonio) contienen impulsos que son “frenados por resistencias internas” para que no alcancen sus propósitos: sólo gracias a esta renuncia llegan a ser sociales. Cada individuo contribuye con sus renunciaciones (primero bajo el impacto de la compulsión externa, luego interiormente) y a partir de “estas fuentes han sido acumulados los valores públicos comunes del bienestar material e ideal de la civilización”²¹

Pero, debido a la exigencia de sublimación constante para la conformación de la civilización, la cultura va debilitando los instintos de la vida, pues las restricciones impuestas a Eros para su sublimación “fortalecen y liberan a las mismas fuerzas contra las que fueron llamadas a luchar – las fuerzas de la destrucción”²². Eros queda incapacitado para poder atar a la totalidad de los elementos destructivos que previamente estaban combinados con él, y éstos son liberados mediante inclinaciones hacia la agresión y la destrucción:

Así, la civilización está amenazada por una separación instintiva en la que el instinto de la muerte lucha por ganar ascendencia sobre los instintos de la vida. Organizada mediante la renunciación y desarrollada bajo la renunciación progresiva, la civilización se inclina hacia la autodestrucción.²³

La necesaria sublimación de Eros para la conformación de la civilización, y su consecuente debilitamiento mediante esta misma sublimación, revelan, para Freud, la dialéctica destructiva en la que la civilización está inserta y, debido a que, por principio, la civilización no puede consolidarse sin la sublimación de Eros y que por ello su progreso implica mayor sublimación, dicha dialéctica es una consecuencia necesaria del progreso de la civilización. Y es precisamente esta dialéctica la que explica, para Freud, por qué “el progreso en la civilización se paga perdiendo la felicidad mediante la elevación del sentido de culpa”²⁴.

Ya que el *padre original*, cuyas prohibiciones crean la identificación entre los hijos mediante la inhibición de la meta final del amor, ha sido multiplicado, suplementado y reemplazado por las autoridades de la sociedad, las prohibiciones e inhibiciones se han expandido trayendo consigo un debilitamiento de Eros,

²¹ *Ibid.*, p. 86.

²² *Ibid.*, p.53.

²³ *Ibid.*, p. 87.

²⁴ S. Freud, *El malestar en la cultura*, p.123, citado por Marcuse en *Eros y Civilización*, p.82.

expandingo también el impulso agresivo y su objeto, lo que hace que la sociedad fortalezca sus defensas incrementando el sentido de culpa:

Puesto que la cultura obedece a un impulso erótico interior que pide que se ate a la humanidad dentro de una cerrada masa entrelazada, sólo puede lograr su propósito por medio de su vigilancia para fomentar un sentido de culpa cada vez mayor. El que empezó en relación con el padre, termina en relación con la comunidad. Si la civilización es un inevitable curso de desarrollo desde el grupo de la familia hasta el grupo de la humanidad como conjunto, una intensificación del sentido de culpa – resultante del innato conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre la inclinación hacia el amor y la muerte – estará inextricablemente unido con él, hasta que quizá el sentido de culpa alcance una magnitud que los individuos difícilmente puedan soportar.²⁵

Lo que se defendía y procuraba como el sublime desarrollo de la civilización, ante la mirada freudiana deviene en el desarrollo inevitable de una autodestrucción, cuyo mejor indicio es, el cada vez más arraigado y potente, sentido de culpa.

I.1.2 La reformulación marcusiana de las consideraciones freudianas

Marcuse desarrolla una reformulación de la dialéctica de la civilización que Freud describe, asumiendo a dicha dialéctica como la revelación de una crisis histórica en la civilización occidental.

Según Marcuse, si hacemos énfasis en la defensa que Freud hace de la civilización occidental a través de su descripción de la dialéctica destructiva como una dialéctica inevitable y justificable por el progreso de la civilización, el planteamiento freudiano de la civilización represiva deviene una falacia “en tanto que se aplica al hecho bruto de la escasez, cuando en realidad es consecuencia de una *organización* específica y de una actitud existencial específica, reforzada por esta organización”²⁶.

Por otro lado, sin embargo, si concebimos a la dialéctica destructiva como una denuncia de la civilización occidental, los planteamientos freudianos en torno

²⁵ Freud, *Op.cit.*, citado por Marcuse en *Eros y civilización*, pp. 83-84.

²⁶ *Ibid.*, p. 46.

a la civilización no hacen sino describir la crisis en la que se encuentra la civilización occidental.

Así, según Marcuse, que los planteamientos freudianos afirmen que, “una organización represiva de los instintos yace bajo todas las formas históricas del principio de la realidad”²⁷, y que justifiquen la organización represiva de los instintos por la irreconciliabilidad entre el principio de placer original y el principio de la realidad:

Expresa el hecho histórico de que la civilización ha progresado como *dominación* organizada. Este conocimiento guía toda su construcción filogenética, que deriva a la civilización del reemplazamiento del despotismo patriarcal de la horda original por el despotismo internalizado del clan de hermanos. Precisamente porque toda la civilización ha sido dominación organizada, el desarrollo histórico asume la dignidad y la necesidad de un desarrollo biológico universal.²⁸

Y por ello, a pesar de la objeción hecha al planteamiento de Freud de que el concepto de *principio de realidad* no toma en cuenta el hecho de que el mundo exterior enfrentado por el ego en crecimiento es una específica organización socio-histórica de la realidad convirtiendo en necesidades biológicas las contingencias históricas, Marcuse busca recapturar la sustancia histórica del planteamiento freudiano, no agregando como los neofreudianos algunos factores sociales a sus planteamientos, sino prolongando sus contenido hacia una crítica de la civilización y, en ese sentido, hacia una problematización de la liberación de los hombres con respecto a la civilización que los somete.

Marcuse descubre que detrás de la contradictoria denuncia y defensa que, bajos los mismos términos, los planteamientos freudianos hacen de la civilización occidental, identificando a su mayor virtud con su mayor defecto — un grado de madurez de la civilización con una agudización del sentido de culpa—, se encuentra una tensión que caracteriza a la teoría freudiana y que puede analizarse como la tensión existente entre el conflicto permanente en que están el principio del placer y el principio de la realidad, y Eros²⁹, su naturaleza común:

²⁷ *Ibid.*, p. 45.

²⁸ *Idem.*

²⁹ Si bien, líneas arriba hemos definido a Eros como el impulso de vida que se aparta de la persecución de la satisfacción íntegra, es decir, como un Eros sublimado, en esta parte de la

Contra esta noción del conflicto “biológico” inevitable entre el principio del placer y el principio de la realidad, entre la sexualidad y la civilización, milita la idea del unificante y gratificador poder de Eros, encadenado y consumido en una civilización enferma. Esta idea implicaría que el Eros *libre* no impide la existencia de relaciones sociales civilizadas duraderas; que repele sólo la organización sobre-represiva de relaciones sociales bajo un principio que es la negación del principio del placer.³⁰

El desenvolvimiento de los contenidos de Freud que Marcuse desarrolla, busca concebir a aquel Eros, cuyo debilitamiento es promovido por una civilización enferma, como el horizonte sobre el cual el conflicto entre el principio del placer y el principio de la realidad, que ha fungido como principio de la civilización, adquiere su pleno sentido autodestructivo.

Como hemos visto, según el planteamiento freudiano, el grado de represión presente en la civilización depende del hecho de que el mayor grado de desarrollo de la civilización exige, para controlar los impulsos agresivos, que el principio de la realidad instaure restricciones, retardos y renunciaciones capaces de controlar dichos impulsos. Sin embargo, el mismo planteamiento de Freud muestra, según Marcuse, que el sistema represivo de la civilización no resuelve realmente el conflicto. Lo más que logra dicho sistema es mantener el progreso de la civilización, pero incrementando también los impulsos agresivos, los cuales se expanden en proporción directa al grado del debilitamiento de Eros implicado por la sublimación que dicho progreso exige³¹.

Si bien la dialéctica de la civilización implica un debilitamiento de Eros que fortalecería a los impulsos agresivos, de ser que las inhibiciones fortalecidas por la cultura no afectaran también al instinto de la muerte y sus derivados impulsos agresivos, “el trabajo en la civilización es en gran parte *utilización social* de los impulsos agresivos y es así trabajo al servicio de Eros”³², de modo que la inhibición civilizada de los impulsos agresivos mediante el trabajo puede compensar el debilitamiento de Eros.

argumentación recurrimos, junto con Marcuse, al término de “Eros” como la pulsión de vida de la que emergen tanto el principio de placer como el principio de realidad. Vid. *Supra.*, p. 17

³⁰ *Ibid.*, p. 52.

³¹ Véase, *Ibid.*, p. 53.

³² *Ibid.*, p. 87.

No obstante, el trabajo sobre el cual se ha levantado la civilización es un trabajo no libidinal, es decir, el esfuerzo por superar la escasez, es un esfuerzo impuesto, doloroso y miserable, que difícilmente gratifica las necesidades e inclinaciones individuales³³. Por lo que afirma Marcuse:

Parece ser que la destructividad socialmente útil está menos sublimada que la libido socialmente útil. Con toda seguridad, la desviación de la destructividad del ego al mundo externo asegura el crecimiento de la civilización. Sin embargo, la destrucción extrovertida sigue siendo destrucción: sus objetos son en muchos casos, práctica y violentamente asaltados, desprovistos de su forma y reconstruidos sólo después de la destrucción parcial; sus unidades son divididas violentamente y las partes componentes violentamente arregladas de nuevo.³⁴

El carácter no libidinal del trabajo, cuya destrucción extrovertida sostiene a la civilización y la lleva al progreso, provoca que los impulsos destructivos estén siendo satisfechos de tal modo que la satisfacción no pueda estabilizar su energía al servicio de Eros, llevando a la civilización a su autodestrucción, pues:

Su fuerza destructiva [de los impulsos destructivos] debe llevarlos más allá de esta servidumbre y sublimación, porque su meta no es la materia, ni la naturaleza, ni ningún objeto, sino la vida misma.[...] Entonces, a través de la destrucción técnica constructiva, a través de la violación constructiva de la naturaleza, los instintos operarán todavía hacia la aniquilación de la vida.³⁵

Así, el hecho de que la técnica, fruto eminente de la madurez de la civilización y base de su progreso, se consolide a través de una extroversión de los impulsos agresivos, alimenta y crea también las bases para una pura cultura del instinto de la muerte en el que los instintos de la muerte tomen por completo el mando de la represión.

La autodestrucción de la civilización, como esta cultura de los instintos de la muerte, es pensada por Marcuse como una situación civilizatoria en la cual la represión, que ha sido alimentada por la civilización como condición indispensable

³³ Marcuse caracteriza a este tipo de trabajo sobre el cual se ha construido la civilización en general, también como trabajo enajenado. Sin embargo, es importante hacer notar que, siendo congruentes con su extrapolación histórica, el trabajo no libidinal desagradable es el concepto freudiano que se ha utilizado para describir en general al trabajo que la civilización precisa para su progreso, mientras que el trabajo enajenado es el trabajo propio de la configuración actual de la civilización en el que el trabajador es tomado como una mercancía.

³⁴ *Ibid.*, p.89.

³⁵ *Ibid.*, pp. 89-90.

de su maduración y, así, del ejercicio cultural de Eros de combinar la vida en unidades cada vez más amplias, deja de fusionar los instintos de la vida con los instintos de la muerte y comienza a actuar sólo en función de los instintos de la muerte. En esta situación:

[...] El hecho de que la destrucción de la vida (humana y animal) ha progresado junto con el progreso de la civilización, que la crueldad y el odio y la exterminación científica de los hombres ha aumentado en relación con la posibilidad real de eliminar la opresión — este aspecto de la reciente civilización industrial — tendrá raíces instintivas que perpetuarán la destructividad más allá de toda racionalidad. Entonces el creciente dominio de la naturaleza, con la productividad creciente del trabajo, desarrollará y satisfará las necesidades humanas *sólo como un producto accesorio*; el creciente bienestar cultural y el conocimiento creciente proveen el material para la destrucción progresiva y la necesidad de una represión instintiva creciente.³⁶

La represión instintiva creciente abandona cualquier compromiso con Eros, es decir, deja de estar dirigida a activar la destructividad de los instintos de la muerte para aliviar la tensión del dolor y la necesidad a la que por sí solos quedarían atados los instintos de la vida; y su función destructiva comienza a ser un fin en sí mismo.

Si este carácter indirectamente erótico de los instintos de la muerte, en el sentido de ser activados para la procuración de Eros, es mantenido a lo largo de su ejercicio cultural sublimador, los cambios históricos que afectan la lucha contra el sufrimiento – en especial aquél proveniente de la fuerza superior de la naturaleza y la imperfección de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la comunidad –, afectan también a los instintos de la muerte. En caso contrario, la civilización es el resultado de una represión cuyo único fin instintivo es la represión misma. Y la civilización occidental, hacia la cual Marcuse dirige su crítica, es el claro ejemplo de esta represión civilizatoria que se tiene a sí misma como fin.

Cuando en un nivel maduro de la civilización la necesidad de la renunciación y el trabajo sin esfuerzo se ven reducidos debido a dicha madurez "la civilización puede permitirse realmente una considerable liberación de la energía

³⁶ *Ibid.*, p. 90.

instintiva empleada en la dominación y el trabajo con esfuerzo³⁷. En caso contrario, si a pesar de su grado de madurez la civilización no puede permitirse tal liberación, dicha civilización se encuentra sometida a una represión innecesaria que excede a aquella represión que la sostiene. En este caso, la civilización enfrenta su propia autodestrucción.

Así, para Marcuse, y aquí se va consolidando su crítica a la civilización ya no sólo como una crítica de la civilización moderna sino también como la negación resuelta contra la conciencia que permitiría justificarla, el pleno sentido autodestructivo de la represión instintiva que implica el paso del principio del placer al principio de la realidad o, en otros términos, su dimensión o intensidad, sólo se despliega en relación con el grado, históricamente alcanzado, en el que Eros realmente podría actuar sin repeler relaciones sociales duraderas.

En la civilización autodestructiva que ha llegado a ser la civilización occidental, Eros repele aquellas relaciones sociales que han sido forjadas por una represión adicional a la filogenéticamente necesaria. Dicha represión es denominada por Marcuse *represión excedente*.

Esta represión excedente depende de controles adicionales a los necesarios para la conformación y sostenimiento de la civilización que son introducidos por las instituciones históricas específicas del principio de la realidad y los intereses específicos de dominación:

A lo largo de la historia de la civilización que conocemos, las restricciones instintivas, reforzadas por la escasez, han sido intensificadas por las restricciones reforzadas por la distribución jerárquica de la escasez y el trabajo; el interés de la dominación agrega represión sobrante a la organización de los instintos bajo el principio de la realidad. El principio del placer fue destronado no sólo porque militaba contra el progreso en la civilización, sino también porque militaba contra la civilización cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo.³⁸

El principio de la realidad como el principio que destrona al principio del placer para perpetuar la dominación y esfuerzo responde a los distintos matices que la dominación ha adquirido a lo largo del desarrollo de la civilización. Así, para

³⁷ *Ibid.*, p.91.

³⁸ *Ibid.*, p.49-50.

Marcuse, las diferencias en el modo de organizar la escasez siendo distribuida equitativa o desigualmente en la sociedad “afectan la esencia del principio de la realidad, porque cada forma del principio de la realidad debe expresarse concretamente en un sistema de instituciones y relaciones, leyes y valores sociales que transmiten y refuerzan la requerida modificación de los instintos”³⁹.

La represión excedente que se presenta en la civilización occidental da lugar actualmente al dominio de un principio de la realidad específico en la estructura instintiva: el *principio de rendimiento*⁴⁰. Debido a que tal principio proviene de una conjunción de la represión filogenéticamente necesaria y los controles adicionales que una civilización organizada para la productividad exige, en él se conjugan represión y dominación.

La instauración de dicho principio en la estructura mental hace del hombre un sujeto-objeto de trabajo en el aparato de su sociedad cada vez más productivo, al tiempo que la dominación para generar dicha productividad llega a ser impersonal, objetiva, universal y cada vez más racional y efectiva, haciendo surgir a la sociedad “como un sistema de actuaciones útiles, duradero y extensivo: la jerarquía de las funciones y relaciones asume la forma de la razón objetiva; la ley y el orden están identificados con la vida y la sociedad misma”⁴¹.

Si bien bajo el principio de rendimiento los individuos se mantienen como instrumentos de trabajo cuya renunciación y trabajo con esfuerzo mantienen a la civilización, “la dominación ya no simple o esencialmente sostiene privilegios, sino que también sostiene a la sociedad como conjunto en una escala cada vez más amplia”⁴². Y por ello, el sentido de culpa bajo este principio específico de la realidad es mayor que en cualquier otra época de la civilización.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ Si bien a lo largo de mi tesis utilizo la traducción de *Eros y Civilización* hecha por Juan García Ponce, en el caso del término “performance principle”, retomo la traducción que de él hace Carlos Castilla del Pino como “principio de rendimiento”, por rescatar mejor que los términos de “actuación” y “funcionamiento”, la idea marcusiana de que la represión en la sociedad opulenta se halla determinada por la productividad o, en otros términos, por el interés de dominación que busca imponer como función principal del hombre la de actuar creando mercancías. Cf., C. Castilla del Pino, Op., Cit., pp.33-34.

⁴¹ H. Marcuse, *Eros y Civilización.*, p.92.

⁴² *Ibid.*, p. 93.

A lo largo de todo el desarrollo de la civilización, el sentido de culpa permite explicar la autoderrota de la revolución, por cuanto los agentes históricos de ésta se identifican con el poder contra el que se rebelan a través de la racionalización de su propia represión en un proceso instintivo que proviene de la incorporación de los individuos al sistema jerárquico del trabajo y, bajo el dominio específico del principio de rendimiento, la racionalización del sentido de culpa se da por completo:

La revuelta contra el padre original eliminó a una persona individual; pero cuando la dominación del padre se ha extendido a la dominación de la sociedad, ese reemplazamiento parece imposible, y la culpa llega a ser fatal. La racionalización del sentido de culpa se completa así. El padre restringido en la familia y en su autoridad biológica individual, es resucitado, con mucho más poder, en la administración. [...] La revuelta contra ellos sería el crimen supremo otra vez – en esta ocasión no contra el déspota animal que prohíbe la gratificación, sino contra el sabio orden que asegura los bienes y servicios para la progresiva satisfacción de las necesidades humanas y por tanto está más allá del premio y más allá de la redención.⁴³

La rebelión contra la dominación que sostiene a la civilización se vuelve injustificada e incluso irracional pues milita no sólo contra el orden que asegura la supervivencia del grupo sino contra la razón que propicia los bienes y servicios encargados de la satisfacción progresiva de las necesidades.

La crisis de la civilización puede ser descrita, tras estas consideraciones freudiano-marcusianas, como la perpetuación inevitable de una civilización autodestructiva que a través de su madurez alcanzada promueve más los instintos de la muerte de lo que logra alimentar a Eros y ante la cual, sin embargo, la estructura instintiva asume como irracional cualquier revuelta que busque eliminar la represión excedente.

No obstante, para Marcuse, la madurez que ha alcanzado la civilización tiende a hacer espuria la racionalización del sentido de culpa que vuelve irracional la rebelión ante la civilización autodestructiva:

La excusa de la escasez, que ha justificado la represión institucionalizada desde su principio, se debilita en tanto el conocimiento y control del hombre sobre la naturaleza le da los medios para satisfacer las necesidades humanas con un mínimo de esfuerzo. La pobreza que prevalece todavía en vastas áreas del mundo ya no se debe

⁴³ *Ibid.*, pp. 93- 94.

principalmente a la pobreza de los recursos humanos y naturales, sino a la manera en que éstos son distribuidos y utilizados. Esta diferencia puede ser irrelevante en la política y para los políticos, pero tiene una importancia decisiva para una teoría de la civilización que deriva la necesidad de la represión de la “natural” y perpetua desproporción entre las necesidades humanas y el medio ambiente en que deben ser satisfechas.⁴⁴

En la civilización industrial avanzada los recursos con los que se cuenta tanto a nivel de bienes producidos como de fuerzas de producción, tienden a reducir la cantidad de energía instintiva necesaria para el trabajo con esfuerzo, posibilitando su canalización al libre juego de las facultades individuales.

Al tiempo que tal posibilidad es alcanzable, la necesidad de la dominación de reafirmar la represión excedente en la estructura de los individuos se incrementa:

La civilización tiene que defenderse a sí misma del fantasma de un mundo que puede ser libre. Si la sociedad no puede usar su creciente productividad para reducir la represión (porque tal cosa destruiría la jerarquía del statu quo), la productividad debe ser vuelta *contra* los individuos; llega a ser en sí misma un instrumento del control universal.

Para el grado de madurez alcanzado en la civilización, la dominación, de querer persistir, tiene que ser firmemente reafirmada debido a que los resultados mismos de la dominación amenazan con invalidar la escasez como fundamento de la dominación:

[...]Dentro del sistema de controles unificados e intensificados, están ocurriendo cambios decisivos. Estos cambios afectan la estructura del superego y la contención y manifestación del sentido de culpa. Más aún, tienden hacia un estado en que el mundo completamente enajenado, empleando todo su poder, parece preparar los elementos y el material para un nuevo principio de la realidad.⁴⁵

Esta situación hace que la persistencia de la dominación precise el incremento de la actitud reactiva del individuo a un grado tal que haya una coordinación en la existencia privada y pública de las reacciones espontáneas con las reacciones requeridas.

La autonomía descrita en los términos que Marcuse encuentra en Freud como una autonomía forjada con la violencia que el individuo ejerce sobre sí

⁴⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁵ *Ibid.*, p.97.

mismo para transformar cualquier espontaneidad en una reacción que se asimile a la reacción requerida por el *statu quo*, es, en este punto de la civilización, una exigencia ineludible de la dominación ya que, sólo mediante esta coordinación proveniente de un fortalecimiento de los controles no tanto sobre los instintos como sobre la conciencia, es posible evitar que el individuo reconozca la obra de la represión contrastante con el horizonte posible de una satisfacción que daría lugar a la liberación de Eros sin la disolución de la civilización.

Dentro de la civilización industrial avanzada, nos dice Marcuse, “el valor social del individuo es medido antes que nada en términos de habilidades y cualidades generalizadas de adaptación, más que de acuerdo con el juicio independiente y la responsabilidad personal”⁴⁶.

La adaptación que la dominación exige es posibilitada por el ejercicio mismo de la dominación como administración, que es propio de la civilización industrial avanzada, pues al dejar de ser una experiencia personal, la formación del superego omite el estado de individualización que conservaba aún una esfera privada de anticonformismo.

El desencuentro con los padres, en una sociedad en la que las imágenes personales del padre han devenido en la imagen impersonal de la administración, deja de ser un proceso de luchas consciente con las demandas de la realidad y pasa a ser, por completo, una aceptación automática de las restricciones, retardo y modificaciones que tales demandas exigen:

Los sádicos principales, los explotadores capitalistas, han sido transformados en miembros asalariados de una burocracia, cuyos sujetos se encuentran como miembros en otra burocracia. El dolor, la frustración, la impotencia del individuo deriva de un sistema altamente productivo y eficiente en el que él lleva una vida mejor que nunca. La responsabilidad por la organización de su vida yace en el conjunto, en el “sistema”, la suma total de instituciones que determinan, satisfacen y controlan sus necesidades. El impulso agresivo cae en el vacío – o mejor, el odio se encuentra con sonrientes colegas, ocupados competidores, oficiales obedientes, útiles trabajadores sociales, todos cumpliendo con su deber y todos víctimas inocentes [...] Rechazada así, la agresión es introyectada otra vez: no es la supresión, sino lo suprimido lo culpable.⁴⁷

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 99.

El individuo carece de espacio propio para desarrollarse contra su sentido de culpa, para hacer emerger una conciencia propia, sin embargo la culpa sigue presente como “aflicción de un sistema institucional que malgasta y condena los materiales y recursos humanos a su disposición”⁴⁸, cuya resolución cae en vacío. Así, aunque la cohesión social y el poder administrativo son los suficientemente impersonales como para protegerse de la agresión, no logran disolver la agresión acumulada:

Ésta se vuelve contra aquellos que no pertenecen al conjunto, cuya existencia lo niega [...] Pero los impulsos de esta fase son puestos de nuevo en actividad de una nueva manera “civilizada”: prácticamente sin sublimación, llegan a ser actividades socialmente útiles en los campos de concentración y de trabajo, en las guerras coloniales y civiles, las expediciones punitivas y otras cosas por el estilo.⁴⁹

Antes que aceptar la crisis de la civilización como un resultado natural del progreso de la civilización, dada esta situación de la agresión en la civilización industrial, Marcuse aduce como prueba de la crisis no su mayor carácter destructivo en comparación con otras épocas de la civilización, lo cual llevaría a aceptar la crisis como única consecuencia posible del progreso de la civilización, sino las potencialidades del momento actual de la civilización:

El progreso sigue adelante y sigue debilitando las bases de la represión. En la cumbre de sus logros progresivos, la dominación no sólo mina sus propios fundamentos, sino que también corrompe y liquida la oposición contra ella. Lo que queda es la negatividad de la razón, que impele el bienestar y el poder y genera un clima en el que las raíces instintivas del principio de rendimiento son resecaadas.⁵⁰

Con el progreso en la dominación, se abren también las puertas de su propia invalidación. Con la decadencia de la conciencia y su adaptación inmediata, dicha dominación une al individuo con otros individuos en un estado de anestesia que es instaurado automáticamente, por ello “el gasto de energía y esfuerzo para desarrollar las propias inhibiciones ha disminuido en gran medida”⁵¹, y con ello la fuerza represiva del principio de la realidad deja de ser renovada por los individuos reprimidos.

⁴⁸ *Ibid.*, p.100.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁵¹ *Ibid.*, p. 104.

Marcuse encuentra, entonces, un aspecto positivo en la enajenación progresiva que caracteriza a la civilización: las energías humanas que sostienen al principio de rendimiento son progresivamente menos necesarias y con ello la ideología de la escasez y la productividad han sido desprovistas de su base instintiva. Por lo que la liberación del estado de enajenación parece requerir su consumación y no su interrupción. Así, en la crisis actual de la civilización “La eliminación de las potencialidades humanas del mundo del trabajo (enajenado) crea las preocupaciones necesarias para la eliminación del trabajo del mundo de las potencialidades humanas”⁵².

Por lo anterior, la crisis civilizatoria que Marcuse describe en el nivel civilizatorio de su teoría de la liberación debe ser leída no sólo desde el enfoque agresivo de esta crisis sino también desde su enfoque subversivo. Y es esta lectura subversiva de la dialéctica autodestructiva de la civilización, la que le permite justificar el abandono de la civilización represiva.

Ante aquello que anteriormente hemos reconocido como la crisis de la civilización en los términos freudiano – marcusianos de una perpetuación inevitable de la civilización autodestructiva cuya madurez promueve más los instintos de la muerte de lo que logra alimentar a Eros y, sin embargo, vuelve irracional cualquier revuelta contra ella; hay que reconocer que los progresos que a través de los instintos de la muerte va logrando forjar la civilización, son progresos que, mediante la anulación de la escasez, permiten al individuo una relajación de la energía dirigida a su represión y merman, así, la base instintiva del principio de rendimiento, en el que se conjugan represión y dominación. Lo cual coloca a la civilización ante la posibilidad de que la dominación presupuesta por ella se encuentre ausente de sus exigencias instintivas.

Así, la crisis de la civilización se presenta, según Marcuse, como una moneda con dos caras en la que el reverso de la dialéctica destructiva de la civilización es una dialéctica que posibilita su abandono. De este modo, es el mismo desarrollo de la civilización que genera una autodestructión el que va constituyendo las posibilidades de desvanecer la autodestructión de la civilización.

⁵² *Ibid.*, p. 105.

Es esta conclusión del nivel civilizatorio de la teoría marcusiana de la liberación de la que se deriva la afirmación política de que, en la sociedad capitalista avanzada, la civilización ha llegado a un grado de madurez que hace posible el desvanecimiento de la autoderrota contenida por las revoluciones, y en ese sentido convierte a la liberación en una posibilidad de esta configuración civilizatoria madura. Afirmación que justifica la propuesta política contenida en su teoría de la liberación.

1.2 El nivel político de la teoría marcusiana de la liberación.

Según el nivel civilizatorio de la teoría marcusiana de la liberación, el término de civilización se refiere a la organización de la existencia humana cuyo progreso y constitución están basados en la represión instintiva que permite a los instintos de la vida deslindarse de sus impulsos agresivos para constituir unidades de vida cada vez más grandes, y cuyo desarrollo depende de una dialéctica bidimensional que al tiempo que propicia la autodestrucción de tal organización, genera las condiciones para que dicha autodestrucción desaparezca.

Según veremos en este apartado, esta noción de civilización, profundizada en un análisis de su configuración actualmente predominante como sociedad industrial avanzada, exige, al tiempo que plantea, la posibilidad de una liberación a nivel civilizatorio. Y, en ese sentido, a nivel político la teoría de la liberación de Marcuse consiste tanto en argumentar a favor de una propuesta de liberación como en desarrollar dicha propuesta.

En su análisis de la configuración actual de la civilización, Marcuse se enfrenta al hecho de que la abundancia de recursos con los que cuenta la sociedad industrial avanzada promueve una contención de las capacidades de liberación presentes en esta configuración civilizatoria a tal grado que los movimientos revolucionarios que buscan instaurar una sociedad libre se ven insertos en un círculo vicioso: tienen que generar una ruptura con el continuum autopropulsor de las necesidades – propiciado por la abundancia de esta sociedad –, antes de desarrollar la revolución que desemboque en una sociedad libre,

ruptura que supone ya una revolución. Es por ello que, en este nivel político, el factor desde el cual Marcuse analizará a la sociedad industrial avanzada como configuración civilizatoria será, principalmente, su capacidad de contención.

Partir de este punto permite a Marcuse argumentar que en la sociedad industrial avanzada el círculo vicioso de la revolución puede ser desvanecido y la liberación es posible. De este modo, preguntar cuáles son las condiciones presentes en la configuración civilizatoria vigente para el desvanecimiento de dicho círculo vicioso, así como para la posibilidad de la liberación, es el hilo conductor que encuentro en este nivel de la teoría de la liberación.

Tal pregunta es formulada por Marcuse, en continuidad con el nivel civilizatorio, como una reformulación de la crisis civilizatoria en términos tanto de su creciente capacidad de contención como de su también creciente capacidad de liberación.

Lo que se presenta, al inicio del análisis marcusiano de la sociedad industrial avanzada, como una mayor capacidad de contención posibilitada por la abundancia de recursos, deviene, en un segundo momento, en sólo una dimensión de la dialéctica en la que la civilización se encuentra inserta, aquella dimensión según la cual la civilización se halla destinada a su autodestrucción.

Lo anterior lleva a Marcuse a analizar la otra dimensión, es decir, la capacidad de esta civilización de generar, con su desarrollo, recursos que posibiliten cada vez más la anulación de su carácter autodestructivo. Dimensión que, según Marcuse, para el momento de la sociedad industrial avanzada, se muestra como una realidad cada vez más efectiva que posibilita una práctica política de liberación de los controles adicionales que, *por mor* de la dominación, la civilización ha impuesto sobre la estructura instintiva de los individuos.

I.2.1 De la sociedad unidimensional a la liberación

Marcuse observa que el progreso de la civilización ha exigido e implicado una generación de riqueza que, al ser alcanzado mediante la forma capitalista de organización de su vida económica, ha dado lugar a una configuración civilizatoria

específica: *la sociedad industrial avanzada*. Más que una configuración consolidada, Marcuse concibe a la sociedad industrial avanzada como la tendencia predominante del progreso de la civilización⁵³, la cual, sobre la base de una riqueza económica generada por un modo de producción capitalista, ha llevado a la civilización a ser:

Una sociedad capitalista, con elevada concentración de poder económico y político; dotada de un enorme sector de automatización y coordinación de la producción, la distribución y comunicación en escala creciente; y con propiedad privada de los medios de producción que, todavía, dependen cada vez más de la intervención siempre activa y amplia del Gobierno. Es una sociedad en la cual, como ya he dicho, tanto las necesidades materiales como culturales son satisfechas mejor que nunca antes. Pero son satisfechas de acuerdo a las exigencias y a los intereses del aparato y los poderes que la controlan.⁵⁴

La forma capitalista de su organización económica requiere de una porción de población sin derecho a la participación de la riqueza social, ya que necesita de ella como condición de la ganancia que puede generar para los propietarios de los medios de producción — sobre la compra y explotación de la fuerza de trabajo. Y es por ello que esta configuración conjuga de modo aparentemente inseparable

⁵³ En tanto que una tendencia civilizatoria, la sociedad industrial avanzada es, para Marcuse, una configuración con características muy precisas que, si bien en algunos estratos de la civilización se presentan cabalmente, posee muy diversos matices en aquellos estratos de la civilización que no se han entregado por completo a ella. El socialismo soviético y los países subdesarrollados son los dos casos que Marcuse analiza como los estratos de la civilización que para 1967 no se han entregado por completo a esta tendencia y, sin embargo, presentan una fuerte inclinación a configurarse como sociedad industrial avanzada. En la presente tesis me centraré sobre todo en la caracterización general de la sociedad industrial avanzada por ser el contexto del cual hace emerger su propuesta de liberación. Eventualmente, haré referencia a sus consideraciones sobre los países subdesarrollados como países en los que podrían gestarse algunos de los factores que posibiliten la liberación. Para un análisis general del socialismo soviético como estrato de la civilización que no se halla del todo instalado en su configuración como sociedad industrial avanzada. Cf. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, pp. 69-75. Para un análisis amplio y minucioso de lo que él denomina socialismo soviético Cf., H. Marcuse, *El marxismo soviético*.

⁵⁴ H. Marcuse, *Liberándose de la sociedad opulenta*, pp. 39-40. Este texto pertenece a una ponencia presentada por Marcuse en un congreso internacional organizado por el Instituto de Estudios Fenomenológicos que se realizó en Londres del 15 al 30 de julio de 1967, titulado “Dialéctica de la Liberación”. Tiene como objetivo analizar la dinámica de las sociedades industriales avanzadas, sociedades capitalistas cuyo modelo más acabado era la sociedad norteamericana de entonces, y que se presentan, para entonces, como la tendencia dominante en la civilización de consolidación de una sociedad. Esta caracterización de la sociedad capitalista es la que mejor y más brevemente rescata la concepción marcuseana de sociedad opulenta o sociedad industrial avanzada, supuesta en todas sus consideraciones en torno a la liberación.

productividad y destrucción, satisfacción de necesidades y represión de libertades, propios de un sistema de servidumbre.

Con la opulencia de la sociedad capitalista avanzada, se abre la posibilidad de que la civilización cuente con los recursos necesarios para una satisfacción de las necesidades. Sin embargo, al ser una sociedad capitalista de la cual esta opulencia ha surgido, precisa de la explotación, y de la porción de población sin derecho a la riqueza social que ella implica, por lo que la opulencia se convierte en un medio para perpetuar la explotación, antes que un medio para salir del estado de necesidad.

De este modo, Marcuse encuentra en la opulencia, el hecho de satisfacer mejor que nunca antes las necesidades materiales y culturales de los individuos, el factor mediante el cual se conjugan dominación y represión en la configuración civilizatoria actual. Así, la aspiración de una sociedad libre es reprimida mediante el hastío que las fuerzas tecnológicas de la sociedad han traído consigo, y la identificación entre los controles instintivos adicionales que la dominación precisa y la represión filogenéticamente necesaria es acatada sin mayor resistencia:

Bajo estas condiciones, la decadencia de la libertad y la oposición no es un asunto de deterioración, o corrupción moral o intelectual. Es más bien un proceso social objetivo en la medida en que la producción y distribución de una cantidad cada vez mayor de bienes y servicios hace de la sumisión una actitud tecnológica racional.⁵⁵

En ella, la aceptación de la ausencia de libertad es una aceptación cómoda y razonable pues “no hay razón para insistir en la autodeterminación, si la vida administrada es la vida más cómoda e incluso la ‘buena vida’”⁵⁶. Y es la misma vida cómoda que lleva a asumir la sumisión como un hecho necesario, la que en la sociedad industrial avanzada consolida la base racional y material para un actuar político sin oposición:

Si los individuos están satisfechos hasta el punto de sentirse felices con los bienes y servicios que les entrega la administración, ¿por qué han de insistir en instituciones diferentes para una producción diferente de bienes y servicios diferentes? Y si los individuos están precondicionados

⁵⁵ H. Marcuse, *El hombre unidimensional* (ed. 1981), p. 79.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 80.

de tal modo que los bienes que producen satisfacción también incluyen pensamientos, sentimientos, aspiraciones, ¿por qué han de querer pensar, sentir e imaginar por sí mismos? Es verdad que los bienes materiales y mentales ofrecidos pueden ser malos, inútiles, basura, pero Geist y conocimiento no son argumentos contra la satisfacción de las necesidades.

Tanto la satisfacción administrada como el condicionamiento de las aspiraciones individuales posibilitan una fuerte cohesión social dentro de la sociedad industrial avanzada que integra incluso a las clases trabajadoras.

Marcuse explica esta integración de la clase trabajadora a partir de la reducción de la energía física gastada en el trabajo, gracias a la mecanización, y de la corporativización de la producción debida a la automatización, es decir, concibe a la integración de la clase trabajadora como una consecuencia de la instauración de una “organización tecnológica que establece una comunidad mecánica en el trabajo”⁵⁷. Dicha organización va conformando una interdependencia que integra al trabajador con la fábrica a tal grado que el trabajador se halla dispuesto a intervenir en la solución de los problemas de la producción y muestra un amplio interés por la empresa en la que labora.

Esta integración del trabajador en el proceso material de producción conlleva una integración social y cultural, una asimilación en necesidades y aspiraciones, en el nivel de vida, en las actividades de diversión, y en la política, lo que consolida su integración a la sociedad. Marcuse observa, así, que “el nuevo mundo del trabajo tecnológico refuerza así un debilitamiento de la posición negativa de la clase trabajadora: ésta ya no aparece como la contradicción viviente para la sociedad establecida”⁵⁸.

Según Marcuse, el orden tecnológico que caracteriza a la sociedad industrial avanzada se convierte en la forma predominante de control social pues le permite sujetar e intensificar tal sujeción del hombre al aparato de producción como nunca antes:

Las formas predominantes de control social son tecnológicas en un nuevo sentido. Es claro que la estructura técnica y la eficacia del aparato productivo y destructivo han sido uno de los instrumentos más

⁵⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 62.

importantes para sujetar a la población a la división del trabajo establecida a lo largo del período moderno. Además, tal integración ha estado acompañada de formas de compulsión más obvias: pérdidas de medios de subsistencia, administración de la justicia, la policía, las fuerzas armadas. Todavía lo está. Pero en el período contemporáneo, los controles tecnológicos parecen ser la misma encarnación de la razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales – hasta tal punto que toda contradicción parece irracional y toda oposición imposible.⁵⁹

Así, en la conjunción de control tecnológico y racionalidad, Marcuse encuentra que el bienestar que con la administración de mayores bienes propicia el orden tecnológico vuelve cada vez menos probable cualquier revuelta contra la sociedad industrial avanzada en un doble sentido. Por un lado, este orden posibilita una cómoda integración del individuo al aparato de producción y una productividad y eficiencia capaces de incrementar las comodidades que vuelven cuestionable cualquier revuelta que se levante contra la sociedad que ha dominado la pobreza en un grado superior a lo alcanzado por cualquier otra configuración civilizatoria. Mientras que, por otro lado, la distribución y producción en masa que dicho orden ha alcanzado, invaden el espacio privado del individuo permitiendo su inmediata identificación con la sociedad industrial avanzada.

En esta situación, el ejercicio de una libertad previamente condicionada se vuelve el instrumento de dominación por excelencia. Así, nos dice Marcuse, en la sociedad industrial avanzada se presenta, antes que un velo ideológico, un *velo tecnológico*, una forma de control que, surgida de su orden tecnológico, se caracteriza por modos cada vez más confortables de control y cohesión social que modifican las aspiraciones individuales al tiempo que satisfacen cada vez más necesidades de un mayor número de individuos, encubriendo mediante la realidad del confort la explotación de la que depende la riqueza de esta configuración civilizatoria.

El velo tecnológico funciona como sigue:

El aparato productivo, y los bienes y servicio que produce, “venden” o imponen el sistema social como un todo. Los medios de transporte y

⁵⁹ Por ser más clara que la traducción hecha por Antonio Elorza, traducción que utilizo a lo largo de este trabajo, aquí recorro a la traducción que hace Juan García Ponce de este párrafo para la edición del *Hombre Unidimensional* de 1968 a cargo de la editorial Joaquín Mortiz, p. 31, para este mismo párrafo en la traducción de Elorza *Cf. Ibid.*, p. 39.

comunicación de masas, los bienes de vivienda alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan de forma más o menos agradable los consumidores con los productores y, a través de éstos, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida.⁶⁰

La presencia del velo tecnológico en la configuración civilizatoria actual convierte a la producción y distribución de mayores bienes en el vehículo perfecto para la aniquilación de la autonomía y la espontaneidad: a través de ellas se logra instaurar una “segunda naturaleza en el hombre” que asimila a la civilización represiva.

Esto sucede, para Marcuse, porque la moralidad como norma de comportamiento social, una vez instaurada, tiene un impacto *biológico*⁶¹, es decir, llega a afectar al organismo a tal grado que:

[...]El organismo recibe ciertos estímulos y reacciona ante ellos, e ‘ignora’ y repele otros de acuerdo con la moral introyectada, que promueve o impide así la función del organismo como una célula viviente en la sociedad respectiva. De este modo, una sociedad re-crea constantemente, en este lado de la conciencia y la ideología, patrones de comportamiento y aspiración que vienen a ser parte de la ‘naturaleza’ de sus miembros [...].⁶²

En el caso de la sociedad industrial avanzada, Marcuse considera inapropiado utilizar el término “introyección” para explicar el modo en el que el individuo reproduce los controles externos impuestos por su sociedad:

Introyección sugiere una variedad de procesos relativamente espontáneos por medio de los cuales un Ego traspone lo “exterior” en “interior”. Así que introyección implica la existencia de una dimensión interior separada y hasta antagónica a las exigencias externas; una conciencia individual y un inconsciente individual *aparte de* la opinión y la conducta pública. La idea de “libertad interior” tiene aquí su realidad: designa el espacio privado en el cual el hombre puede convertirse en sí mismo y seguir siendo “él mismo” [...] Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica.⁶³

⁶⁰ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 42.

⁶¹ Véase H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, capítulo I, nota 1.

⁶² *Ibid.*, p. 18.

⁶³ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 40.

Con el consumo de los bienes que provee la tecnología y las modificaciones en la participación del trabajador en el proceso de producción, aparecen en el hombre nuevos patrones de comportamiento, aspiraciones e inclinaciones que de no ser cubiertos darían origen a un mal funcionamiento del organismo. La adopción por parte del individuo de estos patrones y aspiraciones como necesidades, dándose con ello la consolidación de esta segunda naturaleza en el hombre, conducen el análisis marcusiano de la sociedad industrial avanzada a la constatación de una dependencia sin oposición por parte del hombre respecto de una sociedad cada vez más densamente colmada de mercancías, en la cual él es una de ellas. “Las necesidades generadas por este sistema son, así, eminentemente estabilizadoras y conservadoras: la contrarrevolución anclada en la estructura instintiva”.⁶⁴

De este modo, en un análisis fiel a la realidad de la sociedad industrial avanzada, no parece correcto decir que la afirmación del individuo es anulada por la dominación que la sociedad ejerce sobre él, más bien se puede decir que:

La autodeterminación, la autonomía del individuo se afirma a sí misma en el derecho de usar su automóvil, de adquirir una pistola, de manejar aparatos mecánicos, de comunicar a públicos masivos su opinión, sin que importe cuán ignorante, cuán agresiva pueda ser.⁶⁵

La autonomía así ejercida da cuenta de la efectividad del velo tecnológico, y lleva a una situación en la que:

Los logros justifican el sistema de dominación. Los valores establecidos se transforman en los personales valores de la gente: la adaptación viene a ser espontaneidad, autonomía; y la elección entre las necesidades sociales aparece como libertad. En este sentido, la continua explotación no sólo se oculta bajo el velo tecnológico, sino que realmente se “transfigura”. Las relaciones de la producción capitalista son responsables no sólo de la servidumbre y el esfuerzo sino también garantizan mayor felicidad y diversión accesibles a la mayoría de la población — y en consecuencia distribuyen más bienes que antes.⁶⁶

⁶⁴ *Ibid.*, p.19.

⁶⁵ *Ibid.*, p.20.

⁶⁶ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p. 21.

Bajo esta circunstancia, la alienación misma pareciera volverse cuestionable: “[...] en las áreas más altamente desarrolladas de la sociedad contemporánea la mutación de necesidades sociales en necesidades individuales es tan efectiva que la diferencia entre ellas parece puramente teórica”⁶⁷.

No obstante, ni la cómoda integración del individuo en la producción ni la asimilación de los individuos a los intereses dominantes en la sociedad de las aspiraciones individuales que el progreso técnico posibilita, “compensan el hecho de que las decisiones sobre la vida y la muerte, sobre la seguridad personal y nacional se toman en lugares sobre los que los individuos no tienen control”⁶⁸:

Así, Marcuse denomina velo tecnológico a la forma de dominación propia de la sociedad industrial avanzada, que permite tomar a la libre elección de amos como libertad y a la reproducción espontánea de las necesidades sociales por autonomía, justamente porque en dicha forma la dominación no desaparece, sino que se disfraza de opulencia y libertad.

A lo largo del desarrollo de la civilización “la intensidad, la satisfacción y hasta el carácter de las necesidades humanas”⁶⁹ han sufrido un condicionamiento que ha dependido de las exigencias que presenten las instituciones e intereses predominantes en la sociedad y, “en la medida que la sociedad exige el desarrollo represivo del individuo, sus mismas necesidades y sus pretensiones de satisfacción están sujetas a pautas críticas”⁷⁰. En este sentido, para Marcuse es posible distinguir, a lo largo del desarrollo de la civilización, entre necesidades verdaderas y falsas: “‘Falsas’ son aquellas [necesidades] que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión; las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia”⁷¹.

Así, para Marcuse, las necesidades instauradas en el hombre mediante el velo tecnológico, incluso cuando se trate de necesidades cuya satisfacción es grata por cuanto el individuo se encuentra a sí mismo en dicha satisfacción, son necesidades falsas por sostener y perpetuar una sociedad represiva. El

⁶⁷ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 38.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 35.

predominio de estas necesidades falsas en la sociedad industrial avanzada “es un hecho que debe ser eliminado tanto en interés del individuo feliz, como de todos aquellos cuya miseria es el precio de la satisfacción”⁷².

No obstante, el criterio último de distinción entre necesidades verdaderas y falsas, sólo lo pueden proporcionar los individuos:

En última instancia, la pregunta sobre cuáles son las necesidades verdaderas o falsas sólo puede ser resuelta por los mismos individuos, pero sólo en última instancia; esto es, siempre y cuando tengan la libertad para dar su propia respuesta. Mientras se les mantenga en la incapacidad de ser autónomos, mientras sean adoctrinados y manipulados (hasta en sus mismos instintos), su respuesta a esta pregunta no puede considerarse propia de ellos. Por lo mismo, sin embargo, ningún tribunal puede adjudicarse en justicia el derecho de decidir cuáles necesidades se deben desarrollar y satisfacer.⁷³

Por lo tanto, en una sociedad cuyo medio de control es tan efectivo como lo es el velo tecnológico que permite “la sofocación efectiva de aquellas necesidades que tienen que requieren ser liberadas – liberadas también de aquello que es tolerable, ventajoso y cómodo – mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta”⁷⁴, se vuelve cuestionable hablar de alienación y necesidades falsas, no porque éstas no existan, sino porque “la realidad constituye un estadio más avanzado de alienación”⁷⁵, un estadio en el cual la alienación se ha vuelto completamente objetiva y “el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada”⁷⁶.

Esta alienación objetiva, según Marcuse, tiene lugar en un nivel del progreso civilizatorio tal que se está acercando a un estado que exigirá:

[...] una subversión radical de la organización y dirección predominante del progreso. Esta fase será alcanzada cuando la producción material [...] se automatice hasta el punto en que todas las necesidades vitales puedan ser satisfechas mientras que el tiempo de trabajo necesario se reduzca a tiempo marginal. De este punto en adelante, el progreso técnico trascenderá el reino de la necesidad, en el que servía de instrumento de dominación y explotación, lo cual limitaba por tanto su

⁷² *Idem.*

⁷³ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁶ *Idem.*

racionalidad; la tecnología estará sujeta al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y de la sociedad.⁷⁷

En la sociedad industrial avanzada no sólo se observa un perfeccionamiento y efectividad del aparato productivo exclusivamente para el aumento de la cantidad de riqueza de esta configuración civilizatoria, también se observan ciertas tendencias que harían posible el paso del estado de necesidad a un estado de libertad. Una de las principales tendencias de este tipo es la automatización, una vez expresada su posibilidad técnica, la automatización se volvería incompatible con una sociedad basada en la explotación, ya que al convertirse, con su desarrollo cabal, en el proceso de producción material, lograría eliminar de él a las potencialidades humanas, sin dejar de proporcionar la riqueza que la sociedad necesita para su desarrollo, y abriría con ello la dimensión del tiempo libre, abriría así las puertas a la “trascendencia histórica hacia una nueva civilización”⁷⁸. De este modo Marcuse piensa que la automatización es el gran catalizador de la sociedad industrial avanzada en su desarrollo hacia una sociedad libre.

Sin embargo, la alienación objetiva es instaurada precisamente en este punto del progreso civilizatorio porque es la manera en la que la sociedad industrial avanzada se cierra contra esta posibilidad del progreso, conteniendo la posibilidad de un cambio cualitativo que dicho progreso implica:

Aquí reside la contradicción interna de esta civilización: el elemento irracional de su racionalidad. Es el signo de sus realizaciones. La sociedad industrial que hace suya la tecnología y la ciencia se organiza para el cada vez más efectivo dominio del hombre y la naturaleza, para la cada vez más efectiva utilización de sus recursos. Se vuelve irracional cuando el éxito de estos esfuerzos abre nuevas dimensiones para la realización del hombre.⁷⁹

En esta irracionalidad de la racionalidad de la sociedad industrial avanzada, el aparato técnico de producción y distribución que caracteriza a la sociedad industrial avanzada “tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también

⁷⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 47.

las necesidades y aspiraciones individuales⁸⁰ y en el grado que con su velo tecnológico logra cubrir la presencia del interés de clase. La burguesía y el proletariado como clases antagónicas siguen presentes en la sociedad opulenta, sin embargo:

[...] El desarrollo capitalista ha alterado la estructura y la función de estas dos clases de tal modo que ya no parecen ser agentes de la transformación histórica. Un interés absoluto en la preservación y el mejoramiento del statu quo institucional une a los antiguos antagonistas en las zonas más avanzadas de la sociedad contemporánea. Y de acuerdo con el grado en el que el progreso técnico asegura el crecimiento y la cohesión de la sociedad comunista, la misma idea de un cambio cualitativo retrocede ante las nociones realistas y una evolución no explosiva.⁸¹

En tanto que la sociedad industrial avanzada, tratando de obstruir el desarrollo de las tendencias hacia un cambio cualitativo que ella misma contiene, organiza a todo su aparato productivo y de distribución en torno a la contención del cambio cualitativo, la sociedad industrial avanzada es, para Marcuse, una *sociedad unidimensional*: una configuración civilizatoria totalitaria que busca auto-perpetuarse y frenar las tendencias que la llevarían a trascenderse.

La administración total y la dependencia total a la que tiende esta configuración civilizatoria hace que “ni la nacionalización parcial, ni la extensión de la participación del trabajo en la gestión y el beneficio” alteren por sí mismos el sistema de dominación “en tanto que el trabajo en sí mismo permanezca como una fuerza apuntalada y afirmativa”⁸², ya que la sociedad industrial avanzada se ha convertido en una configuración completamente estática que “se auto-impulsa en su productividad opresiva y su coordinación provechosa”⁸³.

Así, el nuevo sentido que da Marcuse a la autonomía – descrito líneas arriba – como una adaptación carente de toda espontaneidad y la aceptación de la sociedad industrial avanzada como única configuración civilizatoria posible mediante la distribución y el consumo de mayores bienes – que se ha descrito como efecto del velo tecnológico –, tienen que ser entendidos como un fenómeno

⁸⁰ *Íbid.*, p.26.

⁸¹ *Íbid.*, p. 23.

⁸² *Ibid.*, p. 65.

⁸³ *Ibid.*, p. 47.

más del carácter totalitario del aparato técnico de producción y distribución de esta sociedad, el velo tecnológico busca instaurar una adaptación y aceptación de este tipo porque a través de ellas “la sociedad obstruye toda una especie de operaciones y conductas de oposición; consecuentemente, los conceptos que les son propios se convierten en ilusorios carentes de significado”⁸⁴.

Como efecto de este carácter totalitario de la sociedad unidimensional, Marcuse observa que la clase trabajadora es aún, en tanto que explotada, agente histórico de la revolución, sin embargo, por cuanto posee necesidades estabilizadoras que se han instaurado en su estructura instintiva, se convierte en un factor conservador de la sociedad industrial avanzada.

Por ello, para la teoría marcusiana de la liberación que pretende contextualizar a los movimientos revolucionarios en una sociedad unidimensional cuyas perspectivas de contención se incrementan con su propio despliegue, ningún cambio político que busque transformar realmente la organización represiva de la existencia humana que caracteriza a la sociedad industrial avanzada puede derivarse de simples cambios políticos y económicos, pues ellos proveen a esta configuración civilizatoria, a modo de concesiones que la misma sociedad unidimensional hace, de las bases instintivas para continuar reprimiendo las alternativas civilizatorias que en ella contiene y promoviendo su autoperpetuación.

Un cambio político de tal envergadura, según Marcuse, sólo puede darse si se genera una ruptura con el continuum represivo que autoimpulsa a la sociedad industrial avanzada.

La necesidad de esta ruptura que las capacidades de contención de la actual configuración civilizatoria exigen, coloca a todo movimiento revolucionario que busque trascender las tendencias que en la sociedad industrial se han desarrollado en un círculo vicioso, en el que la condición necesaria de una revolución es una revolución.

La realidad totalitaria de la sociedad unidimensional resulta ser la respuesta a la pregunta por cómo es posible que las revoluciones se inserten en un círculo

⁸⁴ *Ibid.*, p. 45.

vicioso, ya que, a través de una cultura del confort, dicha sociedad provoca que la estructura instintiva asuma como irracional cualquier revuelta que busque eliminar la represión que está inhibiendo el desarrollo de un cambio cualitativo en el progreso cuantitativo.

Ahora bien, el compromiso marcusiano con un discurso crítico que no se limite a denunciar una civilización represiva pero aceptándola, sino que logre ser la negación de un discurso de este tipo, lleva a Marcuse a reconcebir el carácter unidimensional de esta sociedad a la luz de la dimensión civilizatoria, no sólo totalitaria y de contención que la caracterizan, sino también subversiva y liberadora que con su despliegue está negando. Para la teoría marcusiana de la liberación resulta posible ya no sólo explicar el hecho de que los movimientos revolucionarios queden insertos en un círculo vicioso, sino también vislumbrar una posibilidad de abandonar este círculo.

Así, el análisis de la sociedad industrial avanzada que se encuentra al interior de la teoría marcusiana de la liberación, en términos de una configuración civilizatoria que deviene en una configuración unidimensional, puede ser entendido como una crítica que Marcuse hace de la opulencia de la sociedad sobre la base de las potencialidades civilizatorias que esta opulencia bloquea.

La opulencia de la sociedad se muestra como algo denunciado por cuanto actúa en función de la dominación que la forma capitalista de la sociedad industrial avanzada exige para la explotación. Pero se convierte en algo cabalmente criticable, por cuanto esta misma opulencia, en especial su posibilidad de generar una completa automatización del reino de la necesidad, sienta las bases para el debilitamiento de tal dominación, es decir, por cuanto la civilización aparece como algo abandonable.

Así, la crítica de la sociedad industrial avanzada como sociedad unidimensional se consolida a través de una confrontación del carácter totalitario de esta configuración con una situación que parece privarlo de sus bases.

I.2.2 La liberación: una posibilidad de la civilización

El progreso técnico que conlleva una dominación en la sociedad industrial avanzada, genera una adaptación tal del individuo a la sociedad que podría prescindir de gran parte de la energía instintiva necesaria para su represión. No obstante, en la sociedad unidimensional esta energía está siendo contenida mediante el velo tecnológico y no puede ser movilizadada para la eliminación de la explotación hasta que se logre una ruptura con el continuum represivo que auto-impulsa a la sociedad industrial avanzada, una configuración civilizatoria ya estática.

En tanto que este continuum represivo se sostiene por las modificaciones de impacto biológico que se logran mediante el velo tecnológico en las aspiraciones individuales, Marcuse observa que el proceso que dirija a esta movilización de la energía instintiva hacia la configuración de una sociedad libre, debe ser generado por una práctica política capaz de penetrar la dimensión “biológica” de la existencia humana en la que las necesidades y satisfacciones del hombre se afirman a sí mismas para desvanecer los controles represivos que se han instaurado en ella mediante el confort.

La propuesta política de liberación que Marcuse articula en su teoría de la liberación pretende ser una propuesta que cumpla con estas condiciones y, por ello, es pensada como:

Una revolución que habría de ser guiada por la vital necesidad de liberarse del confort administrado y de la destructiva productividad de la sociedad de explotación, liberarse de la suave heteronomía; una revolución que, en virtud de este fundamento “biológico”, tuviera la oportunidad de convertir el progreso técnico cuantitativo en formas de vida cualitativamente diferentes – precisamente porque sería una revolución que se realizaría en un alto nivel de desarrollo material e intelectual, una revolución que permitiría al hombre dominar la escasez y la pobreza.⁸⁵

Así, dicha propuesta busca construir una sociedad libre que, dada la situación actual de la sociedad unidimensional, parta de la necesidad de abolir la servidumbre y del compromiso con una lucha por constituir nuevos valores para una existencia humana y libre.

⁸⁵ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p. 26

La liberación es concebida por Marcuse, entonces, como “una práctica política de metódico desprendimiento y rechazo del orden establecido, con miras a una radical transvaluación de los valores”⁸⁶ que, una vez alcanzadas las raíces de la contención en la estructura humana, sienta las bases para el preconditionamiento del hombre para la libertad.

La transvaluación de los valores que con esta práctica se busca instaurar para desvanecer en la estructura instintiva el continuum represivo que sostiene a la sociedad unidimensional, consiste en una negación de los modos predominantes de realización de valores tales como la libertad política, la libertad económica y la libertad de pensamiento, capaz de generar modos de realización a la altura de las capacidades reales de la sociedad.

Esta negación de los modos predominantes daría lugar a la transformación de las libertades económicas en la liberación de la vida de la lucha por la existencia, de las libertades políticas en la liberación del individuo de una política sobre la cual no ejerce ningún control efectivo, y de las libertades intelectuales en la abolición de la “opinión pública” y sus creadores⁸⁷.

La liberación entendida en estos términos de metódico desprendimiento del orden establecido y de modificación de las bases instintivas que auto-impulsan a la sociedad industrial avanzada, pretende volver aprovechables para los individuos, en su construcción de una sociedad libre, los recursos de esta última etapa de un proyecto histórico específico, la civilización represiva bajo su configuración de sociedad industrial avanzada.

Como hemos visto, al vislumbrar como una posibilidad real de la sociedad unidimensional la independencia de la necesidad a través de la consolidación de un mundo automatizado del trabajo del cual hayan sido eliminadas las potencialidades humanas para su libre desarrollo fuera de ese ámbito, Marcuse encuentra, en las sociedades que han adoptado por completo a la sociedad industrial avanzada como configuración civilizatoria, el factor objetivo de la liberación.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁷ Véase, H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 34.

No obstante, los países industriales avanzados se encuentran en un punto del progreso que genera un cambio cuantitativo en las condiciones e instituciones que podría llegar a transformarse en un cambio cualitativo a nivel civilizatorio. Pero este cambio es frenado por su organización capitalista⁸⁸, que vuelve a su capacidad de integración totalitaria.

Dadas las posibilidades de integración que la sociedad industrial avanzada posee, “la nueva conciencia política de la necesidad de un cambio radical aparece en grupos sociales que, sobre bases objetivas, están (relativamente) libres de los intereses y aspiraciones conservadoras e integradoras, libres para la radical transvaluación de los valores”⁸⁹.

Así, el factor subjetivo de la liberación, es decir, la voluntad de llevar a una real satisfacción lo que hasta ahora tan sólo se observa como un aumento de satisfactores, se presenta entre aquellos cuya miseria es el efecto de los grandes recursos alcanzados por las sociedades industriales avanzadas.

La tarea de volver aprovechables los recursos de las sociedades industriales avanzadas es una tarea que recae sobre aquellos individuos cuyas condiciones materiales les permiten distinguirse de esta configuración civilizatoria:

Allí donde las diferencias en la capacidad de consumo son amplias todavía, donde la cultura capitalista no ha penetrado hasta la última casa o cabaña, el sistema de necesidades estabilizadoras tiene sus límites; el deslumbrante contraste entre las clases privilegiadas y la explotadas lleva a una radicalización de los no privilegiados. Este es el caso de los pobladores de ghettos y de los desempleados en los Estados Unidos; éste es también el caso de las clases trabajadoras en los países capitalistas más atrasados.⁹⁰

Y esta tarea, coloca a todos aquellos movimientos y manifestaciones culturales de oposición a esta tendencia civilizatoria en el papel de una resistencia, a la opulencia represiva. Al considerarlas como resistencia, la obra madura de Herbert Marcuse, sin abandonar su enfoque filosófico, coloca a las reflexiones sobre las especificidades de los movimientos estudiantiles, las experiencias de los

⁸⁸ Véase, H. Marcuse, *Liberándose de la sociedad opulenta*, p. 38.

⁸⁹ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p. 59.

⁹⁰ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación.*, p.23.

ghettos, y la miseria de los países subdesarrollados, en un lugar meta-teórico de suma importancia.⁹¹

Planteada su filosofía al interior y en crítica directa a una sociedad capitalista, la primera resistencia que emerge como uno de los focos de sus planteamientos es la población excedentaria que condiciona al capitalismo. Así, uno de las primeras resistencias hacia las que gira su atención Marcuse son los, por él denominados, infraprivilegiados.

La aparición de una sobresatisfacción en las metrópolis capitalistas, a condición de la persistencia de una miseria entre la población marginal a dichas metrópolis, da lugar a una resistencia en el doble sentido de ser el fruto de una miseria que podría volverse inmanejable y de ocupar un lugar decisivo en la producción y la reproducción materiales de la sociedad capitalista.⁹²

Al dirigir su atención hacia los sectores de población no marginales a las metrópolis, aquellos que se encuentran involucrados desde posiciones privilegiadas en el proceso material de producción y reproducción del capitalismo, Marcuse encuentra, no obstante la cómoda implicación de estos sectores en el sistema social de producción, la aparición de diferentes metas y aspiraciones en hombres y mujeres que resisten y contienden contra el poder de explotación masiva del capitalismo.⁹³

En esta retícula, Marcuse concibe a la situación excedentaria de los infraprivilegiados como la urgencia vital de una transformación civilizatoria. A través de los movimientos de oposición a la guerra de Vietnam y a la violación de los derechos civiles, encuentra la conciencia de que la productividad represiva y destructiva de la sociedad opulenta lo degrada todo. En los movimientos como el sit-in, be-in y el love-in observa la presencia de una confluencia entre la rebelión política y la rebelión moral-sexual sobre la cual comenzarán sus consideraciones en torno a una nueva sensualidad. El teach-in y las universidades libres rescatan la necesidad de modificar y construir una universidad crítica y una autogestión

⁹¹ Véase, H. Marcuse, "El problema de la violencia en la oposición", conferencia pronunciada por Marcuse en julio de 1967 en la Universidad Libre de Berlín. Véase también la conferencia dada por Marcuse en la Universidad de California el 23 de mayo de 1968 titulada "La rebelión de París".

⁹² Véase, H. Marcuse, *Vietnam: el tercer mundo y la oposición en las metrópolis*.

⁹³ Véase, El prólogo de Marcuse a *Un ensayo sobre la liberación*.

académica capaz de penetrar el conocimiento y hacer surgir la lucha de ideas que lo sostienen, para evitar que quede enjaulado en falsas totalidades. Y finalmente, del encuentro de los intelectuales con la sociedad, ya sea mediante la solidaridad entre las luchas estudiantiles y las obreras, como en el mayo francés, o mediante el combate contra la manipulación de la opinión pública, como en la lucha contra la imprentas de Springer en Berlín, Marcuse enfatiza la responsabilidad asumida por los intelectuales de rescatar y promover la independencia política de todos aquellos grupos deseosos de actuar al margen del monopolio ejercido por la élite de poder.⁹⁴

Fruto de una acción teórica que logra trastornar la concepción del acto revolucionario, según la cual, las resistencias deben despojarse de sus determinaciones para idolatrarlas después en el acto revolucionario, la dramatización y magnificación de las resistencias que desarrolla meta-teóricamente Marcuse deriva, ella misma, en un acción teórica que busca conducir las ideas sobre la revolución y la resistencia al encuentro con la sociedad industrial avanzada para, dialécticamente, modificar tanto a estas ideas como a la realidad dada. Acción que da lugar, en última instancia, a la teoría marcusiana de la liberación.⁹⁵

Para Marcuse cualquier factor teorizado a partir de las resistencias es teorizado en función de su capacidad de crear actividad práctica, en el amplio sentido de una transformación.

Por lo que el acercamiento meta-teórico a las resistencias al devenir en la teoría de la liberación, da lugar a diversas consideraciones en torno a la transformación por la que ellas resisten.

Transformación que se encuentra en las resistencias por cuanto perfilan en diferentes planos los límites de las sociedades establecidas, pero, también, por cuanto ellas, negando determinadamente a la sociedad industrial avanzada, van constituyendo espacios físicos y mentales que suponen, y a la vez persiguen, el

⁹⁴ Cf., la conferencia dada por Marcuse el 25 de marzo de 1969 en Vancouver, tras la exigencia de las autoridades migratorias de abandonar el país el 26 de marzo, titulada "Exijamos lo imposible", así como, la conferencia citada antes "El problema de la violencia en la oposición".

⁹⁵ Para la noción de acción teórica véase J. Revueltas, *Autogestión académica y universidad crítica*, pp. 193-194.

predominio de una libertad con respecto a los libertinajes de la opulencia que impiden la construcción de una sociedad libre.

Tanto las resistencias como los espacios por ellas configurados, consisten, antes que en una alternativa, en fragmentos de ella que se mantiene a nivel de una amenaza.

No obstante, en la concentración de pequeños grupos alrededor de actividades locales, Marcuse subraya la potencia de oposiciones que tienen aún bastantes ideas por las cuales luchar.

En medio de esta diversidad de ideas que dota a las resistencias de una organización e interdependencia difusas, Marcuse encuentra diversos modos de una única estrategia: el Gran Rechazo, la insistencia en expandir las ruinas de concreción que quedan tras el continuo sacrificio de la socialidad al capitalismo.

La necesidad de repensar a la revolución como consecuencia de las determinaciones de esta estrategia que Marcuse encuentra, lo lleva a matizar su propio pensamiento sobre la revolución y a configurar la teoría de la liberación como un discurso teórico revolucionario para una época en la que lo que podría ser una actividad revolucionaria se ha desperdigado en un conjunto de resistencias.

Así, Marcuse trata de rastrear al Gran Rechazo como el factor común de estos movimientos:

No importa cuán alejada de estas nociones pueda hallarse la rebelión, no importa cuán destructiva pueda parecer, no importa cuán grande sea la distancia entre la revuelta de la clase media en las metrópolis y la lucha mortal de los miserables de la tierra: lo que tienen en común es la profundidad del Rechazo. Éste los hace denunciar las reglas del juego que se cocina contra ellos, la antigua estrategia de la paciencia y la persuasión, la confianza en la Buena Voluntad del orden establecido, sus falsos e inmorales consuelos, su cruel abundancia.⁹⁶

El Gran Rechazo es concebido por Marcuse como “un nuevo impulso vital y biológico para la liberación [...] con una conciencia capaz de rasgar tanto el velo

⁹⁶ *Ibid.*, p.14.

material como el ideológico de la sociedad opulenta⁹⁷, que abre la puerta a la redefinición de las necesidades que la liberación implica.

Bajo este impulso, las fuerzas subversivas en transición, como Marcuse denomina a esta oposición heterodoxa que "no tiene la tradicional base clasista, y que es al mismo tiempo una rebelión política, instintiva y moral"⁹⁸, se vuelven portadoras de una nueva sensualidad capaz de denunciar la forma capitalista de la sociedad a través de la confrontación con el *ethos estético* que podría generarse con los recursos que la civilización ha alcanzado:

La nueva sensualidad ha llegado a ser, a través de este mismo signo, praxis: emerge en la lucha contra la violencia y la explotación, allí donde esta lucha se encamina a lograr modos y formas de vida esencialmente nuevos: negación total del sistema establecido, de su moralidad y su cultura; afirmación del derecho a construir una sociedad en la que la abolición de la violencia y el agobio desemboque en un mundo donde lo sensual y lo lúdico, lo sereno y lo bello lleguen a ser formas de existencia y, por tanto, la Forma de la sociedad misma.⁹⁹

En su camino a la liberación, estas fuerzas recurren a esta nueva sensualidad para resistemizar las experiencias de satisfacción y necesidad y poder "considerar el hecho de que la sociedad invadió hasta las más profundas raíces de la existencia individual, hasta el mismo inconsciente del hombre"¹⁰⁰ y, tratando de consolidarse como el factor subjetivo de la liberación, "buscan alcanzar las raíces de la sociedad en sus propios individuos, en los individuos, que debido al planteamiento social reproducen constantemente la continuidad de la represión incluso a través de las grandes revoluciones"¹⁰¹.

Esta nueva sensualidad expresa la afirmación de los instintos de vida sobre la agresividad y la culpa que son promovidas en la sociedad unidimensional y con la búsqueda de una modificación de la estructura instintiva, busca liberar a la conciencia de los controles adicionales que se han instaurado en ella por medio

⁹⁷ H. Marcuse, *Liberándose de la sociedad opulenta*, p.44.

⁹⁸ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación.*, p. 67.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 32. En esta cita y en las referencias subsecuentes al concepto marcusiano de "nueva sensualidad", recorro al término de "sensualidad" y no al de "sensibilidad" por recuperar mejor el sentido dado por Marcuse a este término de ser una facultad relacional activa capaz de aprehender a la objetividad y a sí misma en el amplio sentido de ser el resultado del metabolismo hombre-naturaleza, y no en el sentido restrictivo de ser la subjetividad y la objetividad de una intuición sensible.

¹⁰⁰ H. Marcuse, *Liberándose de la sociedad opulenta*, p. 45.

¹⁰¹ *Idem.*

del velo tecnológico para que sea capaz de promover "[...] el desarrollo de una ciencia y una tecnología libres para descubrir y realizar las potencialidades de las cosas y de los hombres en la protección y el goce de la vida, jugando con las potencialidades de forma y materia para el alcance de esta meta"¹⁰².

Llegada esta situación, en la que "aparecería así un nuevo principio de realidad, bajo el que se combinaría una nueva sensibilidad y una inteligencia científica desublimada para la creación de un *ethos estético*"¹⁰³, la técnica tendería entonces a devenir arte y el arte tendería a configurar la civilización. La civilización libre sería así producto de una "*práctica colectiva de creación de un medio ambiente*"¹⁰⁴, en el que las facultades eróticas del hombre trabajarían por la pacificación de la existencia de humana.

Este *ethos estético*, "[...] como Forma posible de la sociedad libre, aparece en esta etapa del desarrollo en que los recursos intelectuales y materiales para la victoria sobre la escasez son accesibles, en que la represión anteriormente progresiva deviene supresión regresiva [...]"¹⁰⁵, y guía a las fuerzas subversivas en transición en su búsqueda de la liberación.

Así, a pesar de la efectividad del velo tecnológico, es posible rastrear en la civilización fuerzas y tendencias que pueden romper la contención del cambio cualitativo propiciada por el *velo tecnológico*, y hacer estallar a dicha sociedad.

Entre ellas encontramos, tanto las tendencias objetivas que llevarían a la sociedad a su propio límite, como tendencias subjetivas portadoras de una nueva sensualidad que, de lograr articularse como una subjetividad del cambio cualitativo a partir de su vinculación con los factores objetivos de la liberación, permitirían reconocer lo que se está haciendo en la tendencia dominante de la civilización y lo que se está evitando, para volver aprovechables así, para la liberación, los recursos científicos y tecnológicos con los que cuenta la sociedad industrial avanzada, y en ese sentido, conducir a la civilización hacia su liberación.

¹⁰² H. Marcuse, *Un ensayo sobre la Liberación*, pp.30-31-

¹⁰³ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la Liberación*, p.31.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 32.

El análisis que Marcuse hace de la sociedad industrial avanzada como la posiblemente última configuración de una civilización represiva, deriva en el desarrollo de la propuesta de la liberación concebida como un espectro que se encuentra dentro y fuera de las fronteras de las sociedades industriales avanzadas, que sólo llegará a consolidarse como una realidad efectiva de la civilización en la medida en que la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada se encuentren. Posibilidad que sigue siendo una alternativa en el desarrollo de la civilización.

De este modo, la teoría de la liberación rescata, por un lado, el compromiso de Marcuse con el desarrollo de un discurso crítico de aquella civilización represiva y la subjetividad que le es propia, una subjetividad que, adaptándose mediante el velo tecnológico a una sociedad represiva, inhibe las posibilidades de liberación de una sociedad opulenta. Por otro, desarrolla la pretensión marcusiana de activar una práctica emancipatoria a través de una reflexión filosófica en torno a la realidad de la liberación, capaz de recuperar el impulso emancipatorio que, reprimido por la sociedad industrial avanzada, no deja de estar presente en ella, manifestándose en las resistencias a esta civilización.

Estas dos intenciones presentes en su teoría de la liberación llevan a Marcuse a abordar la liberación de dos maneras: a modo de una idea alegóricamente alcanzada y como un concepto conformado mediante su fundamentación ontológico-política.

Segundo capítulo: Conformación del concepto marcusiano de liberación

Al responder al doble interés de pensar una ruptura con la crisis civilizatoria de la que emerge la sociedad industrial avanzada y de activar una práctica emancipatoria que dé lugar a tal ruptura, el concepto de liberación que va definiéndose al interior de la teoría marcusiana de la liberación se gesta mediante el entrecruzamiento de dos desarrollos filosóficos, ambos consagrados al estudio de las posibilidades de emancipación de la sociedad capitalista avanzada, que, sin embargo, se mueven en niveles discursivos distintos.

Para el nivel civilizatorio de su teoría, Marcuse recurre al desarrollo de una noción de liberación mediante la negación determinada de una civilización que se halla en crisis. Y, por ello, este desarrollo sostiene, principalmente, al supuesto de una nueva sensualidad capaz de denunciar la caducidad de la forma capitalista de la sociedad mediante la confrontación con un ethos estético deseado.

Proveniente sobre todo de sus trabajos más cercanos a la Escuela de Frankfurt, es un desarrollo filosófico de crítica materialista a la cultura, comprometido con la búsqueda de alegorías, provenientes de la negación determinada de la reproducción material e ideal de la civilización, desde las cuales sea posible resaltar las determinaciones de la subjetividad y la objetividad que atan a la civilización a su reproducción capitalista. Y, apoyándose en estas alegorías que han surgido sólo mediante una negación determinada, busca concebir modos distintos de reproducción de la civilización.

Al analizar las condiciones históricas de las que podría surgir la liberación, el otro desarrollo se acerca, a través de una idea ontológica del trabajo, a las resistencias a la sociedad capitalista. Marcuse recurre a este desarrollo para prolongar los alcances teóricos negativos del desarrollo anterior hacia una propuesta emancipatoria.

En el entrecruzamiento de ambos desarrollos se configura, finalmente, el concepto marcusiano de liberación que derivará en una propuesta emancipatoria.

II.1 La crítica materialista de la cultura: un acercamiento alegórico a la liberación

Tras la afirmación marcusiana de que la sensualidad del individuo posee un carácter de verdad, promesa y protesta con respecto a la sociedad capitalista, encontramos el compromiso marcusiano de desarrollar una crítica, a nivel civilizatorio, de la sociedad capitalista, a través de una crítica materialista de la cultura.

Mediante ella, al mirar a la sociedad capitalista a la luz de las ideas que ésta reconoce como valores supremos, al tiempo que asume que en estas ideas se refleja la enajenación de la realidad existente, Marcuse desarrolla una crítica radical de la cultura y la civilización capitalistas.

Esta crítica radical se acerca a los ideales y valores supremos que persigue la cultura como protestas de la naturaleza dominada que desautorizan la legalidad de la socialidad dominante.

Así, buscando el contenido de verdad de estas ideas, recurre a un análisis doblemente negativo que niega determinadamente, por un lado, las pretensiones de sublimidad absoluta de la ideología dominante y, por otro, las pretensiones de insolencia absoluta de la realidad, para comprender el nexo que mantienen entre ellas y su resolución en una cultura y una civilización capitalistas.

A través de este proceder negativo de la crítica materialista de la cultura se puede observar el interés por emancipar a la civilización y a la cultura del capitalismo del que depende su efectividad.

No obstante, antes que un grito ingenuo y desesperado por la emancipación, este discurso se convierte, en tanto que discurso en torno a la emancipación, en una revisión crítica de los compromisos capitalistas que la emancipación puede implicar.

Procedente de una civilización y una cultura capitalistas, la emancipación puede muy bien ser no más que un pretexto para generar las crisis de las que

depende la reafirmación de la Modernidad Capitalista o, en los términos de Horkheimer y Adorno, la reiteración de la *Ilustración*.

Pensada como una emancipación absoluta, como una lucha por desentender de sus compromisos materiales y naturales a las facultades del individuo para su libre juego, la emancipación puede transformarse en un ideal que, movilizando a la civilización, coloque a la cultura en la cínica y rentable persecución de una situación imposible pero lo suficientemente deseable como para generar los momentos de refundación que permiten reafirmar a la sociedad capitalista, que han convertido a la revolución en un mito.

Ante esta idealizada emancipación absoluta, los planteamientos de la Escuela de Frankfurt pretenden ser un acercamiento crítico a la realidad enajenada tan radical que parte de la crítica al supuesto que sostiene a este ideal –presente también en los planteamientos marxianos en torno a la enajenación– de que hay una *forma natural* (pre-histórica o transhistórica) de reproducción de la socialidad humana:

Para la Escuela de Frankfurt, la forma de la vida y el mundo que la *Aufklärung* (la Ilustración o el Iluminismo) reconoce como su forma “natural” es la forma que ellos tienen de manera espontánea dentro de la modernidad capitalista. Es la figura de lo que el ser humano ha hecho con el “valor de uso” –con lo que es deseable y exigible, disfrutable y producible– después de la revolución de las fuerzas productivas que abrió el camino a la modernidad y después, por tanto, del rebasamiento de la figura arcaica de ese valor de uso, cristalizada en medio de la escasez; se trata de una figura que tiene que ser criticada porque es la que sostiene al modo de producción capitalista, siendo, en retribución, reproducida sistemáticamente por él.¹⁰⁶

Para esta forma “natural” de la socialidad que se buscaría emancipar mediante una emancipación absoluta, la naturaleza se convierte en la multiplicidad extraña y caótica a ser dominada por el individuo para darle utilidad mediante la astucia clasificatoria del pensamiento, astucia por la que todo acontecer deviene en repetición:

Lo que podría ser distinto es igualado. Tal es el veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible. La identidad de todo con todo se paga al precio de que ya nada puede ser idéntico consigo mismo. La Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la

¹⁰⁶ B. Echeverría, *Modernidad y revolución* p. 65.

dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo.¹⁰⁷

En medio de esta total identidad, la forma “natural” misma de la socialidad sucumbe a la homogeneización, los hombres son igualados y la forma de su socialidad les es impuesta tanto mediante la aceptación del sí mismo que les ha sido concedido, como mediante la coacción social:

No sólo quedan disueltas las cualidades del pensamiento, sino que los hombres son obligados a la conformidad real. El favor de que el mercado no pregunte por el nacimiento, lo ha pagado el sujeto del intercambio al precio de dejar modelar sus cualidades, adquiridas desde el nacimiento, por la producción de mercancías que pueden adquirirse en el mercado. A los hombres se les ha dado su *sí mismo* como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual. Pero dado que ese *sí mismo* no fue asimilado nunca del todo, la Ilustración simpatizó siempre con la coacción social, incluso durante el período liberal.¹⁰⁸

El modo de producción capitalista que vuelve efectivas a la civilización y a la cultura se revela, entonces, para los planteamientos materialistas de crítica a la cultura como un reflejo constante de las relaciones de fuerza entre agentes que traducen las relaciones entre los hombres y la naturaleza, marcadas todas por la dominación sobre ésta última.

En estas relaciones de fuerza, los hombres se niegan unos a otros y niegan también la parte de naturaleza que está en ellos, y su subjetividad se desarrolla sobre la base de estas oposiciones y la sumisión a la violencia que ellas implican:

La realidad completamente depurada de demonios y de sus descendientes conceptuales adquiere, en su limpia naturalidad, el carácter numinoso que la prehistoria asignaba a los demonios. Bajo la etiqueta de los hechos brutos, la injusticia social, de la que éstos proceden, es consagrada hoy como algo inmutable, de la misma manera que era sacrosanto el mago bajo la protección de sus dioses. El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo. Éste se convierte en un nudo de reacciones y comportamiento convencionales que objetivamente se esperan de él.¹⁰⁹

¹⁰⁷ T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, p.67.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 67-68.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 81.

Para el pensamiento forjado así, “no hay ningún fin racional en sí y, en consecuencia, carece de sentido discutir la preeminencia de un fin respecto de otro desde la perspectiva de la razón”¹¹⁰. La aceptabilidad de la emancipación como un fin en sí mismo, así como cualquier referencia a un juicio sobre las acciones de los hombres en sociedad, carece de sentido para la razón:

La razón nunca ha dirigido realmente la realidad social, pero hoy ha sido tan depurada de toda tendencia o inclinación específica, que ha renunciado incluso a la tarea de enjuiciar acciones y modos de vida de los seres humanos. Tales cosas han sido dejadas por la razón a la sanción definitiva de los intereses en pugna, a merced de los que parece estar hoy nuestro mundo.¹¹¹

Sin embargo, para esta crítica, ni siquiera esta forma que ha sido asumida como “natural” constituye algo puramente natural, no histórico. No es algo que haya estado ahí desde siempre para sostener a la historia.

Por el contrario, la naturaleza de la que se habla al aludir a esta forma de dominación como una forma “natural” de la socialidad que es subsumida por el proceso de la circulación de trabajo acumulado, es la paralización de un haber sido histórico:

Esta naturaleza [la segunda naturaleza, naturaleza enajenada que constituye el mundo de las cosas creadas por los hombres y perdidas para ellos] no es como la primera, muda, patente a los sentidos y ajena al sentido: es un complejo de sentido paralizado, enajenado, que ya no despierta la interioridad; es un calvario de interioridades corrompidas que ya sólo sabría despertar, si eso fuera posible, por medio del acto metafísico de una resurrección de lo anímico que lo creó o lo mantuvo en su existencia anterior o presunta (*sollende*), pero que no podría ser vivido por otra interioridad.¹¹²

Se presenta como una historia paralizada constantemente que se asume como la legalidad de la naturaleza y en cuya reproducción lo transitorio de la naturaleza se paraliza y se reconvierte constantemente en un haber sido histórico.

Y es precisamente porque aquello que se ha mitificado bajo la forma “natural” de la socialidad se halla marcado por el sello de lo transitorio, que la realidad enajenada y muerta de la cosificación, en la que la socialidad es vivenciada por el individuo como una socialidad vacua y extrínseca, no consiste en una realidad plena

¹¹⁰ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p.47.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 49-50.

¹¹² Lukács citado por T. W. Adorno en “La idea de historia natural”, p. 121.

de un sentido que ha sido hurtado, escondido o desterrado por la enajenación, sino en una realidad carente de sentido e intenciones, incompleta, contradictoria y fragmentaria, en la cual las reproducciones materiales humanas individual y social son contradictorias a tal grado que, la reproducción humana individual se ha refugiado en la abstracción de la cultura, y la reproducción social se ha abandonado al ciego actuar de la circulación mercantil de trabajo acumulado.

Así, la emancipación no puede ser pensada como la búsqueda de ese sentido que ha sido escondido por la enajenación. Pero, entonces, ¿qué entiende la crítica materialista de la cultura por emancipación?

En el análisis de los planteamientos de la Escuela de Frankfurt, de cuyos planteamientos parte la crítica materialista marcusiana, no se puede encontrar una definición precisa y bien delimitada de la emancipación.

No obstante, es posible encontrar un acercamiento negativo a la cultura que se limita a idear, a través de un estudio de los escombros y fragmentos de la civilización y la cultura capitalistas, las unidades de sentido de las que procede la alienación de la civilización y la cultura que busca ser combatida por la emancipación del hombre de la sociedad capitalista, inclusive la alienación que puede contener el ideal de libertad que guía a dicha emancipación:

Por distorsionadas que puedan parecer las grandes ideas de la civilización – justicia, igualdad, libertad–, son protestas de la naturaleza contra su situación de sojuzgamiento, los únicos testimonios formulados que poseemos. Frente a ellas la filosofía debería asumir una doble actitud. En primer lugar, debería negar su pretensión a ser considerada como la verdad suprema e infinita. Cuantas veces un sistema metafísico presenta aquellos testimonios como principios eternos o absolutos, revela su relatividad histórica. La filosofía rechaza la veneración de lo finito, no sólo de ídolos políticos o económicos burdos como los de la nación, caudillo, éxito o dinero, sino también de valores éticos o estéticos como personalidad, felicidad, belleza, incluso libertad, en la medida en que aspiren a ser instancias dadas independientes y supremas. En segundo lugar: tendría que reconocerse que las ideas culturales fundamentales conllevan un contenido de verdad, y la filosofía debería medirlas en relación con el trasfondo social del que proceden.¹¹³

¹¹³ M. Horkheimer, *Op. Cit.*, pp.183-184.

De este modo, el acercamiento a la emancipación que Marcuse hace mediante la crítica materialista de la cultura es un acercamiento doblemente negativo en cuya confluencia la filosofía encuentra su carácter positivo:

La filosofía combate el hiato entre las ideas y la realidad. Confronta lo existente en su nexa histórico de interrelaciones con la pretensión de sus principios conceptuales con vista a criticar la relación entre ambos e ir así más allá de ellos. La filosofía encuentra su carácter positivo precisamente en la interacción de estos dos procedimientos negativos.
114

Así, la emancipación del hombre, la socialidad, la cultura y la civilización del capitalismo que las aliena, se transforman en el horizonte desde el cual se procede a un acercamiento negativo a la cultura capaz de hacer saltar la tensión entre apariencia y expresión que se presenta y, en última instancia constituye a la realidad capitalista.

Estos planteamientos, que Marcuse retoma para concebir civilizatoriamente a la liberación, recurren a un análisis de la cultura debido a que, si bien la cultura se ha transformado poco a poco en mercancía cultural que eleva el valor mercantil de la persona pero ya no incita a una reflexión sobre sí misma quedando los hombres desprovistos así de un entorno que propicie una individuación que les permita distinguirse y a la vez reconocer lo que hay de ellos en su socialidad naturalizada, justo porque la reproducción espiritual del individuo y la reproducción material de la sociedad se hallan en la sociedad capitalista en una separación transitoriamente naturalizada, la cultura constituye el ámbito privilegiado para presenciar la crisis de la forma natural de la reproducción de la socialidad como dominación, en tanto que, a través de ella, perdiendo las ilusiones racionalistas, es posible resistir y reconocer en lo que esta dominación ha convertido al mundo.

De modo que la filosofía es considerada, para estos pensadores, como una relectura de los valores e ideales que contiene la cultura a la luz de la realidad alienada que los sostiene y reproduce:

La teoría filosófica por sí sola no puede conseguir que se imponga en el futuro ni la tendencia hacia la barbarie ni la actitud humanista. Pero, si hace justicia a las imágenes e ideas que en determinadas épocas

¹¹⁴ *Idem.*

dominaron la realidad como absolutos –por ejemplo, la idea del individuo tal como dominó en la época burguesa–, siendo proscritas en el transcurso de la historia, la filosofía podrá actuar, por así decirlo como un correctivo de la historia.¹¹⁵

Y sería un correctivo de la historia por cuanto puede hacer ver a los hombres la esclavización que les hacen sufrir los valores supremos que persiguen:

El progreso hacia la utopía se ve frenado hoy en primera línea por la relación de todo punto descompensada y desproporcionada que existe entre el peso de la avasalladora maquinaria del poder social y las masas atomizadas. Todo lo demás –la más extendida hipocresía, la creencia en teorías falsas, el desánimo del pensamiento especulativo, la debilitación de la voluntad o su prematura desviación a actividades sin fin bajo la presión de la ansiedad– no es sino un síntoma de esta relación. Si la filosofía logra ayudar a los hombres a reconocer estos factores, habrá prestado un gran servicio a la humanidad.¹¹⁶

La filosofía se convierte, así, para la crítica materialista de la cultura, en el enfoque desde el cual la cultura es abordada no sólo como el medio ideológico de justificación de la existencia enajenada sino como el ámbito portador del dolor causado por dicha existencia, telón de fondo de las preguntas necesarias a formular cuando, lo que ha sido asumido como la forma natural de reproducción material de la socialidad humana se revela como algo transitorio. Preguntas tales como:

[...] En qué consiste lo “natural” de la forma humana o social de la reproducción de la vida; en qué consisten y cuál es la densidad histórica de las determinaciones del valor de uso; en qué medida el valor de uso que nos propone y nos impone la modernidad capitalista es en verdad el único valor de uso imaginable; en qué medida la relación que la modernidad capitalista presupone como una relación de dominio eterna e inmutable entre el Hombre y la Naturaleza es efectivamente tal; en qué medida es imaginable otra “forma natural” de la vida social, otra configuración sintetizadora del conjunto de necesidades de consumo y disfrute del ser humano con el conjunto de sus capacidades de trabajo y producción; en qué medida es imaginable una relación diferente de lo Humano con lo Otro –lo no humano, lo extra- (infra- o supra-) humano – .¹¹⁷

Así, desde este enfoque, al desarrollarse la crítica de la sociedad capitalista a través del análisis de los valores culturales, deseos plasmados en las obras de arte, en las costumbres y los modos de vivenciar la sociedad capitalista, éstos son

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 186.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 187.

¹¹⁷ B. Echeverría, *Op. Cit.*, p. 66.

tomados como rostros a descifrar de la historia de la sociedad, con todo lo que tiene de intemporal, doloroso y falto, haciendo de este enfoque un modo de preguntarse por la dialéctica de descomposición y recomposición de la vida social propia de la sociedad capitalista que trata de descubrir el modo en que actúa dicha dialéctica.

Ya que para esta crítica, el carácter positivo de la filosofía en el encuentro el análisis negativo por un lado de la cultura y la civilización capitalistas y, por otro, de la socialidad natural que las sostiene y es reproducida por ellas, las consideraciones de este desarrollo filosófico en torno a la emancipación de la sociedad capitalista se hacen siempre como consideraciones fronterizas que vinculan a ambos procedimientos.

Si bien estas consideraciones constituyen el confín de ambos procedimientos en el que dicha crítica puede profundizar los hallazgos de aquéllos, hallazgos con respecto a los contenidos de verdad de los ideales culturales y la sociedad que los sostiene, esto no lo puede hacer a modo de estructuras generales que positivicen lo encontrado.

Al ser consideraciones que surgen de un análisis crítico radical a la reproducción de la sociedad capitalista, son consideraciones que reconocen la falta de autonomía de la razón con respecto a la marcha de la sociedad, incapaz de construir estructuras generales autónomas que no vayan marcadas ya con el sello de la razón instrumental que prolonga y sostiene a la sociedad capitalista.

A partir de este reconocimiento, la crítica materialista de la cultura asume que el doble proceder negativo del que depende su reflexión no cambia las relaciones existentes, mas puede cambiar la experiencia, por parte de los hombres, de estas relaciones, haciendo saber a los hombres que los sujetos y los cómplices de su opresión son ellos mismos.

Precisamente porque considera que la teoría no deja de ser una práctica dentro de una socialidad atrofiada y que en medio de esta socialidad la libertad es un ideal cultural abstracto al servicio de su perpetuación, esta crítica se niega a producir un discurso positivo en torno a la emancipación.

Privada del orgullo de los alcances de la civilización y consciente, sin embargo, de que la socialidad natural, construida a través de la violencia y la

dominación, sólo ha podido consolidarse gracias a la pretensión de servir a los hombres y a la civilización, la crítica materialista de la cultura, al abordar la emancipación, escarba en sedimentos históricos diversos para reencontrar la acumulación de los obstáculos más importantes de una relación reconciliada entre la sociedad y la naturaleza, para distinguir, por medio de interpretaciones de la historia concreta, aquellos planes osificados de construcción de una libertad humana que reposan y centellean en la historia concreta, como imágenes de lo que la sociedad habría podido ser si no hubiera llegado a ser como hoy es.

Tras aquellas pretensiones de servicio hacia los hombres y a la civilización sin las cuales la socialidad natural no puede reconstituirse constantemente, la crítica materialista de la cultura busca los modelos que se han imaginado para convertir a la sociedad en una sociedad libre.

No obstante, la ilusoria permanencia de la sociedad que su naturalización ha perpetrado, marca a dichos modelos con el sello de una universalidad inalcanzable. Por lo que, al dejar de ser a cada instante la sociedad de la que parten la misma sociedad de antes, se han transformado en planes osificados que recuerdan lo que habría podido ser un futuro posible de la sociedad, al tiempo que, pretenden dominar la transitoriedad que la socialidad presenta.

Así, buscando en medio de los planes osificados y sus pretensiones de servicio, las consideraciones de la crítica materialista de la cultura en torno a la emancipación emergen alegóricamente como expresión necesaria de las relaciones históricas entre la realidad enajenada, las configuraciones que asume en su proceso constante de naturalización y las esperanzas que traiciona.

Al contemplar las consideraciones en torno a la emancipación como provenientes de la negación de las pretensiones absolutas de la ideología dominante, los acercamientos alegóricos a la emancipación se presentan como la negación determinada de las relaciones materiales que impiden dar lugar a la libertad y la justicia que predica dicha ideología. Al contemplarlas como provenientes de la negación de las pretensiones más insolentes de la realidad, estos acercamientos asumen la forma de la negación determinada de los valores culturales que han permitido la naturalización de dichas pretensiones.

Sin resolverse nunca en un concepto positivo de la emancipación, pues estos acercamientos alegóricos dependen de las negaciones determinadas de las que provienen, el modo alegórico de abordar la emancipación de la crítica materialista de la cultura, es un modo crítico de alusión a la emancipación cuya negatividad es exigida a Marcuse por la realidad enajenada a la que responde su teoría de la liberación.

II.1.1 Arte y alegoría

Ya que Marcuse encuentra en el arte un modo de denuncia de la sociedad capitalista a través de la invocación de la belleza, un modo cuya negatividad es la forma más lograda de la negación determinada de esta realidad; en su caso específico, el modo alegórico de abordar a la emancipación es desarrollado principalmente en sus apuntes en torno a la función del arte en la sociedad enajenada.

El arte, para Marcuse, implica siempre un alejamiento del proceso de reproducción social, en el sentido de que “la lógica interna de la obra de arte culmina con la irrupción de otra razón, otra sensibilidad, que desafían abiertamente la racionalidad y sensibilidad asimiladas a las instituciones sociales”¹¹⁸,

Por ello, aunque lo sublimado por la forma estética sea traducible al mundo de la producción material, esta traducción siempre requiere de una estilización para la cual cada elemento posee su propia importancia, situación que coloca a dicha traducción fuera de la enajenación propia de la producción material.

Este proceso de estilización consiste en una enajenación estética de la realidad enajenada. Así como en la enajenación propia de la socialidad capitalista, el proceso de reproducción natural adquiere validez sólo al engarzarse en la circulación mercantil de capital, en el arte, la dominación y la enajenación, inherentes a cualquier elemento de la socialidad capitalista, son sublimadas mediante la forma estética y su validez queda supeditada a su manifestación estética. De este modo:

¹¹⁸ H. Marcuse, *La dimensión estética*, p.67.

Bajo el dominio de la forma estética, la realidad dada se sublima necesariamente: el contenido inmediato queda estilizado, los “datos” se remodelan y se ordenan de nuevo de acuerdo con las necesidades de la forma artística, que requiere que incluso la representación de la muerte y la destrucción invoquen la necesidad de esperanza –una necesidad enraizada en la nueva consciencia incorporada a la obra de arte.¹¹⁹

El arte puede sublimar a la realidad debido a que la forma estética a la que recurre es “el resultado de la transformación de un contenido dado (un hecho actual o histórico, personal o social) en una totalidad autónoma”. Una transformación que es posible por la remodelación de las relaciones históricas entre la realidad enajenada, sus configuraciones naturalizadas y las esperanzas traicionadas por la naturalización mediante la técnica artística:

La transformación estética se consigue a través de una remodelación del lenguaje, la percepción y la inteligencia de manera que revelen la esencia de la realidad en su apariencia: las potencialidades reprimidas del hombre y la naturaleza. La obra de arte por consiguiente re-presenta la realidad que denuncia.¹²⁰

Así, es la forma estética que Marcuse subraya como elemento imprescindible de la obra de arte, la que dota al arte de una capacidad de negación determinada como ninguna otra, y constituye la función crítica del arte, pues mediante ella el arte se convierte en una promesa de bienestar sólo por cuanto es el testimonio de todas las carencias del hombre contemporáneo:

El arte está comprometido con esa percepción del mundo que enajena a los individuos de su existencia funcional y de su representación en la sociedad –está comprometido pues, con la emancipación de la sensualidad, de la imaginación y de la razón en el conjunto de las esferas de la subjetividad y de la objetividad. La transformación estética se convierte en un vehículo de reconocimiento y acusación. Pero esta realización presupone un grado de autonomía que separa al arte del poder misticador de lo dado y lo libera para que de este modo exprese su propia verdad. Puesto que el hombre y la naturaleza están configurados por una sociedad no libre, sus potencialidades reprimidas y deformadas sólo pueden ser representadas de forma *enajenada*. El mundo del arte es el de otro *Principio de Realidad*, el de la enajenación – y sólo como enajenación cumple el arte con una función cognitiva: informa de verdades no comunicables en ningún otro lenguaje; *contradice*, en definitiva.¹²¹

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹²¹ *Ibid.*, p.70.

A través de la forma estética, al ensayar y mostrar, en la ficción, situaciones humanas límite, en las que la realidad enajenada es puesta en contraste con las esperanzas traicionadas, el arte hace fehaciente el metabolismo existente entre el hombre y la naturaleza:

La ficción crea su particular sensibilidad que sigue siendo válida incluso cuando aparece negada por la realidad establecida. Lo justo y equivocado en los individuos plantea lo justo y equivocado de la sociedad. Incluso en obras más políticas ese enfrentamiento [el enfrentamiento individuo- sociedad] no es únicamente político; o mejor, los conflictos sociales quedan inmersos en el juego de fuerzas metasociales entre individuos e individuos, hombres y mujeres, humanidad y naturaleza.¹²²

Esta trascendencia de la realidad que se logra mediante la ficción tiene lugar gracias al choque entre los acontecimientos ficticios y el mundo de la vida, que se revela como el marco necesario de cualquier acción humana. Así, cualquier acción humana se muestra como necesitada de una naturaleza que sea su trasfondo.¹²³

La presencia de este metabolismo como trasfondo de sus recreaciones permite al arte dar cuenta de la permanente no-identidad entre sujeto y objeto, aludiendo así a la subjetividad siempre recurrente de toda objetividad, al tiempo, que manifiesta una cierta integración entre hombre y naturaleza. Toda obra de arte “lleva el testimonio a los límites innatos de libertad y gratificación, a la integración humana en la naturaleza. En toda su idealidad, el arte testimonia la verdad del materialismo dialéctico –la permanente no-identidad de sujeto y objeto, individuo e individuo”¹²⁴.

La integración humana con la naturaleza que, mediante la negación determinada de la pretendida separación absoluta entre sujeto y objeto el arte expresa va dirigida a la conciencia de los seres humanos que, unidos en el

¹²² *Ibid.*, p. 90.

¹²³ Las consideraciones en torno al arte que hace Marcuse provienen exclusivamente de la literatura, aunque considera que pueden ser aplicables a cualquier arte. Por lo que surge la pregunta de cómo la relación arriba descrita, entre el mundo de la vida, su trascendencia y el metabolismo del hombre con la naturaleza, que se establece a partir de los acontecimientos humanos narrados en la literatura, puede ser traducida a las consideraciones sobre otros medios artísticos. Marcuse no explica esta traducción y el requisito de una obra de arte de ficcionar necesariamente acciones humanas, para la pintura, la música, la danza, e incluso la misma literatura parece ser bastante restringido.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 92.

reconocimiento de la necesidad de una liberación, se conciben a sí mismos como parte del género humano. Pero, debido a la ausencia inmediata de esta conciencia en los hombres explotados para la reproducción de la sociedad industrial avanzada, “en la actualidad es socialmente anónimo el sujeto hacia el cual se dirige el auténtico arte; no coincide con el sujeto potencial de la práctica revolucionaria”.¹²⁵

El arte va constituyendo, así, expresiones de las contradicciones que denuncian a toda una sociedad – inclusive a las obras de arte, en cuanto determinadas como valores de uso – a la vez que muestra el carácter anónimo del sujeto al que está dirigida tal denuncia.

La crítica que mediante estas expresiones se puede encontrar en el arte, tanto de la sociedad como del anonimato de su sujeto, “no puede cambiar al mundo, pero puede contribuir a transformar la conciencia y los impulsos de los hombres y mujeres capaces de cambiarlo”¹²⁶.

Por ello, el arte precisa, dada la forma de la socialidad capitalista de la que surge, de una radicalización de la negatividad determinada que implica su función crítica, al grado de no aceptar la pretensión de que existe en la realidad una colectividad capaz de prolongar, en un cambio social, las denuncias que él hace, pues esto ocultaría la discrepancia real existente entre la denuncia estética y la socialidad denunciada.

Ante esta situación del arte en medio de una sociedad capitalista, reconocida por Marcuse, el modo en el que el arte llega a constituir un factor definitivo para la transformación de la conciencia, como él mismo afirma, es un modo alegórico.

El arte es siempre ilusión, pero no por ello es falso. Por el contrario, debido a la capacidad de negación determinada de la que está dotado, es un mundo ficticio que, por denunciar a la enajenación en contraste con las posibilidades de una socialidad que reconozca su metabolismo con la naturaleza, transforma a aquellas conciencias que no reconocen lo que de falso tiene su enajenada realidad:

En este sentido el arte participa inevitablemente de lo que y sólo como fragmento de lo que es se pronuncia contra lo que es. Esta contradicción se conserva y se resuelve en la forma estética que brinda al contenido y

¹²⁵ *Ibid.*, p.95.

¹²⁶ *Ibid.*, p.96.

a las experiencias familiares el poder de la enajenación –que conduce a la creación de una nueva consciencia y de una nueva percepción.¹²⁷

Esta capacidad de la forma estética, dota al arte de un carácter alegórico que le permite ser expresión sensible de una verdad constantemente negada por la realidad enajenada: el carácter histórico de cualquier determinación que adquiriera el metabolismo entre hombre y naturaleza, la insoportable verdad de la contingencia de la determinación capitalista de la civilización:

La intensidad de la percepción puede llegar tan lejos como para distorsionar las cosas de manera que se diga lo indecible, se evidencie lo que de otro modo sería invisible, y estalle lo insoportable. De este modo, la transformación estética se vuelve denuncia – pero a su vez constituye la celebración de lo que resiste a la injusticia y al terror, aquello que todavía puede salvarse.¹²⁸

En virtud de esta verdad que es expresada mediante elementos sensibles, la naturalización de la socialidad enajenada aparece como una realidad que trata, constantemente, de borrar algo, su transitoriedad. Y mediante estos mismos elementos sensibles, la transitoriedad de la socialidad se presenta como una constante negación de su carácter histórico.

Mediante la obra de arte, el dolor de las contradicciones presentes en la realidad enajenada no es borrado y olvidado sino, por el contrario, reconocido como un dolor inaudito cuya única justificación, la naturalización de la socialidad enajenada, es desvanecida mediante la forma estética. Para Marcuse, el arte conserva la memoria de la enajenación, sus condiciones y sus efectos a modo de fundamento de él mismo, pues en ella descansa “la necesidad de suscitar imágenes de lo ‘otro’ posible”¹²⁹.

Ya que surge como una alegoría que expresa la verdad proveniente de un proceder negativo, antes que una retirada hacia la ficción, el arte es un recordatorio de la naturalización y la transitoriedad de la enajenación que es impuesta constantemente en la socialidad vigente, al tiempo que aviva la imagen de una

¹²⁷ *Ibid.*, p.106.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 122.

socialidad que podría constituirse bajo el principio del incremento del potencial de felicidad humano:

Hay en el arte, inevitablemente, un elemento de *hybris*: el arte no puede trasladar su visión a la realidad. Permanece como un mundo "ficticio", aunque en calidad de tal descubra y anticipe la realidad. De esta manera corrige el arte su propia idealidad: la esperanza que representa no debe quedar en un mero ideal. Se trata del imperativo categórico oculto en el arte; su realización se sitúa fuera de él.¹³⁰

Aunada a esta esperanza, Marcuse observa que en el arte se suscita la revelación y denuncia del pensamiento conformista que reduce la realidad a la realidad enajenada, mediante una catarsis que el arte produce.

Esta catarsis proviene de las cualidades específicas del arte, pues "la forma estética, en virtud de la cual una obra se sitúa frente a la realidad, es al mismo tiempo un modo de afirmación por medio de la catarsis conciliadora"¹³¹.

No obstante, esta catarsis no implica una afirmación abstracta de un metabolismo borrado y dominado constantemente, pues "la 'solución', la reconciliación que ofrece la catarsis, también preserva lo irreconciliable."¹³²

La reconciliación que suscita la catarsis se da sólo en la conciencia que reconoce y modifica su propio pensamiento conformista. Para esta conciencia, la inconformidad que ha asumido sigue siendo irreconciliable con la realidad enajenada que el arte denuncia.

La satisfacción que, mediante la alegoría de un metabolismo irreductible entre hombre y naturaleza, produce la experiencia estética es inseparable de la insatisfacción que produce la realidad enajenada.

La abismática belleza que la forma estética hace emanar de la realidad histórica es inseparable de la idea de un mundo que rechaza la pacífica interrelación del hombre con la naturaleza.

Sin embargo, negando este rechazo, la obra de arte logra seguir expresando que, a pesar de todo, el metabolismo marcado por la dominación de la socialidad "natural" y subsumido por la circulación de trabajo acumulado, contiene, negándolo,

¹³⁰ *Ibid.*, p. 124.

¹³¹ *Ibid.*, p. 125.

¹³² *Ibid.*, p. 126.

un metabolismo erótico entre naturaleza y hombre, un metabolismo constituido, mediante un trabajo no enajenado en el que Eros, sin ser reprimido, logra la vinculación de los hombres necesaria para la civilización. Expresión en la que Marcuse encuentra el elemento emancipatorio del arte:

Pertenciente al dominio de Eros, lo Bello representa el principio del placer. En consecuencia, se alza contra el principio de dominación presente en la realidad. La obra de arte habla un lenguaje liberador, invoca imágenes liberadoras de la subordinación de la muerte y la destrucción a la voluntad de vivir. Este es el elemento emancipatorio de la afirmación estética.¹³³

La injusticia, la servidumbre, el terror que se presentan en la realidad enajenada, son tomados por el arte, reconocidos y obligados a denunciarse por sí mismos. Al hacer esto, el arte queda dotado de un Eros político que aparece en los breves momentos de goce y tranquilidad del instante bello en el que la constante urgencia de hacer lo que se debe para seguir viviendo queda suspendida y que lo hace rebelarse contra la autodestrucción de la socialidad que priva en la realidad enajenada:

[...] En la forma estética (de la obra dramática, del poema o la novela) se convoca al terror, se le llama por su nombre y se le obliga a testificar, a denunciarse a sí mismo. Es sólo un momento de triunfo, un momento tan sólo en el curso de la consciencia. Sin embargo, la forma lo ha capturado y le ha dado permanencia. En virtud de ese logro de la mimesis, esas obras contienen la peculiaridad de lo Bello tal vez en su forma más sublimada: en calidad de Eros político.¹³⁴

Cada uno de los momentos bellos que son alcanzados mediante la alegoría y en los que este Eros político aparece, pasa y se pierde irrecuperablemente pero cada momento ha ganado para la sensualidad la imagen de un metabolismo posible entre naturaleza y hombre que es constantemente borrado y, en ese sentido, la alegoría mantiene viva la promesa de la no dominación, conteniendo el recuerdo de aquellas posibilidades a las que la socialidad renuncia constantemente, de los gestos y la ternura que se vuelven invisibles para ser negados por la socialidad enajenada.

¹³³ *Ibid.*, p. 131.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 132.

A pesar de este compromiso con la emancipación que reconoce en el arte, Marcuse no soslaya el hecho de que, a través de la recuperación de estos recuerdos:

El arte hace una seria *advertencia* a la tesis según la cual ha llegado el momento de cambiar el mundo. Mientras testimonia la necesidad de liberación, testimonia asimismo sus límites. Lo que está hecho no puede deshacerse; lo que ya ha sucedido no puede recuperarse. La historia es culpa pero no redención: Eros y Thanatos son tanto amantes como adversarios. La energía destructiva puede desviarse del servicio de la vida a unos niveles cada vez más elevados – el propio Eros vive bajo el signo de la finitud, del dolor. La “eternidad de la alegría” se erige sobre la muerte de los individuos. Para ellos, esa eternidad constituye un universal abstracto y, tal vez, no dure demasiado.¹³⁵

El Eros político del arte vive bajo el dolor del reconocimiento de que la socialidad no ha sido hecha en consideración del ser humano. No obstante, para Marcuse, la denuncia de la socialidad enajenada y la expresión alegórica de otro metabolismo posible entre hombre y naturaleza que, mediante la forma estética, el arte genera, pueden transformarse en ideas reguladoras de la desesperada lucha por la transformación del mundo.

II.1.2 Alegoría y liberación.

El Eros político, esa posibilidad de nombrar a los hechos con su verdadero nombre que tiene la forma estética, del que queda dotado el arte gracias a la sublimación estética de la realidad enajenada, hace del carácter alegórico un modo de acceso a las consideraciones sobre la liberación privilegiado por Marcuse.

Mediante una intervención alegórica a los valores culturales y al orden social las consideraciones marcusianas en torno a la liberación que se desarrollan a lo largo de su crítica materialista de la cultura, Marcuse conduce su pensamiento crítico hacia una tematización negativa de las necesidades de la existencia humana que sostienen a la civilización.

Así, a través de reconocimiento del contenido alegórico de ciertas expresiones culturales capaz de expresar las relaciones históricas que se

¹³⁵ *Ibid.*, p. 138.

mantienen entre los valores culturales y la socialidad enajenada, podemos seguir el rastro de una crítica marcusiana a la cultura y la civilización capitalistas, una crítica que aborda la posibilidad de instaurar una nueva sensualidad a partir de las negaciones de aquellas necesidades que producen y reproducen a la civilización en el autosometimiento a la sociedad capitalista que cada uno de los hombres se impone a sí mismo.

Las consideraciones en torno a los valores culturales, Marcuse las desarrolla mediante un acercamiento alegórico a los héroes culturales que se han conservado, a modo de arquetipos, en la cultura afirmativa. Estos héroes persisten en la imaginación simbolizando la actitud y los actos que determinan el destino de la humanidad.

El héroe predominante es Prometeo, “el embaucador y (sufriente) rebelde contra los dioses que crea la cultura a costa del dolor perpetuo”¹³⁶. En este héroe se recoge tanto la productividad y el progreso que rigen a la circulación del trabajo acumulado, como la fatiga y el sufrimiento que debe autoimponerse el hombre para mantener la circulación de capital que valida su socialidad.

Negación determinada de los valores que en Prometeo se recogen, de, por un lado, la productividad y el progreso, y, por otro, la fatiga y el sufrimiento; son Orfeo y Narciso:

Si Prometeo es el héroe cultural del esfuerzo y la fatiga, la productividad y el progreso a través de la represión, los símbolos de otro principio de realidad deben ser buscados en el polo opuesto. Orfeo y Narciso [...] defienden una realidad muy diferente. Ellos no han llegado a ser los héroes culturales del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza.¹³⁷

En ellos Eros y Tanatos, los impulsos de vida y muerte se ven reconciliados, rescatan la reconciliación negada por Prometeo. Ante lo cual, Marcuse afirma que “uno debe intentar trazar el camino que nos lleve de regreso a las realidades a las que se refieren”¹³⁸, que es la intención del recorrido alegórico hecho a través de las

¹³⁶ H. Marcuse, *Eros y civilización*, p.154.

¹³⁷ *Ibid.*, p.155.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 158.

relaciones históricas en las que se entrecruzan los valores culturales y la socialidad enajenada.

Pero el inicio de este recorrido consiste en el reconocimiento de que, estos héroes culturales son héroes cuya idealización dependería de una socialidad capaz de negar el sufrimiento, la hiperorganización carente de organicidad, la insatisfacción, y por ello, las imágenes de Orfeo y Narciso son irreales. Su irrealidad no hace sino denunciar que en la socialidad enajenada, los valores que rescatan son constantemente suprimidos:

En contraste con las imágenes de los héroes culturales prometeicos, las del mundo órfico y narcisista son esencialmente irreales e irrealistas. Designan una actitud y una existencia “imposibles”. Los actos de los héroes culturales también son “imposibles”, en el sentido de que son milagrosos, increíbles, sobrehumanos. Sin embargo, su objetivo y su “significado” no son ajenos a la realidad: al contrario son útiles. Promueven y fortalecen esta realidad; no la hacen estallar. Pero las imágenes órfico-narcisistas sí la hacen estallar; no conducen a una “forma de vida”; están relacionadas con el mundo subterráneo y la muerte. [...] no enseñan ningún mensaje –excepto quizá el negativo de que uno no puede vencer a la muerte y olvidar y rechazar el llamado de la vida para admirar la belleza.¹³⁹

Orfeo canta para romper la petrificación de los bosques y las rocas para moverlos a participar del placer en un mundo que tiende a la belleza. Narciso se goza en su transitoriedad, encarna un Eros propio que no sólo se ama a sí mismo – él no sabe que la imagen que contempla es la suya –, sino que ama la transitoriedad que conlleva.

Mientras el mundo órfico promete una liberación de la naturaleza mediante una liberación de la socialidad, el mundo narcisista deja entrever una relación con la realidad que puede generar un comprensible orden existencial que permita la liberación de la socialidad.

Los valores culturales, rastreados en Orfeo y Narciso como negaciones determinadas de Prometeo, héroe por excelencia de la civilización hiperorganizada: valores tales como la reconciliación del hombre y la naturaleza que provienen de la complementación de Eros y Tanatos, y no de la imposición de uno sobre otro, el gozo y la realización individual, en vez de la fatiga y el sacrificio, la organicidad en

¹³⁹ *Idem.*

lugar de la hiperorganización de la socialidad, abren la puerta a la intervención alegórica del orden social.

La reconciliación erótica del hombre con el hombre y del hombre y la naturaleza, que se expresa mediante la negación alegórica de Prometeo, alude a una dimensión estética, frontera entre los dos polos de la existencia humana, el entendimiento y la moral. A través de la negación determinada de estos dos polos, podemos encontrar alegóricamente una dimensión en la cual ambos polos se tocan, permitiendo la expresión alegórica de un orden de la civilización sin la mediación de la enajenación, una dimensión en la que la verdad de los sentidos y la realidad de la libertad se encuentren.

La realidad de la libertad constituye un ámbito bajo reglas morales dadas por el hombre mismo para alcanzar fines. Mientras sin irrumpir en este ámbito y sin que este ámbito irrumpa en ella, la verdad de los sentidos se constituye en la naturaleza bajo las leyes de la causalidad.

Ambos ámbitos son negados en la dimensión estética, un ámbito intermedio en el que la facultad propia de la libertad, es decir, la facultad que corresponde al deseo, se encuentra con la facultad propia de la verdad de los sentidos, es decir la facultad que corresponde al conocimiento, mediante la facultad del juicio, propia de las sensaciones de placer y dolor:

En la *Crítica del juicio*, la dimensión estética y el correspondiente sentimiento de placer aparecen no sólo como una tercera dimensión y facultad de mente, sino como su *centro*, como el medio a través del cual la naturaleza llega a ser susceptible a la libertad, la necesidad de la autonomía.¹⁴⁰

En esta dimensión fronteriza, el libre juego de la imaginación se afirma como la forma “pura” del objeto mediante la negación de las representaciones cotidianas que de él se hacen como representado y juzgado en términos de utilidad o finalidad y orden interno con respecto a la causalidad de la naturaleza.

Mediante estas negaciones, en las que se suspenden las representaciones del objeto, se expresa una nueva calidad de placer generada por la forma en la que

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 166. El concepto de dimensión estética es retomado de Kant y ampliado por el análisis que Schiller hace de este concepto.

se revela ahora a sí mismo: el sentimiento de lo bello en el que la función cognoscitiva de los sentidos se entrecruza con su función desiderativa.¹⁴¹

El carácter fronterizo entre los otros dos ámbitos de la razón dota a la dimensión estética de un papel decisivo en la modulación de la humanidad. Por ello,

En realidad, cuando sobre la base de la teoría de Kant, la función estética llega a ser el tema central de la filosofía de la cultura, es empleada para demostrar los principios de una civilización no represiva, en la que la razón es sensual y la sensualidad racional. Las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Schiller (1795), escritas en su mayor parte bajo el impacto de la *Crítica del juicio*, aspiran a rehacer la civilización mediante la fuerza liberadora de la función estética: ésta es concebida conteniendo la posibilidad de un nuevo principio de la realidad.¹⁴²

Tras el sentimiento de lo bello, que se genera en esta dimensión, centellea una civilización bella que ha sido negada por la reproducción de un orden que ha subyugado la sensualidad a la razón, en lugar de reconciliarlas.

Una civilización alegóricamente expresada en la que el hombre actúa libre del constreñimiento de la hiperorganización, del sistema de actividades mecánicas y necesarias que constituyen al trabajo enajenado, y la necesidad misma de esta hiperorganización, desaparece ante la reconciliación lúdica del cambio con la identidad, en la que la transitoriedad se vislumbra como una condición no adversa y el afán de naturalizar esta hiperorganización como un fin vano.

Y se presentan así porque la civilización alegóricamente descubierta “es el panorama de un orden no represivo en el que el mundo subjetivo y objetivo, el hombre y la naturaleza, están en armonía”¹⁴³ dando lugar a un orden de abundancia en el que la ausencia de libertad se revela como carente de justificación.

En esta alegórica civilización, la naturaleza, el mundo objetivo que es su trasfondo, no se presenta ni dominando al hombre ni dominada por él, sino más

¹⁴¹ Aunque para los fines de esta tesis, la descripción del proceso de deconstrucción de la estética que lleva a cabo Marcuse para abordar este tema no es necesaria, resulta una interesante interpretación de cómo la cultura afirmativa a través de su concepción y desarrollo del arte, niega, conservándolo, el entrecruzamiento de estas dos facultades. Véase H. Marcuse, *Acerca del carácter afirmativo de la cultura y Eros y Civilización*, capítulo IX.

¹⁴² *Ibid.*, p. 170.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 182.

bien la normatividad no represiva que se armoniza con la libertad erótica del hombre.

Como resultado de esta intervención alegórica Marcuse encuentra la imagen, no sólo de una civilización no represiva, sino también de una nueva relación entre los instintos y la razón:

La imagen de una cultura no represiva, que hemos extraído de una tendencia marginal en la mitología y el psicoanálisis, aspira a una nueva relación entre los instintos y la razón. La moral civilizada es invertida armonizando la libertad instintiva y el orden: liberado de la tiranía de la razón represiva, los instintos tienden hacia relaciones existenciales libres y duraderas: generan un *nuevo* principio de realidad.¹⁴⁴

Marcuse reconoce que una armonización tal es incompatible con las instituciones forjadas bajo el dominio del principio de rendimiento. Y es justo por esta incompatibilidad que la idea alegóricamente alcanzada de esta armonización de orden y libertad instintiva constituye el marco desde el cual Marcuse desarrolla una fundamentación ético-ontológica de la liberación.

II.2 La fundamentación ético-ontológica de la liberación

La crisis civilizatoria –cuya conceptualización permite a Marcuse una crítica materialista de la cultura– mantiene a la política, en tanto que capacidad de los hombres de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad en una indeterminación histórica que impide precisar sus alcances y sus posibilidades.

Marcuse considera, por ello, que, al responder a esta crisis civilizatoria, la pregunta de en qué puede consistir una acción radical capaz de liberar a la civilización no puede emerger directamente de un nivel político, pues, como parte de la civilización, la política misma se halla en crisis.

Lo cual no significa que sea imposible tematizar esta acción radical. Por el contrario, para el pensamiento marcusiano esta limitación se presenta como la exigencia por parte de la situación histórica de transformarse.

Bajo esta vigencia, para la conformación del concepto marcusiano de la liberación lo que carece de determinación a nivel político es retomado por

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 185.

Marcuse como el marco ético de transformación de las desproporciones civilizatorias. De ahí el matiz, en primera instancia ético, de sus planteamientos políticos sobre la liberación como acción transformadora.

Como negación concreta de la sociedad industrial avanzada surge la alegoría de un orden instintivo estético-erótico, no represivo, que “reactivaría estados anteriores de la libido, que fueron superados en el ego de la realidad, y disolvería las instituciones de la sociedad en las que existe el ego de la realidad”¹⁴⁵.

En la civilización hiperorganizada, bajo el mando del principio de rendimiento la sexualidad se halla constreñida y dominada bajo la supremacía genital que asegura la naturalización de la hiperorganización civilizatoria:

Bajo el mando del principio de actuación, la catexis libidinal del cuerpo del individuo y las relaciones libidinales con otros están confinadas normalmente al tiempo de ocio y dirigidas a la preparación y ejecución del coito genital; sólo en casos excepcionales, y con alto grado de sublimación, se permite entrar a las relaciones libidinales en la esfera del trabajo. Estas restricciones, fortalecidas por la necesidad de sostener una gran cantidad de energía y de tiempo para el trabajo que no da gratificación, perpetúa la desexualización del cuerpo para convertir al organismo en un sujeto-objeto de actuaciones socialmente útiles.¹⁴⁶

La intervención alegórica que Marcuse hace de la sexualidad consiste en una negación de la naturalización de la sexualidad genital y de la transitoriedad de esta naturalización, que busca ser borrada constantemente a través del ejercicio reiterado y dominado de su sexualidad.

De estas negaciones determinadas surge alegóricamente la posibilidad de una erotización de toda la personalidad, una autosublimación que sea, al mismo tiempo, el resultado de un fenómeno social que implica la transformación del trabajo:

La libido puede tomar el camino de la autosublimación sólo como fenómeno *social*: como una fuerza irreprimida puede promover la formación de la cultura sólo bajo condiciones que relacionan a individuos asociados entre sí en el cultivo del medio ambiente para sus necesidades y facultades en desarrollo. La reactivación de la sexualidad polimorfa y narcicista deja de ser una amenaza para la cultura y puede llevar en sí misma a la construcción de la cultura, si el organismo existe

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 187.

no como un instrumento del trabajo enajenado sino como un sujeto de auto-realización —en otras palabras, si el trabajo socialmente útil es al mismo tiempo la transparente satisfacción de una necesidad individual. En la sociedad primitiva esta organización del trabajo puede ser inmediata y “natural”; en la civilización madura puede ser imaginada sólo como el resultado de la liberación.¹⁴⁷

Negación determinada del amor y las relaciones duraderas represivos, “resultado histórico de un largo proceso de domesticación, durante el cual la legítima manifestación de los instintos es puesta por encima de todo y sus partes componentes son detenidas en su desarrollo”¹⁴⁸, así como de las relaciones sociales determinadas por el valor de cambio que se encuentran en conflicto con el amor entendido como “el refinamiento cultural de la sexualidad”¹⁴⁹, la alegoría de un orden civilizatorio no represivo hace ver que “la fuerza total de la moral civilizada fue movilizadada contra el uso del cuerpo como un mero objeto, medio e instrumento de placer” mientras que la socialidad del cuerpo desexualizado fue movilizadada para su uso como “un instrumento del trabajo de tiempo completo”¹⁵⁰.

Al mismo tiempo, la imagen de un orden civilizatorio de cualidades estético-eróticas en el que una transformación de la libido permitiera el devenir de la sexualidad constreñida en la “erotización de toda la personalidad”¹⁵¹, adquiere su sentido profundo como alegoría del plano de la eticidad, de las necesidades y actos humanos que, relativos siempre al desarrollo de una socialidad enajenada dejan de percibirse, en un nivel político, como fuerza productiva social, “como necesidades sociales, que influyen en la organización y la dirección de las fuerzas productivas de modo decisivo”¹⁵².

Al permitir a Marcuse trasladar la mirada hacia este plano, la alegoría de un orden civilizatorio no represivo pone en el centro de los planteamientos sobre la liberación no sólo a:

[...] la negación de la necesidad de la lucha por la existencia [...] o también la negación de la necesidad de ganarse la vida, que es también lucha por la existencia; o la negación del principio de éxito, de la competencia; [la] negación de la necesidad de conformidad, hoy

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 195.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 187.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 188.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 189.

¹⁵² H. Marcuse, *El fin de la utopía*, p. 9.

enormemente intensa; la necesidad de no llamar la atención, de no ser un intruso; la negación de la necesidad de una productividad derrochadora, destructora, ligada indisolublemente con la destrucción; la negación de la necesidad vital de la represión hipócrita de los instintos.¹⁵³

sino también a aquellos modos de trabajo, entendido como el hacer del hombre que “se basa en la estructura del ser humano que no puede ‘dejar de acontecer’ de manera inmediata en su plenitud, sino que tiene que ‘hacerse’ a sí mismo, tiene que realizarse continuamente”¹⁵⁴, que al ser guiados por una razón sensual para la que “la aspiración erótica de mantener todo el cuerpo como sujeto-objeto del placer pide el refinamiento continuo del organismo, la intensificación de su receptividad, el crecimiento de su sensualidad” y desde la que “la aspiración genera sus propios proyectos de realización: la abolición del esfuerzo, el perfeccionamiento del medio ambiente, la conquista de la enfermedad y la muerte, la creación del lujo”¹⁵⁵, asocian a los individuos en unidades cada vez más grandes mediante una sublimación no represiva, sin por ello agotarse en la capacidad de los hombres de conformarse con las opciones de decisión sobre su socialidad que la enajenación les presenta.

Modos de trabajo en los que, mediante la autosublimación, que implica el esparcimiento de la libido transformada en las relaciones privadas y sociales reconciliadas, erotización de tiempos, relaciones y zonas convertidas en tabúes al servicio de la hiperorganización civilizatoria, y la ampliación del ejercicio de la sexualidad que, libre de la dominación que la constriñe al ámbito genital, repercute incluso en el ejercicio de trabajo no enajenado, es decir, en una reproducción material de la socialidad, un metabolismo hombre-naturaleza, no mermado por su negación al servicio de la hiperorganización social; se encarna la esperanza en las condiciones sociales alteradas capaces de crear “las bases instintivas para la transformación del trabajo en juego”.¹⁵⁶

Desde esta noción ampliada del trabajo –por cuanto no se limita al trabajo enajenado que es sostenido y sostiene a la sociedad, pero no por cuanto no

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 8-9.

¹⁵⁴ H. Marcuse, *Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico del trabajo*, p.30.

¹⁵⁵ H. Marcuse, *Eros y civilización*, p.197.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 200.

existan en la sociedad tendencias que puedan dar un contenido realista a esta noción —, que procede de una conceptualización ética del actuar de las distintas resistencias que observa en las sociedades capitalistas, se coloca en el centro de su reflexión el Gran Rechazo: la encarnación material de una libertad que, como negación concreta de la conquista absoluta sobre el objeto por parte del sujeto, consiste en la estrategia de expandir las ruinas de concreción que quedan tras el continuo sacrificio de la socialidad al capitalismo.

El giro ético que toma la fundamentación ontológica de la liberación como acción política se debe así, para Marcuse, al desplazamiento de la oposición causado por el desarrollo interno de las sociedades industriales avanzadas, del cual es reflejo la desviación teórica:

Lo que parece un fenómeno superficial indica tendencias básicas que sugieren no sólo diferentes prospectos de cambio, sino también una profundidad y amplitud de cambio que van mucho más allá de las expectativas de la teoría socialista tradicional. Bajo este aspecto, el desplazamiento de las fuerzas negadoras fuera de su base tradicional entre la población subyacente, más que un signo de la debilidad de la oposición contra el poder integrador del capitalismo avanzado, puede muy bien resultar la lenta formación de una nueva base, que lleve a primer plano al nuevo Sujeto histórico del cambio, que responda a las nuevas condiciones objetivas, con necesidades y aspiraciones cualitativamente diferentes. Y sobre esta base (probablemente intermitente y preliminar) toman forma metas y estrategias que reexaminan el concepto de transformación democrática-parlamentaria así como el de transformación revolucionaria.¹⁵⁷

La liberación aparece así como un concepto cuya concreción depende de la emergencia de las fuerzas revolucionarias en el proceso mismo de la transformación de la sociedad industrial avanzada. Al tiempo que, en su abstracción, busca concebir los modos de evidenciar y replantear la dialéctica civilizatoria en la que se inserta tanto la configuración civilizatoria establecida como las alternativas que con dicha configuración han sido negadas: la dialéctica bidimensional de la civilización.

La undimensionalización de la sociedad, es decir, la latente imposición de la imposibilidad de una socialidad distinta a la que sostiene al capitalismo, impide que tanto el metabolismo hombre-naturaleza implicado por el trabajo, como la

¹⁵⁷ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p.57.

civilización creada mediante él, sean concebidos en su doble dimensión histórica de ser una normatividad a la que hay que someterse y una posibilidad que hay que apropiarse para hacer real la historicidad de los hombres.¹⁵⁸

Por lo que el acercamiento teórico a la liberación no puede obviar una constante reflexión del carácter histórico de la civilización desde dos aspectos: con respecto al proyecto civilizatorio que condiciona la existencia de los hombres, entendido como “el acontecer del mundo objetivo – que la existencia empieza ya por encontrar frente a sí, que alcanza desde el pasado a todo el presente, y aun anticipa el futuro –” que “transcurre, en cierto modo, con cierta “dimensionalidad” en el espacio y el tiempo, junto al acontecer de la existencia”¹⁵⁹; y con respecto a la sociedad como existencia compartida de los hombres y, por extensión, a la existencia de cada hombre.

En ese sentido, la liberación es concebida como una propuesta de solidaridad entre las posibilidades de desintegración interna del capitalismo y las amenazas de las resistencias, que desdice el carácter eterno del proyecto civilizatorio establecido, al tiempo, que va constituyendo un proyecto civilizatorio alternativo, fruto de nuevas necesidades y relaciones humanas, que aparezcan en el desarrollo y configuración de una autodeterminación capaz de incidir y subvertir la conformidad con la vida en la sociedad, y transformarla en la capacidad de decidir, desde el trabajo que la configura, sobre los asuntos de la vida en sociedad.

Este proyecto civilizatorio alternativo establecido, constituye el fin de la liberación:

Y este fin debe por cierto manifestarse en los medios para alcanzarlo, es decir, en la estrategia de aquellos que, dentro de la sociedad existente, trabajan por la nueva. Si las relaciones comunistas de producción han de ser una nueva manera de vida, una nueva Forma de vida, su calidad existencial debe hacerse ostensible, anticipada, demostrada, en la lucha por su realización.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Para una explicación amplia de la unidimensionalización de la sociedad, véase, *El hombre unidimensional*, primera parte. Para una explicación concisa de la doble dimensión histórica que Marcuse observa en la existencia humana a partir del trabajo, véase, H. Marcuse, *Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico económico del trabajo*, p.38.

¹⁵⁹ H. Marcuse, *Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico económico del trabajo*, p.33.

¹⁶⁰ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p.91.

Y, al ser la liberación una acción radical de metódico desprendimiento y rechazo de una civilización represiva:

[...] Los caracteres económicos, políticos y culturales de una sociedad sin clases deben haberse convertido en las necesidades básicas de aquellos que luchan por ella. Esta entrada del futuro en el presente, esta dimensión profunda de la rebelión, es responsable, en último análisis, de la incompatibilidad con las formas tradicionales de la lucha política.¹⁶¹

II.3 El concepto marcusiano de liberación

Frente al proyecto civilizatorio establecido, la liberación se presenta como la acción encargada de consolidar un proyecto civilizatorio alternativo, acción que, emergiendo y a la vez guiada por la posibilidad de un metabolismo entre hombre y naturaleza libre de la dominación y la represión, se propone trascender el proyecto civilizatorio establecido a partir del marco común de posibilidades que se presentan en él.

Así, en el nivel civilizatorio de su teoría, Marcuse reconoce en un sentido más amplio de lo que el planteamiento freudiano lo hace, el carácter dialéctico de la civilización. Hace explotar las consideraciones freudianas mediante una extrapolación alegórica de sus conceptos, que obtiene, a partir de aquellos conceptos freudianos en los que se supone una identificación entre la contingencia histórica con la necesidad biológica, el concepto histórico capaz de comprender a la sociedad industrial avanzada en su bidimensionalidad.

De este modo, en esta reformulación de la dialéctica civilizatoria, la necesidad con que es asumido, por Freud, el modo en el que se ha organizado la existencia humana como una sociedad capitalista que precisa de la lucha por la existencia, es negada a través de un análisis de los valores y la socialidad que caracterizan a la sociedad industrial avanzada, en el cual se observa que en aquel desarrollo tecnológico que propicia la autodestrucción de la civilización, existe otra dimensión capaz de destruir la autodestrucción.

Así, penetrando la eternización histórica del proyecto civilizatorio marcado por la dominación que condiciona a la sociedad industrial avanzada, Marcuse

¹⁶¹ *Idem.*

concibe al hastío característico de esta sociedad, no sólo como la condición de la satisfacción administrada que da lugar al autosacrificio y dominación del hombre, sino como la posibilidad de liberación, en tanto que trae consigo una libre energía que no es gastada en el trabajo material e intelectual.

Esta energía libre, de no ser retribuida a la utilización de bienes y servicios anticipados por el proyecto civilizatorio establecido y ser reducida a la satisfacción administrada y represiva que incapacita a cada uno de los hombres, significa una posibilidad de criticar y apropiarse de las condiciones presentes en la sociedad industrial avanzada para la liberación de la civilización.

Pero la nueva dirección de esta energía es una posibilidad que depende de la liberación de los actos requeridos para sostener la satisfacción administrada, que elimine la servidumbre y permita a los hombres el desarrollo de una racionalidad capaz de constituir una existencia pacífica.

Así, civilizatoriamente, la liberación busca promover en los hombres una práctica de continuo desprendimiento y rechazo capaz de negar determinadamente el proyecto civilizatorio que condiciona su existencia.

Esta práctica depende de la nueva sensualidad: una facultad que, materializada en el trabajo extravagante de aquellos que resisten al capitalismo, mediante este trabajo logra reconocer la posibilidad de dar una nueva dirección al progreso, al tiempo que permite a los hombres ir conformando el mundo de la vida, de ese metabolismo entre hombre y naturaleza, desde el cual es posible juzgar a la realidad establecida.

Al surgir de esta facultad, en la liberación “hay un fuerte elemento de espontaneidad, incluso de anarquismo, en esta rebelión, que expresa la nueva sensualidad, sensibilidad contra la dominación: el sentimiento de que el gozo de la libertad y la necesidad de ser libres deben preceder a la liberación”¹⁶²

En este gozo y necesidad de libertad, que ubica entre las resistencias a la sociedad industrial avanzada, Marcuse funda su propuesta de liberación, pues es sólo desde la imprecisión de ellos desde donde las posibilidades técnicas de la sociedad industrial avanzada pueden ser llevadas al extremo y ganadas para la

¹⁶² H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p.91.

pacificación de la existencia y la materialización de una realidad humana radicalmente nueva.

De este modo, la liberación es pensada por Marcuse como una pugna contra las condiciones históricas que impiden la liberación de la dialéctica civilizatoria, al tiempo que es concebida como una práctica de desprendimiento y reconfiguración del proyecto civilizatorio que condiciona la existencia.

Mediante la liberación, piensa Marcuse, se puede ir constituyendo una existencia para el placer y la felicidad a partir de una comprensión y una liberación de la contradicción que articula, en la sociedad industrial avanzada, hombre y naturaleza, así como, socialidad y sociedad.

Ahora bien, es importante resaltar que la emancipación definida como liberación es tan sólo una posibilidad que depende de la capacidad de la nueva sensualidad de apropiarse y extender las posibilidades que se abren con el ejercicio de un nuevo tipo de trabajo libidinal, no enajenado.

Sin esta apropiación y la consecuente transformación de esta sensualidad en una lucha por pacificar la existencia, que parta de la redefinición de las necesidades guiada por la intención de constituir un proyecto civilizatorio para la libertad, por más que muchas de estas posibilidades sean realizadas bajo el sello del proyecto civilizatorio establecido, la liberación que Marcuse propone deviene tan sólo en una posibilidad más a ser sustraída a la dialéctica destructiva de la civilización, es decir, una posibilidad unidimensionalizable.

Por ello, Marcuse observa que la liberación por él propuesta tan sólo puede ser realizada si la conciencia más avanzada, aquella conciencia marcada por la nueva sensibilidad, y la fuerza más explotada se encuentran, de modo que en la liberación se presente una cooperación y una solidaridad entre las distintas resistencias, que condicionan la aparición de un nuevo modo de la capacidad de los hombres de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad:

La expresión social del instinto de trabajo liberado es la *cooperación*, que, cimentada en la solidaridad, dirige la organización de reino de la necesidad y el desenvolvimiento del reino de la libertad. Y he allí una respuesta para la pregunta que inquieta a las mentes de tantos hombres de buena voluntad: ¿qué va hacer a la gente en una sociedad libre? La respuesta, que, según creo, da en el meollo de la cuestión, fue

enunciada por una muchacha negra. Ella dijo: por primera vez en nuestra vida, seremos libres para pensar en lo que vamos a hacer.”¹⁶³

Mientras tanto, en las negaciones concretas que implican las resistencias se sigue conservando, para Marcuse, la posibilidad de toda teoría crítica: concreciones que subrayan las condiciones de la existencia que impiden que la liberación se realice.

¹⁶³ *Ibid.*, p.94.

Capítulo III. Derivación del concepto de liberación en la propuesta emancipatoria

La propuesta emancipatoria en la que deriva el concepto marcusiano de Liberación da cuenta de una nueva actitud ante la emancipación y el cambio radical que ésta supone.

En consonancia con los planteamientos marxianos en torno a una revolución comunista cuya intención es conducir a la sociedad a una situación histórica en la que el libre desenvolvimiento de cada uno sea la garantía del libre desenvolvimiento de todos, esta propuesta se compromete con la radicalidad de esta revolución en medio de una situación histórica que, buscando perpetuarse, descalifica y evade toda necesidad de un cambio radical.

Así, debido a su situación histórica, la teoría marcusiana de la liberación implica una recuperación, al tiempo que una reformulación, de algunos de los supuestos de los que parten las consideraciones marxianas en torno a la revolución.

Al ser pensada en medio de una sociedad opulenta, que ha sido capaz de integrar en el orden social a sus opositores mediante un bienestar rentable, la crisis a la que responde la teoría de la liberación tuvo que ser pensada ya no dentro del marco restringido de la lucha de clases, sino en el más amplio de ser una crisis civilizatoria imposible de ser combatida solamente desde un ámbito político.

Esta situación exigió a la propuesta emancipatoria de Marcuse no enredarse en los planteamientos económicos o políticos de esta crisis; colocarse en el marco más extenso de una crítica materialista de la cultura, y combatir desde esta colocación la arraigada convicción de que la configuración civilizatoria vigente constituye el mejor orden civilizatorio posible.

Al leer la propuesta emancipatoria de Herbert Marcuse desde estas exigencias, me ha permitido considerarla en su propia radicalidad, pero también en sus limitaciones.

Así, en la primera parte de este capítulo, muestro cómo Marcuse, al centrar la atención en la crisis de la modernidad capitalista y recurrir a una lectura materialista histórica del trabajo que permite ver lo naturalizable del carácter histórico del hombre, así como, lo histórico de su naturaleza; recoge una noción de hombre que exige repensar a la emancipación y la libertad que ésta persigue.

Mientras que, a lo largo del último apartado, apunto algunos de los problemas pero, sobretodo, las inquietudes teóricas que implica la visión progresista supuesta por la propuesta emancipatoria marcusiana.

Todo lo cual me permite mostrar al pensamiento marcusiano de la última época como un discurso crítico liberador pertinente para analizar la configuración civilizatoria en la que nos hallamos inmersos, una configuración cuya crisis es reiterada, de tal modo, que podríamos convencernos de que la crisis civilizatoria en la que nos hallamos es la única estabilidad posible.

III.1 Revolución y liberación

La revolución comunista, como una revolución radical que pugna por la construcción de una sociedad libre, una sociedad en el que el libre desenvolvimiento de cada uno sea la garantía del libre desenvolvimiento de todos; adquiere en la sociedad del siglo XIX e inicios del XX una consistencia fantasmal reconocida en toda Europa:

El fenómeno que los poderes del mundo occidental ("Europa") imaginaban entonces en la figura del comunismo era un fenómeno a la vez doble y ambivalente que detectaban oscuramente en la vida social, pero que no podían reconocer; era su propia inadecuación respecto del mundo social moderno que el progreso de la industria y el comercio habían levantado y, complementariamente, la aparición de un poder alternativo al suyo, que estaba en camino de tomar cuerpo político como protagonista de la historia. El fantasma del comunismo — la negación de la propiedad privada de los medios de producción, de la premisa intocable de toda socialidad humana — daba un rostro horripilante a la

apuesta probablemente suicida de esos poderes por el progreso, que hace que “hasta lo más sólido se desvanezca en el aire”.¹⁶⁴

Las filas de este movimiento revolucionario se engrosaron además con gente proveniente de sectores diversos. Pues el progreso de la industria precipitó a gran cantidad de gente de la clase dominante que se vio amenazada en sus condiciones de existencia, así como, miembros de la burguesía que renegaron de su condición de clase adhiriéndose a la clase en cuyo seno se hallaba el provenir¹⁶⁵:

Puesto en marcha por el proletariado, el movimiento comunista redefinía sin embargo, cada vez más – incluso a través de la obligada pausa que trajo consigo la catástrofe bélica de 1914-1945 –, su identificación social e histórica fuera y más allá de su asimilación a la *classe ouvrière* y al tipo de sujeto humano que se manifestaba en ésta.¹⁶⁶

Fortalecido por esta situación, el movimiento comunista pretendió tomar cuerpo en el sistema de partidos de la política moderna, una existencia que dependía del sacrificio de su radicalidad.

Ante esta trampa en la que le hacían caer sus pretensiones de existencia, el proletariado, como ese sujeto en quien se rescataba la indignación ante la injusticia social y política pero también las posibilidades de luchar contra ella, “debía reconocer que el escenario de la política, aquel en donde se supone que la subjetividad histórica se constituye en su pureza, no era [...] un escenario que ya existía y que había sólo que tomar y refuncionalizar en el sentido del socialismo”¹⁶⁷. Tenía que ser consciente también de que la complejidad de la modernidad capitalista, basada en el dispositivo de la enajenación, impedía que la toma del poder del Estado bastara para revertir la subordinación del mundo de la vida a la forma impuesta por la economía capitalista.¹⁶⁸

El movimiento comunista se vio así ante la exigencia que le impuso su propia radicalidad de reconcebir a la revolución, no como una lucha por ganar un mundo sino por reconstruirlo:

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 107.

¹⁶⁵ Véase K. Marx y F. Engels, *Op. Cit.*, pp.45-46.

¹⁶⁶ B. Echeverría, *Lejanía y cercanía del Manifiesto comunista...*, p. 112.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁶⁸ Véase *Ibid.*, pp.111-112.

En efecto, a medida que avanzaba, el movimiento proletario descubría que la revolución en la que estaba empeñado era de un nivel de radicalidad mucho más profundo que el que podía ser tocado al plantearse y resolverse “la cuestión de la propiedad” de los medios de producción, cuestión que el *Manifiesto* enfatizaba como distintiva de la preocupación de los comunistas. Se convencía, como el propio Marx a lo largo de su “crítica de la economía política” de que se trataba de una transformación cuyo planteamiento exigía llevar la “cuestión de la propiedad” hasta el punto en que se convierte en la “cuestión de la enajenación”.¹⁶⁹

Ante esta exigencia, el movimiento comunista se fue dividiendo entre aquellos que la asumían y aquellos que la rechazaban para conceder, en su interés por tomar el poder, cierta positividad a la política existente. Así, “la figura de este Proletario tendencialmente revolucionario tuvo una época de actualidad que creció desde finales del siglo XVIII y duró hasta entrado el siglo XX, pero que comenzó ya a dar señales de caducidad en el momento de su auge mayor, en los tiempos del propio Marx”¹⁷⁰

La radicalidad del movimiento comunista que le exigió definir a la revolución no sólo como una lucha contra la propiedad privada, sino contra la cuestión más compleja de la enajenación, fue exigiendo, a su vez, su indefinición en el plano de la Política:

[...] Espantado él mismo ante la trampa en que comenzó a caer, que sólo le otorgaba “existencia real” a cambio de que se convirtiera en reformador del mundo contra el que se levantaba, renunció a su calidad de “fantasma” – de síntoma en el plano de la política – y retornó al refugio del anonimato en la materialidad difusa que caracteriza a la resistencia cotidiana contra el capital.¹⁷¹

Como parte de este movimiento de resguardo del comunismo en la materialidad difusa que caracteriza a la resistencia cotidiana contra el capital, surgieron posturas teóricas radicales que dejaron de concebir al movimiento obrero como el actor principal del drama básico de la crisis de la sociedad capitalista.

Al ser parte de la continuación del movimiento comunista, en tanto que sus planteamientos teorizan en torno a las posibilidades de la erradicación de la consistencia explotadora de la sociedad moderna, estas posturas coinciden con

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 111.

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 109.

Marx en su apreciación de que “si la praxis es el criterio último de la verdad, y en ella no se ha verificado el triunfo previsto de la revolución, la teoría habrá de ser reformulada.”¹⁷²

Estas posturas, incisivas en su estudio de la enajenación como dispositivo central de la sociedad capitalista, detectaron en su estudio que el drama básico de la lucha de clases se hallaba contenido él mismo por un drama de dimensiones no sólo políticas o económicas, sino civilizatorias, un drama que con Marshall Berman podríamos definir como la tensión entre la visión “sólida” y la visión “evanescente” de la vida moderna.¹⁷³

La visión evanescente de la vida moderna, como esa incesante transformación de lo establecido, en la que “los sueños se metamorfosean en planos, las fantasías en balances, las ideas más desenfundadas y extravagantes aparecen y desaparecen (“poblaciones enteras surgiendo por encanto”), encendiendo y alimentando nuevas formas de vida y acción”¹⁷⁴, es rescatada en el activismo burgués que, irónicamente, se ve obligado a frustrar sus posibilidades más ricas debido a que aquellos agentes capaces de realizarlas serían justamente quienes acabarían con su poder.

Como los momentos frustrados de la vida moderna, que a cada momento surgen y se desvanecen en el activismo burgués, se deja entrever una visión sólida de esta vida. Una visión en la que solidez extrema de la explotación se burla de la evanescencia, en la que la pregunta de “¿Y por qué habrían de aceptar pasivamente los hombres modernos, que han visto lo que puede conseguir la actividad humana, la estructura de su sociedad tal como les viene dada?”¹⁷⁵, se transforma en la pregunta por la transitoriedad de lo existente.

Contemplar la tensión existente entre estas dos visiones de la vida moderna, alegorías de dos momentos que se entrecruzan en las contradicciones de la sociedad capitalista moderna, coloca a estas posturas en el reconocimiento de que:

¹⁷² J. Jiménez, *La estética como utopía antropológica*, p. 165.

¹⁷³ Véase M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, capítulo II.

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 88.

¹⁷⁵ *Ibid.* p. 89.

Nuestras vidas están controladas por una clase dominante con intereses creados no solamente en el cambio, sino también en la crisis y el caos. “Una incesante conmoción, una inquietud y un movimiento constantes”, en vez de subvertir esta sociedad, sirven en realidad para fortalecerla. Las catástrofes se transforman en oportunidades lucrativas de desarrollo y renovación; la desintegración actúa como una fuerza movilizadora y, por lo tanto, integradora.¹⁷⁶

Por ello, estas posturas se dan a la tarea de explicar la dialéctica civilizatoria que, para conservar a la explotación inherente a la sociedad capitalista, mantienen entre sí la solidez y la evanescencia de la vida moderna.

Para estas posturas, sólo desde este nivel civilizatorio es posible articular una crítica real a la sociedad moderna capitalista capaz de mostrar alternativas a la modernidad capitalista. Alternativas realistas por cuanto “no hay realismo que merezca tal nombre, si prescinde de este [la utopía] el más intenso elemento de la realidad en tanto que inacabada.”¹⁷⁷

La formulación más concreta de la dialéctica de la solidez y la evanescencia de la vida moderna la encontramos en aquello que Adorno y Horkheimer concibieron como la *dialéctica de la Ilustración*. Concepto que Marcuse retoma en *Eros y civilización* para analizar la mutua exclusión de principio de rendimiento y principio de placer en la dialéctica civilizatoria, y en la crítica al positivismo que encontramos en el *Hombre unidimensional*.

En esta formulación se entiende por Ilustración el derrocamiento de los mitos mediante la ciencia con el fin de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores.¹⁷⁸

Una aspiración que, perseguida mediante la dominación, adquirió cuerpo en una sociedad moderna capitalista, capaz de aprender de la naturaleza sólo en la medida en que pudiera servirse de ella para dominarla.¹⁷⁹

Marcada por la dominación, en esta configuración civilizatoria “el mundo se convierte en caos y la síntesis en salvación”¹⁸⁰. Crítica del mito, se halla sin embargo marcada por la proyección de lo subjetivo en la naturaleza que

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 90.

¹⁷⁷ E. Bloch, *Op. Cit.*, p. 200.

¹⁷⁸ T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, p.59.

¹⁷⁹ *Ibid.* p.60.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 61.

caracteriza al mito, por cuanto “la Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema del cual se derivan todas y cada una de las cosas”¹⁸¹.

La síntesis en que se basa el acercamiento de la Ilustración a la realidad, marcada toda ella por sus ansias de salvación y, por tanto, de dominación del mundo caótico, tiene como criterio de verdad sólo únicamente a la utilidad y el cálculo que convierten al mundo en mera materia domeñable.

Así, el mundo que contiene y a su vez es contenido por la Ilustración, se encuentra inyectado de cierta evanescencia por cuanto la síntesis que lo va constituyendo absorbe a cualquier elemento de la realidad que no sea sintetizable bajo el criterio de utilidad:

A partir de ahora la materia debe ser dominada por fin sin ilusión de fuerzas superiores o inmanentes, de cualidades ocultas. Lo que no se dobliga al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración. [...] Ante cada resistencia espiritual que encuentra, su fuerza no hace sino aumentar. Lo cual deriva del hecho de que la Ilustración se reconoce a sí misma incluso en los mitos. Cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el solo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria.¹⁸²

Pero en esta evanescencia de la que queda dotado el mundo debido a la persecución de la utilidad, se juega también la mítica solidez de la Ilustración. Es por esta solidez por la que:

[...] Cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más inexorablemente retiene al hombre a la repetición, bajo el título de legalidad, en aquel ciclo mediante cuya objetivación en la ley natural él se cree seguro como sujeto libre. El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo. La árida sabiduría para la cual nada hay nuevo bajo el sol, porque todas las cartas del absurdo juego han sido ya jugadas, todos los grandes pensamientos fueron ya pensados, porque los posibles descubrimientos pueden construirse de antemano y los hombres están ligados a la autoconservación mediante la adaptación: esta árida sabiduría no hace sino reproducir la sabiduría fantástica que ella rechaza, la sanción del destino que reconstruye sin cesar una y otra vez mediante la venganza lo que ya fue desde siempre. Lo que podría ser distinto es igualado. Tal es el veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible. [...] La Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la

¹⁸¹ *Ibid.* p. 62.

¹⁸² *Idem.*

dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo.¹⁸³

Para consolidar su dominación sobre la naturaleza como condición de posibilidad de su libertad, los hombres se encuentran también en una dialéctica entre la evanescente persecución de un *sí mismo* que les ha sido prometido como suyo propio, y la sólida adaptación de este *sí mismo* a la llana homogeneidad.

El individuo no reconoce de la exageración disfrazada del *sí mismo* en su pureza sino aquello que de utopía tiene para él. Entusiasmado huye a su encuentro, protegido por la abstracción del objeto, ante el cual se posa temeroso de que dañe la impureza de su más peculiar forma de existencia.¹⁸⁴

Y en este dominio del objeto que mediante la abstracción se pretende, se cumple nuevamente la dialéctica que hace a la evanescencia devenir en la solidez más impenetrable. Por la dominación del objeto, en la persecución hacia la plena libertad del sujeto, los hombres se alienan de sus relaciones entre sí y consigo mismos. Su subjetividad deviene en la falta de resistencia involuntaria frente a cualquier imposición objetiva, convirtiéndose en “un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él”¹⁸⁵.

La exageración disfrazada de la unidad sintética que pretende dominar al objeto obliga al sujeto a sentir un pánico al mundo caótico, que lo hace perder el propio nombre para modelarse según el aparato técnico en el que se rescatan tan sólo combinaciones de una única y homogénea identidad. “El favor de que el mercado no pregunte por el nacimiento lo ha pagado el sujeto del intercambio al precio de dejar modelar sus cualidades, adquiridas desde el nacimiento, por la producción de las mercancías que pueden adquirirse en el mercado.”¹⁸⁶

Y aunque, concebidas por separado, de la visión evanescente del *sí mismo* y de su contraparte sólida se quiera pensar que nos llevarán en algún momento a una catástrofe inevitable que nos redimirá; el carácter catastrófico de esta dialéctica impregna el día a día de la civilización moderna capitalista mediante el dispositivo de la autoconservación que logra articular bajo la forma de la

¹⁸³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁸⁴ Véase, *Ibid.*, pp. 68-69.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 68.

contradicción ambas visiones del *sí mismo* moderno para volverlas funcionales y rentables.

Este dispositivo, basado en la reiteración de una razón fría y calculadora que constituye la instancia legisladora del obrar, consiste en el ejercicio de una violencia del hombre sobre sí mismo que le ha permitido forjarse una identidad instrumental:

El esfuerzo para dar consistencia al yo queda marcado en él en todos sus estadios, y la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo. La embriaguez neurótica, que hace expiar la euforia en la que el *sí mismo* se encuentra suspendido con un sueño similar a la muerte, es una de las instituciones sociales más antiguas que sirven de mediadoras entre la autoconservación y el autoaniquilamiento, un intento del *sí mismo* de sobrevivirse a sí mismo.¹⁸⁷

Y es este dispositivo de la autoconservación, que obliga ciega pero firmemente a mantener ese yo violentamente forjado antes que cuestionar el temor a la autodestrucción que lo mantiene huyendo del objeto y sometiéndose constantemente a él, el que convierte al hombre en tan sólo el centro tibio en el que la vida se amontona.

Este dispositivo, sostenido por la abstracción que el hombre implementa en su huida del objeto, ha sido posibilitado por la dialéctica en la que se halla el pensamiento mismo.

Procedente de un mundo antagónico, en el que obediencia y dominio, subjetividad y objetividad y, finalmente, necesidad y libertad son concebidos como absolutamente opuestos, el pensamiento mismo es antagónico, mas debe consolidarse en una unidad, sometiendo lo que de mundo tiene a la forma siempre útil de las categorías.

En este sometimiento, el pensamiento adquiere su evanescencia pues le permite ser indiferente hacia sus objetos: “Ya sea que éstos sean mentales o físicos, pertenezcan a la sociedad o a la naturaleza, se convierten en sujeto de las mismas reglas generales de organización, cálculo y conclusión [...]”¹⁸⁸.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹⁸⁸ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p.164.

Y la indiferencia con la que queda dotado el pensamiento le permite obviar cualquier antagonismo que se presente en la realidad, pues mediante el cálculo:

[...] el hombre tiene que crear una armonía teórica a partir de la discordia actual, tiene que aliviar al pensamiento de las contradicciones, que hipostatizan unidades identificables y funcionales en el complejo proceso de la sociedad y la naturaleza.¹⁸⁹

Al escapar de cualquier determinación particular de los objetos y configurar una armonía teórica, el pensamiento se va consolidando en su unidad como universal y necesario y, en última instancia, como una unidad totalitaria que impone su orden a cualquier particularidad para poder dominarla.

Pero en este movimiento de la universalidad y necesidad del pensamiento al sometimiento, se revela la mítica y reiterativa solidez del pensamiento. Las explicaciones del pensamiento constituyen expresiones del temor del hombre ante lo insólito, son tautologías del terror mismo. Se muestra entonces el terror que se conserva en el desdoblamiento de la naturaleza en esencia y apariencia, acción y fuerza, que hacen posibles tanto al mito como a la ciencia.¹⁹⁰

El pensamiento, constituido en su unidad armónica como indiferente ante el mundo, reitera en cada clasificación y cada explicación, sin embargo, el terror que presupone el desdoblamiento, en tanto que dispositivo que busca huir del caos externo, en el que se funda:

El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo viviente con lo no viviente. La Ilustración es el temor mítico hecho radical. La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal. Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo.¹⁹¹

Consolidado como ciencia, el pensamiento se vuelve el instrumento mediante el cual la Ilustración puede dominar a lo existente. Así, es por esta consolidación que

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 165.

¹⁹⁰ T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, pp.69-70.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 70.

La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo el *en sí* de las mismas se convierte en el *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio.¹⁹²

Para ello no basta, sin embargo, la consolidación del pensamiento como ciencia sino también su contraparte, la reducción violenta y progresiva del trabajo a la mera manipulación:

El trabajo que creó y aumentó la base material de la civilización fue principalmente trabajo con esfuerzo, enajenado, doloroso y miserable – y todavía lo es. La realización de tal trabajo difícilmente gratifica las necesidades e inclinaciones individuales. Fue impuesto sobre el hombre por la necesidad brutal y la fuerza bruta ...¹⁹³

El poder, así logrado, de la Ilustración se mantiene gracias a la división entre pensamiento y trabajo que la civilización ha logrado establecer y que garantiza la libre opresión de la sociedad sobre cada uno de los individuos que la conforman:

[El señor terrateniente que obliga a los demás a trabajar para sí] como no puede ceder a la tentación del abandono de sí, de la misma manera está privado también, en cuanto propietario, de participar en el trabajo, y en definitiva incluso de su dirección, mientras por otro lado sus compañeros [los trabajadores], aun estando tan cercanos a las cosas, no pueden gozar del trabajo, porque éste se cumple bajo la instrucción, sin esperanza, con los sentidos violentamente obstruidos.¹⁹⁴

Esta división del trabajo producto del dominio en el plano social, permite a la civilización autoconservarse, en tanto que totalidad que busca distinguirse de la naturaleza caótica por dominar.

La civilización luce bajo el sello de la autoconservación justamente porque hay trabajadores que, cercanos a las cosas para su manipulación, se hallan alejados de ellas por cuanto esta manipulación constituye un trabajo enajenado que en cada ejecución asegura el debilitamiento del trabajador, al tiempo que asegura el fortalecimiento de la colectividad.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 64-65.

¹⁹³ H. Marcuse, *Eros y civilización*, p.88.

¹⁹⁴ T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Op. Cit.*, p.88.

Y luce también bajo este sello, porque hay propietarios que, conservándose a sí para fortalecer su dominio, no pueden ensuciarse las manos con el trabajo que les permitiría estar cercanos y gozar de las cosas.

La civilización se autoconserva así mediante el dominio de la colectividad de la sociedad sobre cada uno de sus miembros:

El dominio se enfrenta al individuo singular como el universal, como la razón en la realidad. El poder de todos los miembros de la sociedad, a los que, en cuanto tales, no les queda otro camino abierto, se suma continuamente a través de la división del trabajo que les es impuesta, a su vez, multiplicada por ella. Lo que sucede a todos por obra de unos pocos se cumple siempre como avasallamiento de los individuos singulares por parte de muchos: la opresión de la sociedad lleva en sí siempre los rasgos de la opresión por parte de un colectivo.¹⁹⁵

Y así como la autoconservación vuelve incompatibles a la evanescencia del sí mismo con su solidez, debido a la reiteración de la escasez que esta última implica, es esta misma autoconservación la que las vuelve compatibles en la funcionalidad e hiperorganización de la civilización que mantiene a los hombres adorando a la necesidad a la que antes estaban simplemente sometidos.¹⁹⁶

Una vez evidenciada la aparente separación pero perversa unión en la que la autoconservación une a dominio y obediencia, pensamiento y trabajo, en fin, a mito e Ilustración, y que funda a la Ilustración como configuración civilizatoria que huye del caos mediante la conciencia de los hombres; se vuelve también evidente para estas posturas teóricas que la radical exigencia comunista de luchar por la eliminación de la consistencia explotativa de las relaciones sociales se coloca en un nivel civilizatorio, y no sólo económico, social o político.¹⁹⁷

Y en los planteamientos que han llevado a este hallazgo, tanto la formulación de Adorno y Horkheimer de la dialéctica entre evanescencia y solidez, como la marcusiana dejan claro que, antes que optar por la solidez o la evanescencia de la modernidad para reactivar su carácter emancipatorio, es preciso hacer un análisis crítico de las razones por las que ambas visiones pueden

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 76.

¹⁹⁶ Véase, *Ibid.*, p. 71.

¹⁹⁷ Véase, B. Echeverría, *Lejanía y cercanía del Manifiesto comunista...*, pp. 115-116.

entrecruzarse – y de hecho lo hacen – contradictoria pero funcionalmente en un dispositivo que frustra cualquier ansia de libertad.

Desde estos análisis, más acá de cualquier problemática en una figura civilizatoria específica como la sociedad, la economía o la política, es posible vislumbrar modos de combatir la cotidianidad del dominio y la necesidad que se ha convertido en la catástrofe imperceptible que atraviesa a la civilización moderna capitalista.

Convencidos de que “la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría frente a la inconciencia con la que la sociedad permite reificarse al pensamiento”¹⁹⁸, en el caso de Adorno y Horkheimer, estos análisis se hallan guiados por la negación determinada de las visiones evanescente y sólida, del pensamiento y el trabajo, en fin de la libertad y la necesidad, que sostienen a la modernidad capitalista.

Y buscan comprender, mediante estas negaciones determinadas, la falsedad de la libertad que proclama la Ilustración, al tiempo que buscan hacer surgir el concepto de libertad del cual aquélla es falsedad. Concepto que descansa en última instancia en el rechazo del falso absoluto y el ciego dominio desde el cual se ha consolidado esta configuración civilizatoria.¹⁹⁹

Por su lado, Marcuse, convencido de que la libertad, que se ve frustrada por el dispositivo de autoconservación que caracteriza a la Ilustración, no persiste en la civilización solamente a modo de concepto sino también de resistencia a la civilización opresiva, enfoca sus estudios sobre la emancipación de los hombres de la civilización moderna capitalista a la problematización de la sensualidad, constituida y modificada mediante el trabajo, capaz de percibir la falta de libertad que priva en la civilización industrial avanzada y de convertir a la libertad en una necesidad antropológica, necesidad en la que descansa toda resistencia.

Consciente también del carácter histórico del trabajo y de la naturaleza humana misma, sitúa históricamente su análisis en una sociedad opulenta en la que se abren diversas posibilidades para el trabajo y la naturaleza humana, entre

¹⁹⁸ T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Op. Cit.*, p.94.

¹⁹⁹ Véase, *Ibid.*, pp.77-78 y 94-95.

ellas, las de un ejercicio libidinal del trabajo y una afirmación erótica, no represiva, de la naturaleza humana.

Así, tras adoptar esta nueva actitud ante la emancipación debido al nivel civilizatorio en que ha colocado sus análisis de la sociedad capitalista, Marcuse conduce sus análisis en torno a la resistencia a una problematización de las posibilidades de una liberación efectiva, buscando superar el carácter de mera resistencia con el que deambula la libertad en la civilización dominadora.

III.2 La libertad como resistencia

La autoconservación mediante la que ha sido consolidada y mantenida la civilización ha dejado al hombre suspendido en un pánico latente que garantiza su distanciamiento de la felicidad y el reconocimiento de la autoconservación como única determinación posible de la libertad.

La búsqueda de un placer absoluto a la altura del evanescente absoluto que, mediante la autoconservación, ha ido caracterizando al *sí mismo*, coloca al hombre en un estado de frustración y arrepentimiento que lo mantiene en un letargo donde está prohibido soñar. Pues en el sueño se juega la posibilidad de recordar el caótico afuera del que huye la civilización y, con él, el carácter sólido del que ha dependido su evanescencia.

El sueño deviene en amenaza, y el hombre, esclavizado al *sí mismo* que le ha sido concedido, se resigna a perder cualquier placer por no poder alcanzar un placer absoluto. Pero “el temor de perderse a sí mismo, y con él la frontera entre sí y el resto de la vida, 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.”²⁰⁰

Por ello, y tratando de rastrear la promesa de felicidad que amenaza en todo instante a la civilización en el Gran Rechazo²⁰¹ – aquellas negaciones que han sido reducidas a la franqueza que no tolera la complicidad²⁰² –, Marcuse se

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 86.

²⁰¹ *Cf.*, *supra.* apartados I. 2.2 y II.2.

²⁰² *Cf.* M. Blanchot, citado por Marcuse en *El hombre unidimensional*, p.284.

da a la tarea de buscar en la estructura de las ansias de libertad propias de la civilización industrial avanzada la razón que las vuelve frustrables *por mor* de la autoconservación, al tiempo que, al ampliar su concepto de *razón* al de una *razón sensual* y el concepto de *trabajo* a un contexto ontológico, busca reconocer lo que de libertad hay ya en las resistencias que conforman al Gran Rechazo.

En la sociedad industrial avanzada, configuración actual de la modernidad capitalista, la escasez civilizatoria ha sido dominada para permitir la elevación de la libertad universal, pero perpetuando el trabajo enajenado:

Todos los progresos técnicos, la conquista de la naturaleza, la racionalización del hombre y la sociedad, no han eliminado y no pueden eliminar la necesidad del trabajo enajenado, la necesidad de trabajar mecánicamente, sin placer, de una manera que representa la autorrealización individual.²⁰³

La realización totalitaria de las posibilidades de liberación que tiene lugar en la sociedad industrial avanzada, tales como “el desarrollo de las fuerzas productivas en una escala ampliada, extensión de la conquista de la naturaleza, creciente satisfacción de necesidades para un creciente número de hombres, creación de nuevas necesidades y facultades”²⁰⁴, están encaminadas todas a la potencialización de la dominación y a la autoconservación; esta realización mantiene a cualquier negación del sistema autoconservador en un nivel de resistencia y rechazo absoluto que le ha impedido trascender la petición abstracta del fin de la dominación:

En su estado más avanzado, la dominación funciona como administración, y en las áreas superdesarrolladas de consumo de masas, la vida administrada llega a ser buena vida de la totalidad, en defensa de la cual se unen los opuestos. Ésta es la forma pura de la dominación. Recíprocamente, su negación parece ser la forma pura de la negación. Todo contenido parece reducido a la única petición abstracta del fin de la dominación: única exigencia verdaderamente revolucionaria y que daría validez a los logros de la civilización industrial. Ante su eficaz negación por parte del sistema establecido, esta negación aparece bajo la forma políticamente impotente de la “negación absoluta”: una negación que parece más irrazonable conforme el sistema

²⁰³ H. Marcuse, *Eros y civilización*, p.206.

²⁰⁴ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p.284.

establecido desarrolla más su productividad y alivia las cargas de la vida.²⁰⁵

Al ser la negación absoluta de la sociedad opulenta, cualquier conciencia negativa que en esta configuración civilizatoria se presente, dota a los impulsos revolucionarios de una característica muy peculiar: “esta oposición se dirige contra la totalidad de una sociedad próspera y que funciona bien; es una protesta contra su Forma: la forma-mercancía de hombres y cosas, contra la imposición de falsos valores y de una falsa moralidad.”²⁰⁶

Este radicalismo, “[...] aísla tal oposición con respecto de las masas y de la mayor parte de las organizaciones obreras, la mayoría integrada, y propician la concentración de la política radical en minorías activas [...]”²⁰⁷

Y por ello le es imposible a Marcuse leerlas, más allá del Gran Rechazo que las identifica como rebeliones, como un “contrapoder” real de la modernidad capitalista que goce de la consistencia real de sujeto.

En estas resistencias, “el ‘contrapoder’ permanece desdibujado, reacio a constituirse en cuanto tal; se afirma más bien con la calidad de una ‘no potencia’ o como una resistencia difusa cuyo ‘poder’ sería completamente de otro tipo.”²⁰⁸

Y el motor de esta “no potencia” es:

La negativa a crecer, a madurar, a actuar eficaz y “normalmente” en y para una sociedad:

- Que obliga a la vasta mayoría de la población a “ganarse” la vida en empleos estúpidos, inhumanos e innecesarios;
- Que maneja sus prósperos negocios sobre las espaldas de ghettos, barrios bajos y un colonialismo interno y externo;
- Que se halla infestada de violencia y represión, al tiempo que exige obediencia y sumisión a las víctimas de la violencia y represión;
- Que, a fin de mantener la lucrativa productividad de la que depende su jerarquía, utiliza sus vastos recursos orientándolos al despilfarro, la destrucción y una creación cada vez más metódica de necesidades y satisfacciones conformistas.²⁰⁹

Pero este desplazamiento de las negaciones de una modernidad capitalista hacia resistencias que no logran conformarse como un “contrapoder” es

²⁰⁵ *Idem.*

²⁰⁶ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p.56.

²⁰⁷ *Idem.*

²⁰⁸ B. Echeverría, *Lejanía y cercanía del Manifiesto comunista...*, p. 114.

²⁰⁹ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p. 66.

considerado por Marcuse como una posible fortaleza. Debido a su carácter heterodoxo, estas resistencias pueden implicar la conformación de una nueva base desde donde toman forma metas y estrategias que reexaminan el concepto de transformación revolucionaria.²¹⁰

Con base en esta fortaleza y la confianza en estas resistencias que tiene Marcuse, debido a que es su misma emergencia y presencia heterodoxa la que “confirma la verdad de la alternativa – la auténtica necesidad y la auténtica posibilidad de una sociedad libre”²¹¹, se puede observar en la liberación un primer cambio de actitud, ante la emancipación, que se traduce en un cambio en el modo de formular su propuesta:

Bajo una administración e introyección capitalista total, la determinación social de la conciencia resulta prácticamente completa e inmediata: implantación directa de la segunda dentro de la primera. Y en estas circunstancias, el cambio radical en la conciencia es el principio, el primer paso, en el cambio de la existencia social; la aparición del nuevo Sujeto. Históricamente, es otra vez el período de ilustración que precede al cambio material – un período de educación, pero de educación que se convierte en *praxis*: demostración, confrontación, rebelión.²¹²

La liberación es asumida por Marcuse, en la elaboración de su propuesta emancipatoria, antes que como efecto de toda transformación social, como la causa de toda transformación social radical que busque configurar una sociedad libre.

Así, antes que cualquier transformación social, la liberación busca una emancipación del hombre frente al pánico que le mantiene reiterando a la modernidad capitalista. Pues:

Aun la administración político-tecnocrática más totalitaria depende, para su funcionamiento, de lo que usualmente se llama la “fibra moral”: una (relativamente) “positiva” actitud de la población subyacente respecto a la utilidad de su trabajo y respecto a la necesidad de las represiones exigidas coactivamente por la organización social del trabajo. Una sociedad depende de la relativamente estable y calculable sensatez del pueblo, una sensatez definida como el funcionamiento regular, y socialmente coordinado, de la mente y el cuerpo – especialmente en el trabajo, en las tiendas y oficinas, pero también durante el ocio y la diversión. Más aún, una sociedad requiere también en grado considerable, la fe en las propias creencias (lo cual forma parte de la

²¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

²¹¹ *Ibid.*, p.64.

²¹² *Ibid.*, p. 58.

sensatez necesaria); fe en el valor operativo de los valores de la sociedad. El operacionalismo es en verdad un complemento indispensable de la indignancia y el temor como fuerzas de cohesión.²¹³

En otros términos, incluso la hiperorganización de la modernidad capitalista que se ha logrado en la sociedad industrial avanzada precisa de la fe del hombre en la dominación que la autoconserva. Sin esta fe, la sociedad industrial avanzada comenzaría a colapsarse:

[...] La fuerza de esta fibra moral, de los valores operacionales (independientemente de su validez ideal), es la que puede ceder bajo el impacto de las crecientes contradicciones dentro de la sociedad. El resultado sería una propagación, no sólo del descontento y la enfermedad mental, sino también de la ineficacia y la resistencia al trabajo [enajenado], la negativa a actuar, la negligencia, la indiferencia: factores de disfunción que lastimarían un aparato altamente centralizado y coordinado, el que el colapso de uno de los elementos puede afectar fácilmente a considerables secciones del todo.²¹⁴

Para comprender cómo es que esta “fibra moral” es sostenida, pero también cómo han podido aparecer las resistencias a pesar de ella, Marcuse analiza la estructura instintiva del hombre, concepto freudiano al que recurre con el fin de explicar lo que él mismo entiende por la transitoria naturaleza humana.

Esta “fibra moral” ha sido forjada bajo el mando del principio de rendimiento, un principio de la estructura instintiva que, como ya hemos visto²¹⁵, bajo las exigencias del entorno, sustituye al principio de placer y comienza a dominar en la estructura instintiva sublimando la lucha de Eros por eternizarse que, en las condiciones represivas de la modernidad capitalista, devendría en la muerte del individuo y la imposibilidad de la civilización:

Bajo el principio de actuación, la gratificación de los instintos sexuales depende en gran parte de la “suspensión” de la razón e inclusive de la conciencia: en el breve (legítimo o furtivo) olvido de la infelicidad privada y universal, en la interrupción de la razonable rutina de la vida, del deber y la dignidad de la oficina y la manera de ser. La felicidad es casi por definición irrazonable si es irreprimida e incontrolada.²¹⁶

²¹³ Ibid., p. 86.

²¹⁴ *Idem.*

²¹⁵ Cf. *Supra.*, apartado I.1.2

²¹⁶ H. Marcuse, *Eros y civilización*, p.207.

El dominio de este principio posibilita, a la vez que reitera, la administración de una sociedad que se ha configurado a sí misma como un conjunto de mercancías, incluida la mercancía “fuerza de trabajo”. Pero la efectividad de esta administración descansa, a su vez, “en la autoridad racional, basada en el conocimiento y la necesidad, que aspira a la protección y preservación de la vida”²¹⁷.

En medio de la civilización administrada que caracteriza a la modernidad capitalista, la negativa de los instintos a agotarse en la satisfacción inmediata que caracteriza al placer, ha sido posible gracias a la dominación que ha ejercido tal autoridad racional. No obstante, Marcuse considera que esta negativa instintiva “también puede servir a la función opuesta: erotizar las relaciones no libidinales, transformar la tensión biológica y la compensación en libre felicidad”²¹⁸.

La estructura instintiva posibilita tanto una moral represiva como una moral libidinal. Por un lado, “El concepto de la realidad que es predominante en Freud y que está condensado como el principio de la realidad está ‘ligado con el padre’. Confronta al ego y al id como una hostil fuerza externa [...] El ego en crecimiento alcanza la madurez sometiéndose a esta fuerza hostil”²¹⁹. Sin embargo ésta no es la única realidad en la que se encuentra la estructura instintiva, existe una realidad íntimamente unida con él, “esta realidad se experimenta primariamente (¿y finalmente?) en la relación libidinal del niño con la madre – una relación que está al principio dentro del pre-ego y luego se separa de él.”²²⁰

Bajo el dominio del principio de rendimiento, un principio de realidad paternal, “no se plantea la pregunta de si la actitud narcicista maternal hacia la realidad no puede ‘regresar’, bajo formas menos primordiales, menos devoradoras, bajo el poder del ego maduro de una civilización madura”²²¹. Mientras que la enajenación progresiva que procura este principio aumenta la potencialidad de generar condiciones no represivas en las que la sexualidad se

²¹⁷ *Ibid.*, p.208.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 210.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 212.

²²⁰ *Idem.*

²²¹ *Ibid.*, p.213.

convierta en Eros, pues “mientras más ajeno al individuo llega a ser el trabajo necesario, menos lo envuelve en el campo de la necesidad”²²².

No obstante, “inclusive si una moral libidinal maternal es posible en la estructura instintiva e inclusive si una razón sensual puede hacer a Eros libremente susceptible de ordenar, un obstáculo más interior parece desafiar cualquier proyecto de un desarrollo no represivo: el lazo que une a Eros con el instinto de la muerte”²²³.

Frente a este lazo, la autoconservación se alza triunfante como el único modo de consolidar una civilización, la cual sería imposible sin una sublimación de la sexualidad que permitiera anular su carácter insaciable:

El hecho brutal de la muerte niega, de una vez por todas, la posible realidad de una existencia no represiva. Porque la muerte es la negación final del tiempo y “el placer quiere la eternidad”. [...] La sola anticipación del inevitable fin, presente en cada instante, introduce un elemento represivo en todas las relaciones libidinales y hace doloroso al propio placer. [...] El fluir del tiempo es el aliado más natural de la sociedad en el mantenimiento de la ley y el orden, el 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 mejor y un futuro mejor.²²⁴

Sin embargo, la autoconservación se presenta como la adaptación fehaciente a este pánico a la muerte, mediante la cual el hombre se resigna a sacrificar cualquier placer por no ser el placer absoluto.

Las resistencias, en cambio, desconocen el pánico a la muerte que moviliza a la autoconservación. Conscientes de que en la modernidad capitalista laten ciertas tendencias que harían posible un estado de satisfacción en el que las manifestaciones destructivas y agresivas del principio de la muerte tenderían a desaparecer, las resistencias se constituyen día a día mediante la firme decisión de resistir a la autoconservación que nos mantiene como cómplices de una civilización represiva forjada a través de nuestra propia huida de la muerte. Descubren, nos dice Marcuse, que:

²²² *Ibid.*, p. 206.

²²³ *Ibid.*, p. 213.

²²⁴ *Ibid.*, pp.213-214.

La muerte puede llegar a ser un signo de libertad. La necesidad de la muerte no niega la posibilidad de una liberación final. Como las otras necesidades, puede ser hecha racional – sin dolor. 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, el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión.²²⁵

Libres de la persecución de un *sí mismo* concedido y, con ello, libres de la sólida resignación en la que nos sume esta persecución, mas no por ello optimistas ante el dolor de la muerte de aquellos que mueren innecesariamente en una sociedad opulenta, aquellos que deciden resistir han dado el primer paso de su emancipación: el abandono de la autoconservación.

Las resistencias que, inicialmente, se reconocían como la negación abstracta, son consideradas por Marcuse como la negación de la pretendida absolutez de un *sí mismo* y una civilización represivos y reprimidos que dependen, para su autoconservación, de la dominación. Las resistencias consisten entonces en el desvanecimiento de tal absolutez y la pregunta por otro tipo de libertad que no sea la de la autoconservación.

En la crisis imperceptible que perpetúa la autoconservación, los hombres en resistencia reconocen como su primordial obstáculo a la autoconservación misma y, en este obstáculo civilizatorio que han identificado, buscan abrir grietas para dar lugar al pensamiento de nuevos proyectos civilizatorios no motivados por la autoconservación y, por tanto, libres de la dominación.

En busca de un pensamiento no basado en la dominación, las resistencias combaten la razón dominadora que procura a la autoconservación, recuperando la sensualidad de la razón y la razón de la sensualidad.

Marcuse observa que el pensamiento absoluto que ha consolidado y, a la vez, ha sido exigido por la autoconservación, se halla de nacimiento escindido en arte y ciencia, imaginación y conocimiento. Fundamentado en una dominación asumida como absoluta, y no como negación de la obediencia, se desarrolla a través de un lenguaje igualmente escindido en signo e imagen. Esta escisión tanto

²²⁵ *Ibid.*, p.218.

del pensamiento como del lenguaje, al ser asumida como absoluta, destruye la verdad:

La antítesis corriente entre arte y ciencia, que las separa entre sí como ámbitos culturales para convertirlas como tales en administrables, hace que al final, justamente en cuanto opuestas y en virtud de sus propias tendencias, se conviertan la una en la otra. La ciencia, en su interpretación neopositivista, se convierte en esteticismo, en sistema de signos aislados, carente de toda intención capaz de trascender el sistema: en aquel juego, en suma, que los matemáticos hace tiempo declararon ya con orgullo como su actividad. Pero el arte de la reproducción integral se ha entregado, hasta en sus técnicas, en manos de la ciencia positivista. En realidad, dicho arte se convierte una vez más en mundo, en duplicación ideológica, en dócil reproducción. La separación de signo e imagen es inevitable. Pero si se hipostatiza nuevamente en una ingenua complacencia, cada uno de los dos principios aislados conduce entonces a la destrucción de la verdad.²²⁶

Así, configurada, al igual que la razón, por la modernidad capitalista, la sensualidad ha sido negada como conocimiento por la lógica de dominación debido a que, como una sensibilidad guiada por la imaginación que se vuelve productiva en su receptividad y reconoce lo que de no domeñable, por cuanto objeto, tiene su propia receptividad, se opone a la lógica de dominación que sólo ve en el objeto lo que tiene de domeñable. “Ésta tenía su papel controlado en las ciencias puras y aplicadas y su papel autónomo en la poesía, la ficción y las artes”²²⁷.

Pero en las resistencias, “el derecho y la verdad de la imaginación se convierten en demandas de acción política”²²⁸. Estas demandas reactivan el poder de la sensualidad humana que se rebela contra los dictados de una razón represiva y rescatan las capacidades que como receptividad posee en consonancia con la razón:

Más allá de los límites (y más allá del poder) de la razón represiva, aparece ahora la perspectiva de una nueva relación entre sensibilidad y razón, a saber, la armonía entre la sensibilidad y una conciencia radical: facultades racionales capaces de proyectar y definir las condiciones objetivas (materiales) de la libertad, sus verdaderos límites y sus oportunidades.²²⁹

²²⁶ T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Op. Cit.*, p. 72.

²²⁷ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p.36.

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ *Ibid.*, p. 37.

En este sentido, las necesidades estéticas, producto de una armonía entre sensualidad y conciencia radical que presentan las resistencias, devienen en necesidades sociales, requerimientos del hombre “que solicitan una dimensión de satisfacción que sólo puede crearse en la lucha contra aquellas instituciones que, por su mismo funcionamiento, niegan y violan estos requerimientos”²³⁰.

Marcuse observa, así, en la razón sensual una posibilidad de leer en aquellas negaciones, que al asumir su responsabilidad ante la modernidad capitalista van tejiendo su rechazo a modo de necesidades estéticas de transformación de una civilización autoconservadora, un intento de “sintetización y prefiguración de una sociedad moderna alternativa respecto de la sociedad moderna capitalista”²³¹ distinto del que caracterizó al proletariado en el siglo XIX.

Como portadoras de estas necesidades, las resistencias posibilitan, en el pensamiento de Marcuse, un acercamiento alegórico a aquel trabajo concreto que es subsumido en el trabajo enajenado característico del capitalismo.

Lo bello se transforma, en tanto que idea en la que los opuestos se armonizan para que la violencia ya no sea necesaria, “en una fuerza orientadora en la reconstrucción de la realidad”²³².

Producto de un pensamiento dialéctico, “en el que cada cosa sólo es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es”²³³, la idea de lo bello constituye el punto nodal en el que, alegóricamente, la causalidad de la libertad y la causalidad de la naturaleza coinciden.

Como alegoría de esta coincidencia, la idea de lo bello hace saltar a la naturaleza cualitativa y al trabajo concreto que son subsumidos por la sociedad moderna capitalista. Y, en esta emergencia alegórico-negativa, las condiciones del trabajo existente son consideradas a la luz de su negación en una sociedad libre.

Más allá de su rescate en un arte que modifique “los modos de percepción que reorientan e intensifican los anteriores”²³⁴, la idea de *lo bello* adquiere su plena materialidad en aquellos objetos que, conformados por una razón sensual

²³⁰ *Ibid.*, p. 34.

²³¹ B. Echeverría, *Lejanía y cercanía del Manifiesto comunista...*, p. 109.

²³² H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p. 37.

²³³ T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Op. Cit.*, p. 70.

²³⁴ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p. 44.

que afirma los instintos de la vida por encima de la agresividad y la culpa, “disuelven la estructura misma de la percepción”²³⁵ y, a modo de escritura, enseñan a leer en su Forma el reconocimiento de su falsedad, que los priva de su poder para adjudicárselo a la verdad del trabajo y la naturaleza concretos que han sido subsumidos para la consolidación histórica de la civilización.

Liberada de sus compromisos con la autoconservación, la razón sensual dirige su poder hacia una reconstrucción radical de la experiencia y del universo de la experiencia, en la cual sea posible leer lo que de naturaleza cualitativa y trabajo concreto hay en el metabolismo que día a día va constituyendo la civilización. Y en esta reconstrucción, el carácter sensible y técnico del mundo, concebido desde la razón sensual, deviene en un factor determinante en la técnica de producción.

El lugar de lo estético se consolida así, ya no sólo en el mundo del arte sino en el mundo de la vida, al promover desde la experiencia una sociedad en la que los opuestos que la constituyen se hallen en armonía, y no en una pretendida escisión absoluta basada en la dominación.

Esta razón sensual, bajo las condiciones actuales de la modernidad capitalista opulenta y miserable, late como una posibilidad de sintetización de las distintas resistencias que, liberadas de la autoconservación, ensayan modos de incorporar lo sensible y lo natural a lo histórico, libres de su sacrificio a la forma de valor.

Rescatando la sensualidad que le había sido negada bajo la lógica de la dominación a la razón y, con ello, la capacidad de la razón de reconocer lo que de objeto hay en ella, Marcuse observa un núcleo de sintetización del sujeto de la transformación revolucionaria “que se encuentra aquende y por debajo de la base material tradicional: no una dimensión idealista sobre o por encima de la base material, sino una dimensión que es todavía más material que la ‘base material’”²³⁶.

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ Marcuse citado por A. Schmidt en *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, p.50.

Al provenir de esta dimensión y dirigirse a ella, las acciones de las resistencias ven en el trabajo el modo peculiar de reproducción de la vida social que, constituido por los proceso de producción y disfrute, que permite el metabolismo hombre-naturaleza y que caracteriza a la vida social. Como negación de una civilización cuya evanescencia precisa del sólido sacrificio de esta concreción del trabajo, en las acciones de la resistencia:

La técnica tendería a devenir arte y el arte tendería a formar la realidad: la oposición entre imaginación y razón, entre altas y bajas facultades, entre pensamiento poético y científico sería invalidada. Aparecería así un nuevo Principio de Realidad, bajo el que se combinaría una nueva sensualidad y una inteligencia científica desublimada para la creación de un *ethos estético*.²³⁷

Un *ethos estético* que sería consolidado por un proceso productivo creativo en un medio ambiente de libertad y no de dominación. Y en este proceso productivo, la técnica traduciría la sensualidad subjetiva en forma objetiva.

Al resaltar la libertad respecto a la autoconsecración que presentan las resistencias, el pensamiento de Marcuse nos permite ver las resistencias pueden, a través de esta nueva sensualidad como su posible núcleo de sintetización, romper con el continuum histórico que las identifica con aquellos que, temiendo a la muerte, perpetúan el dolor en la vida, llegando a ser libres para detener y evitar que recomiencen los crímenes contra la humanidad.²³⁸

Para Marcuse, la transformación revolucionaria, ya no sólo social sino civilizatoria, es concebida como “el modo por el cual los hombres libres (o mejor, los hombres entregados a la acción de liberarse a sí mismos) configuran su vida solidariamente y construyen un medio ambiente en el que la lucha por la existencia pierde sus aspectos repugnantes y agresivos.”²³⁹

Esta transformación, por cuanto busca dar lugar a un entorno en el que el metabolismo entre hombre y naturaleza sea engrandecido y protegido por la determinación y la realización de metas de los hombres, precisa ser producto de una libertad posibilitada por el abandono de la autoconservación, que no se

²³⁷ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p.31.

²³⁸ Cf. *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 51.

reduce al mero ideal de un estado en el que el ser humano es absolutamente causa de sí mismo, sino que consiste en la técnica mediante la cual la belleza del metabolismo entre hombre y naturaleza cancela toda posibilidad de una falsa absolutez de la civilización. Precisa ser producto de una resistencia que, motivada, articulada y determinada por una razón sensual, es ya libertad.

Una libertad, que encuentra “expresión, no sólo en la modalidad de producción y relaciones de producción, sino también en las relaciones individuales entre los hombres, en su lenguaje y su silencio, en sus gestos y sus miradas, en su sensualidad, en su amor y su odio.”²⁴⁰

III.3 Hacia una articulación progresista de las resistencias

Bajo el signo de la resistencia como libertad, en los planteamientos marcusianos sobre la liberación la nueva sensualidad llega a ser *praxis*:

[...]Emerge en la lucha contra la violencia y la explotación, allí donde esta lucha se encamina a lograr modos y formas de vida esencialmente nuevos: negación total del sistema establecido, de su moralidad, y su cultura; afirmación del derecho de constituir una sociedad en la que la abolición de la violencia y el agobio desemboque en un mundo donde lo sensual, lo lúdico, lo sereno y lo bello lleguen a ser formas de existencia y, por tanto, la Forma de la sociedad misma.²⁴¹

Por cuanto resistencia, ha dado un paso en la emancipación, pero al comprender Marcuse, en gran medida, a la emancipación y la transformación revolucionaria que la acompaña como la erradicación del núcleo de explotación radicado en la sociedad, este paso no resulta suficiente.

Por lo que la consolidación de la liberación como transformación revolucionaria de la civilización, aunque es reconocida potencialmente en cualquier acto de resistencia guiado por la nueva sensualidad, Marcuse se la atribuye, en términos efectivos, sólo a aquel acto que, trascendiendo la esfera meramente individual desde su incidencia en la dimensión más material del hombre y sostenido tanto por un factor objetivo, como por uno subjetivo y uno vital,

²⁴⁰ *Idem.*

²⁴¹ *Ibid.* 32.

subvertida la dialéctica civilizatoria que la mantiene en una perpetuación de la catástrofe y la haga entrar en una dialéctica no destructiva.

Este acto late, según Marcuse, en medio de una sociedad opulenta cuyos recursos intelectuales y materiales para la victoria sobre la escasez son accesibles, como una posibilidad histórica en la que “la conciencia más avanzada de la sociedad y la fuerza más explotada”²⁴², como extremos históricos, se encuentren nuevamente para relevar de su servicio a la explotación los recursos con los que cuenta la civilización para la eliminación de la pobreza y el agobio²⁴³.

Según Marcuse, esta posibilidad forma parte de la otra dimensión de la dialéctica civilizatoria que contiene a la sociedad moderna capitalista, y se ha pensado como utopía abstracta, como algo imposible, debido a que, por las condiciones históricas, los factores subjetivos y objetivos se oponen a dicha transformación. Pero estos factores pueden muy bien consolidarse en el proceso de transformación.

De modo que, descartar una determinada situación histórica porque no se hallen en ella presentes estos factores no es algo válido e, incluso para Marcuse es posible tener un criterio válido para saber si la situación histórica es potencialmente una situación revolucionaria:

Quando técnicamente están presentes las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para llevar a cabo la transformación, pese a que su empleo racional resulte impedido por la organización existente de las fuerzas productivas.²⁴⁴

En la consistencia heterogénea del Gran Rechazo es posible rastrear estas fuerzas:

El factor objetivo, es decir, la base humana del proceso de producción que reproduce a la sociedad establecida, existe en la clase trabajadora industrial, fuente y reserva humanas de la explotación; el factor subjetivo, es decir, la conciencia política, existe entre la joven *intelligentsia* no conformista; y la necesidad vital del cambio constituye la vida misma de los habitantes de los ghettos, y de las secciones “subprivilegiadas” de las clases trabajadoras en los países capitalistas atrasados.²⁴⁵

²⁴² H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 286.

²⁴³ *Ibid.*, p.30.

²⁴⁴ H. Marcuse, *El fin de la utopía*, p.4.

²⁴⁵ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p.61.

Para Marcuse resultan irrefutables tanto el hecho de la presencia de estos factores, como el hecho de que “con las fuerzas productivas técnicamente existentes sea posible, tanto material como intelectualmente, la eliminación del hambre y la miseria, y que aquello que hoy sucede se deba a la organización sociopolítica de la tierra”²⁴⁶.

La evolución de las fuerzas productivas que permitiría que las diversas resistencias lograran articularse consiste:

Ante todo, en la tecnificación del poder, que mina el terreno al poder mismo. La reducción progresiva de mano de obra física, en el proceso de producción (en el proceso material de la producción), remplazada cada vez más por el trabajo mental nervioso, y la concentración progresiva del trabajo socialmente necesario en la clase de los técnicos, científicos, ingenieros, etc.²⁴⁷

Bajo esta situación de las fuerzas productivas Marcuse considera que:

La excusa de la escasez, que ha justificado la represión institucionalizada desde su principio, se debilita en tanto el conocimiento y control del hombre sobre la naturaleza le da los medios para satisfacer las necesidades humanas con un mínimo de esfuerzo. La pobreza que prevalece todavía en vastas áreas del mundo ya no se debe a la pobreza de los recursos humanos y naturales, sino a la manera en que éstos son distribuidos y utilizados.²⁴⁸

Tanto la presencia de distintas resistencias como la evolución de las fuerzas productivas se convierten, para Marcuse, en el potencial social, técnico y material de la transformación revolucionaria.

La presencia de este potencial da, a su vez, a las resistencias su carácter histórico:

La constelación que prevalece en las metrópolis del capitalismo, o sea, la necesidad objetiva de un cambio radical, y la parálisis de las masas, parece típica de una situación no revolucionaria, pero prerrevolucionaria. La transición de la primera a la segunda presupone un debilitamiento crítico de la economía global del capitalismo, y la intensificación y extensión de la labor política: una ilustración radical. Es precisamente el carácter preparatorio de esta labor el que le da su significación histórica: desarrollar, en los explotados, la conciencia (y el inconsciente) que aflojaría la presión de esclavizadoras necesidades sobre su existencia – las necesidades que perpetúan su dependencia del sistema de explotación. Sin esta ruptura, que sólo puede ser el resultado de una

²⁴⁶ H. Marcuse, *El fin de la utopía*, p. 5.

²⁴⁷ H. Marcuse, *El fin de la utopía*, pp. 6-7.

²⁴⁸ H. Marcuse, *Eros y civilización*, p.94.

educación política en acción, aun la más elemental, la más inmediata fuerza de la rebelión, puede ser derrotada, o convertirse en la base masiva de la contrarrevolución.²⁴⁹

Así, para Marcuse la nueva sensualidad de las resistencias en tanto que praxis, sólo adquiere su carácter plenamente histórico y revolucionario cuando, capaz de reconocer la situación potencialmente revolucionaria que late en la sociedad opulenta, promueve entre los explotados la conciencia y la necesidad de la libertad.

Sólo en ese sentido, reconociendo el potencial del que las provee la evolución de las fuerzas productivas o, en otros términos, asombrándose de que la miseria en que se vive sea aún posible en la sociedad opulenta, las diversas resistencias que deambulan bajo el signo de una libertad material distinta a la de la autoconservación, logran articularse progresivamente para liberar las fuerzas técnicas que contiene la civilización moderna capitalista.

Marcado por este carácter progresista, Marcuse concibe al Gran Rechazo en una situación de persecución de una sociedad pacífica y libre una posibilidad histórica que, de lograrse la liberación, sucedería a la configuración histórica actual.

Con ello, Marcuse atribuye al Gran Rechazo ya no sólo una libertad material mediante la cual se va configurando un metabolismo bello entre naturaleza y hombre, sino además una libertad histórica en el amplio sentido de ser una libertad cuyo contenido y forma “cambian con cada nuevo estadio de desarrollo de la civilización, que consiste en el ejercicio del poder creciente sobre el hombre y sobre la naturaleza por el hombre”²⁵⁰.

Así, la libertad que caracteriza al Gran Rechazo, tras su concepción, dentro de la argumentación marcusiana, como un articulación progresista de las fuerza sen transición, es una libertad progresiva que siempre supone liberación, por lo que Marcuse entiende, ya en este momento de su argumentación, la “transición de un escalón de libertad y no-libertad dado, a uno posible”²⁵¹. Y, sólo en la medida que en esta libertad “es un proceso de liberación, de transición de formas de

²⁴⁹ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, p.61.

²⁵⁰ H. Marcuse, *Ética y Revolución*, p. 147.

²⁵¹ *Idem*.

libertad inferiores y limitadas, a otras superiores, dicho proceso quebranta el estado existente y legítimo”²⁵².

De este modo, en la argumentación marcusiana, las diversas resistencias que no se articulen en la lucha por esta superación de la libertad, que se halla potencializada por el progreso de la técnica alcanzado en la sociedad industrial avanzada, pierden cualquier fuerza e impacto histórico.

Mientras que, aquellas resistencias que logren articularse progresivamente hacia la libertad cuantitativa y cualitativamente superior²⁵³, se juegan toda su concreción en un “[...] cálculo histórico, es decir, un cálculo de las posibilidades de una sociedad futura, frente a las posibilidades de lo existente, respecto al progreso humano”²⁵⁴. Por ello, las resistencias, para adquirir su pleno sentido histórico, deben ser empleadas para ampliar la libertad y la dicha individuales y sociales:

El cálculo habría de considerar, además, los recursos espirituales y materiales a disposición de la sociedad, como, asimismo, el modo en que son realmente utilizables en relación con su capacidad total de satisfacer necesidades vitales humanas y de apaciguar la lucha por la existencia.²⁵⁵

Y aunque Marcuse reconoce el carácter utilitarista de este cálculo, para justificar este salto del ejercicio de una resistencia a su impacto histórico mediante su introducción en una articulación progresista que la reduce a un medio, atribuye este carácter a la historia misma:

Ya ante la mera pregunta acerca de la posibilidad de tal cálculo (que, según creo, existe) se revela su carácter inhumano, cuantificador. Pero su inhumanidad es la de la historia misma, procede de su base empírica, racional. Ninguna hipocresía debiera desfigurar la comprobación [...] la historia en sus puntos de inflexión decisivos ha sido un experimento calculado.²⁵⁶

Así concebidas en la persecución de una libertad superior, las resistencias pierden, dentro de la argumentación marcusiana, toda la materialidad que se les había atribuido *por mor* de su sentido histórico. Y, en este movimiento, su

²⁵² *Ibid.*, p.148.

²⁵³ Véase, *Ibid.* 147.

²⁵⁴ *Ibid.* , p. 148.

²⁵⁵ *Idem.*

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 49.

concreción se concibe como algo sacrificable en función de una mayor dominación de la naturaleza y el hombre para consolidar una libertad superior. El discurso marcusiano, al pretender llevar a la liberación hacia la revolución, coloca a las resistencias a la altura de la evanescencia que ha sido configurada, mediante la solidez de la dominación y en la persecución represiva de una autoconservación individual y civilizatoria.

Ahora bien, cabe resaltar que la argumentación en torno a una articulación progresista de las fuerzas en resistencia, a las cuales, ya dentro de esta argumentación, Marcuse denomina “fuerzas subversivas en transición”²⁵⁷, fue elaborada para justificar su papel histórico.

Como bien veía Marcuse, la libertad de las resistencias no es suficiente para la erradicación del núcleo de explotación presente en la sociedad o, en otros términos, para modificar el marco social capitalista impuesto al trabajo como forma histórica de la humanidad. De mantenerse en su carácter de resistencia, estas negaciones de la modernidad capitalista:

[...] son amenazas que no alcanzan a condensarse como “fantasmas”. No son peligros que sean primero interiorizados con pulsión tanática y después proyectados en formas de “fantasmas” capaces de meter miedo e irritar a los poderes que ahora existen en lugar de la “vieja Europa”. Son amenazas de catástrofe pura, que pueden ser vistas como provenientes “del exterior” y por tanto desconectadas esencialmente del funcionamiento efectivo del mundo social. Son “peligros en bruto” que no alcanzan a personificarse como alternativas consistentes: son “amenazas sin sujeto”.²⁵⁸

Ante lo cual, la pregunta por la posibilidad de constituir estas amenazas en un sujeto capaz de contraponerse a la modernidad capitalista resulta completamente válida.

No obstante, la respuesta formulada por Marcuse, a este respecto, resulta bastante restringida.

Surgida del asombro de que en con las fuerzas técnicas presentes en la sociedad industrial avanzada aún persista la miseria y la lucha por la existencia, y formulada como la pregunta por la posibilidad de un subjetividad que, surgiendo

²⁵⁷ Véase, H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, capítulo III.

²⁵⁸ B. Echeverría, *Lejanía y cercanía del manifiesto comunista...*, pp.113 – 114.

de las fuerzas en resistencia, esté a la altura de estas fuerzas técnicas, la pregunta marcusiana por la consolidación de un sujeto histórico se trastoca en la reiteración de unas visiones evanescentes de la historia y el sujeto que no hacen sino reiterar la solidez explotadora de la que dependen

Al conducir a la historia y al sentido histórico a una visión progresista del actuar humano, la historia entendida como aquella:

Forma de conducta del ser humano transmitida de unos a otros que se caracteriza porque en ella aparece lo cualitativamente nuevo, por ser un movimiento que no se desarrolla en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya allí, sino uno en el cual sobreviene lo nuevo, y que alcanza su verdadero carácter gracias a lo que en él aparece como novedad²⁵⁹

se ve identificada y determinada por el progreso y, en ese sentido, es reducida a la reiteración de la identidad, por cuanto la explicación de la transformación revolucionaria se vuelve reductible a la reiteración de la supuesta evolución de las fuerzas productivas, naturalizando así todo lo que de novedad podría implicar el trabajo de las resistencias.

Y en este movimiento argumentativo, Marcuse parece no percatarse de que aquello que aparentemente es el hecho “evolución de las fuerzas productivas”, no es un hecho que esté ahí para ser ganado por las fuerzas en resistencia. Sino que esta supuesta evolución se presenta, más bien, como un hecho evanescente de la modernidad capitalista cuya concreción muestra a la dominación sobre una naturaleza reducida a materia domeñable, así como, sobre los hombres reducidos a meras mercancías “fuerza de trabajo”, como la solidez de la que depende.

De este modo, con el carácter progresista que adquiere la argumentación marcusiana en su nivel ya plenamente político, cae en el error que Benjamin observa en la socialdemocracia:

No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que *ella* nada con la corriente. El desarrollo técnico era para ella el declive de la corriente con la que creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que sería propio de la marcha del progreso técnico, constituye de por sí una acción política.²⁶⁰

²⁵⁹ T. W. Adorno, *La idea de historia natural*, pp.104-105.

²⁶⁰ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 24.

En este entusiasmo progresista la socialdemocracia no percibe en el trabajo más que su carácter simple de fuente de toda riqueza y toda cultura, prescindiendo de cualquier consideración del carácter histórico del trabajo propio de la modernidad capitalista, presente incluso en las resistencias; siendo un marxismo vulgar, cuya concepción del trabajo no se detiene a precisar el efecto que el producto del trabajo ejerce sobre los trabajadores cuando su propio trabajo es sacrificado para la hiperorganización civilizatoria, y, por lo tanto “sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad.”²⁶¹

Igualmente entusiasmada con el progreso, la argumentación marcusiana sacrifica al muy restringido sentido histórico del progreso, los conceptos cualitativos de Naturaleza y Libertad que había logrado sostener a lo largo de su discurso liberador de las resistencias.

La libertad superior por la que las fuerzas subversivas en transición deben ser insertadas en un cálculo histórico, consiste nuevamente en un concepto abstracto de libertad, perdiendo todo el compromiso con el metabolismo hombre y naturaleza que Marcuse encuentra implicado en las visiones más evanescentes de la civilización, y el cual no olvida en su concepto más concreto de libertad como resistencia, como una técnica de bella determinación del metabolismo entre hombre y naturaleza.

Por su parte, en este desliz progresista de la argumentación marcusiana, la Naturaleza vuelve a ser concebida como “esa naturaleza que, según la expresión de Dietzgen, ‘está gratis ahí’”²⁶².

Con estos ajustes conceptuales, la transformación revolucionaria, que al momento de voltear a las resistencias adquiere para Marcuse un sentido muy distinto al de aquella lucha por “un botín que cae en las manos del vencedor”²⁶³, deviene nuevamente en la lucha por conquistar los logros evanescentes de la modernidad capitalista. Pierde, así, ese carácter crítico ya previamente reconocido

²⁶¹ *Idem.*

²⁶² *Ibid.*, p. 25.

²⁶³ *Ibid.*, p. 19.

“de poner, en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores”²⁶⁴

Al hacer saltar este viraje progresista que se observa en la argumentación marcusiana en torno a la liberación cuando busca demostrar su consistencia plenamente histórico- política, y al observar en los tiempos actuales una “reticencia por parte del protosujeto, que trabaja anónimamente en contra de la modernidad capitalista, a constituirse en sujeto”, reticencia que, más que una deficiencia, constituye “el reconocimiento positivo de la intraductibilidad del significado de cada una de esas resistencias”, así como, “el convencimiento de que, en verdad, la gravitación dispersante que comenzó en Babel fue todo lo contrario de un castigo”²⁶⁵; los conceptos de Naturaleza y Libertad desarrollados a lo largo del discurso marcusiano sobre la liberación ser dos conceptos sugerentes que, avivando el interés por la transformación revolucionaria, motivan a la teorización en torno a un concepto de Historia más concreto que alcance a ver la “facticidad histórica en su misma historicidad como algo histórico- natural”²⁶⁶, en el sentido de poder leer en la naturaleza, en *aquello que es*, lo que de transitorio tiene, y de leer en la historia lo que de ella ha sido naturalizado.

Pero sobre todo, el análisis crítico de la argumentación de la que forman parte estos conceptos, motiva a la teorización en torno a la transformación radical de la modernidad realmente efectiva, en medio de una época en la que el ethos reflexivo dominante “ha quitado el halo de actualidad a todo proyecto teórico, como el de Marx, que se resista a ver en esta forma del mundo civilizado la mejor de las formas posibles”²⁶⁷.

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ B. Echeverría, *Lejanía y cercanía del Manifiesto comunista...*, p.115.

²⁶⁶ T. W. Adorno, Op. Cit., p. 127.

²⁶⁷ B. Echeverría, *Marxismo e historia hoy*, p.47.

Conclusiones

A lo largo de la lectura crítica de los planteamientos del Marcuse de la última época que he denominado su teoría de la liberación y que aquí presento, es posible resaltar una de las exigencias que se ha vuelto imprescindible para la producción de un discurso crítico: la crítica radical de la modernidad, especialmente, de aquellas ideas que siguen incidiendo en el discurso crítico.

Por ello, la presente tesis, encaminada a analizar la teoría marcusiana de la liberación a la luz de los alcances que como propuesta filosófica puede tener en tanto que discurso liberador de las distintas resistencias que se pueden encontrar en una civilización represiva, y comprometida con el carácter emancipatorio rescatado por Marcuse en su discurso en torno a la liberación, no puede concluir, tras encontrar una cierta evanescencia en los planteamientos marcusianos, con un afirmación contundente de la vigencia del pensamiento marcusiano. Por el contrario, negando la evanescencia que su visión progresista tiene, pretende penetrar la inquietud marcusiana de concebir una articulación progresista de las resistencias para rescatar al discurso crítico desde el cual las diversas resistencias a una civilización represiva, como la civilización en la que nos encontramos, pueden ser concebidas con su plena materialidad. Este es, en última instancia, el objetivo que he pretendido lograr con el presente trabajo concluyendo que:

- a. Tras analizar en el capítulo I la reconstrucción marcusiana del pensamiento freudiano en torno a la dialéctica civilizatoria en conjunción con la propuesta de liberación que emerge de esta reconstrucción, he podido remarcar el carácter crítico del discurso marcusiano en torno a la liberación en el sentido de ser un discurso que, distanciándose del freudiano, no es un discurso que busca sobreponerse a las ilusiones de una civilización represiva, sino que articula toda una propuesta emancipatoria para abandonar una

civilización que necesita de tales ilusiones. De este modo, a través de la exposición del primer capítulo hemos podido ver a la teoría marcusiana de la liberación como un discurso crítico que no se limita a la negación directa del estado de cosas, ni a la ejecución indirecta de condiciones ideales, sino que es tanto un análisis crítico de la realidad de la civilización moderna, como la resuelta negación de toda aquella conciencia civilizatoria que, conociendo la naturaleza represiva y dominadora de la civilización, no se atreve prolongar su discurso hacia una transformación de esta naturaleza. Pudiendo, con ello ubicar al discurso marcusiano de la liberación como un discurso orientado, no hacia sí mismo, sino hacia tareas cuya solución no existe más que en la práctica.

- b. Una vez aclarada el carácter crítico del discurso marcusiano, a lo largo del capítulo II se ha podido explicar el concepto de liberación que posibilita el desarrollo de una propuesta marcusiana emancipatoria. Y tras comprender los trasfondos teóricos que se entrecruzan en este concepto, que permiten ver en el actuar de las resistencias tanto una alegoría de un metabolismo sensual entre hombre y naturaleza, como un trabajo ética y ontológicamente transformador, hemos podido comprender a los movimientos de resistencia que son aludidos por el concepto de liberación, no como movimientos que tienen que realizar ideales, sino como movimientos que tan sólo tienen que dar rienda suelta a los nuevos modos del metabolismo hombre-naturaleza de los que son expresión, siendo así resistencia a la civilización represiva, que se halla condicionada por un metabolismo hombre-naturaleza marcado por la dominación.
- c. Todo lo cual nos condujo a penetrar la concepto marcusiano de Gran Rechazo, a través de una comprensión a nivel civilizatoria de este concepto. Comprensión que, a su vez, nos permitió construir una noción de libertad como resistencia, resultado directo de la negación de la libertad como autoconservación que caracteriza a la civilización

represiva, y de la comprensión de la nueva sensualidad que en ellas se gesta.

- d. Y que, a pesar de toda esta argumentación marcusiana en torno a las resistencias, que consolida a este discurso como un discurso emancipatorio, al buscar resolver a la liberación en una revolución, Marcuse se ve llevado a un discurso que, buscando hacer explotar su carácter revolucionario, restringe la materialidad de la libertad que se ha concebido a través del análisis de las resistencias de tal modo que puede terminar siendo concebida como un trabajo simple, exento de cualquier concreción histórica y cualquier sensualidad que permita hacer saltar y reconocer el metabolismo hombre-naturaleza que condiciona a toda organización de la existencia.

Una vez concluido esto, es posible voltear hacia el discurso marcusiano en torno a la liberación y resaltar algunos de los conceptos, nociones y supuestos que encontramos en su argumentación que podrían dar lugar, desde diferentes aspectos, a discusiones amplias en torno a la pertinencia, posibilidad y limitaciones históricas y teóricas que el discurso crítico posee.

Entre ellos encontramos a la nueva sensualidad, la cual se alza, así, entre las resistencias que encarnan al Gran Rechazo, como una facultad fronteriza entre una libertad que como negación concreta de la civilización puede producir un cambio en la conciencia –cambio unidimensionalizable pero también concreto – que marca el inicio de la liberación; y la materialización de una libertad, no basada en el terror y la autoconservación, sino en el atento reconocimiento y la libre recreación del metabolismo hombre/naturaleza que la sostiene.

También, negativamente, es importante resaltar el supuesto de la historia como el progreso de la realización humana que compromete a la propuesta marcusiana de liberación con la necesidad de sacrificar la concreción ética de las resistencias para poder considerar su realización política. Con lo cual, dicha propuesta sucumbe ante otra de las ideas modernas: el progreso de la historia.

A pesar del materialismo con el que son abordadas las resistencias en un primer momento, al ser pensadas en una clave utópica-abstracta, las condiciones concretas de las resistencias son concebidas como condiciones imperfectas de existencia en cuyo lugar debería estar la libertad. Y tras esta segunda atribución de las resistencias, la tematización de la liberación deviene en la conceptualización idealizada de esta libertad abstracta. Por la limitación que representa este supuesto para el discurso crítico, resulta pertinente preguntarse que otras nociones de historia podrían articularse en torno a la realidad de las resistencias.

Por otro lado, también es posible contemplar cómo el acercamiento crítico de esta tesis al concepto marcusiano de liberación y a la propuesta emancipatoria en que deriva, implica además el esquema de lo que podría ser un modelo de análisis de las resistencias.

Al acercarse a la obra marcusiana con la convicción de que posee un núcleo material que la vuelve radical, este análisis implica diversos cuestionamientos a todas aquellas resistencias que deambulan en la modernidad capitalista actual.

A la luz de su material necesidad de libertad, distinta de la autoconservación que determina a la modernidad capitalista, surgen preguntas tales como: ¿Es necesario trascender el papel de resistencia que las marca? ¿No es acaso justo su diversidad la que les permite actuar bajo concreción? Y esta concreción, ¿no exigirá más bien ampliar y revisar nuestras nociones de historia, praxis, política, para entender en su complejidad a estas resistencias? O por el contrario ¿es preciso tratar de derivar de las características encontradas por Marcuse en las resistencias algún elemento de incidencia inmediatamente política de tipo revolucionario?

Este análisis invita también a la reflexión sobre todas aquellas articulaciones progresistas en torno a las fisuras que ha podido presentar la modernidad capitalista que, pretendiendo dar solución a los conflictos generados y perpetuados por el dispositivo de la explotación sin salir del marco de la sociedad capitalista, han traicionado a las posibles sublimaciones no represivas y socavado

a las nuevas sensualidades que, a modo de resistencias podrían haber surgido a partir de estas fisuras.

Ante dichas articulaciones, el presente análisis del concepto y la propuesta marcusianos de liberación invita a las siguientes preguntas: ¿Cuáles han sido los dispositivos que les exigieron sacrificar sus propias resistencias? ¿Cómo estas resistencias protoprogresistas se articularon en una propuesta progresista que acabó comprometiéndolas con la reiteración de la crisis civilizatoria que las contiene? ¿Cómo fueron pensadas las resistencias que dieron lugar a una cesta articulación?

Y todas estas preguntas, tanto las que respectan a las resistencias como a su articulación progresista, son motivadas no solamente por el análisis de la teoría marcusiana de liberación, sino también por el reconocimiento del acierto de Marcuse de ver en las resistencias una libertad material que, exuberanteme, trasciende la libertad absoluta que ha marcado a la civilización represiva.

Con el reconocimiento de este acierto, el análisis de la obra marcusiana nos ha conducido también a la aceptación de que las resistencias, con todas sus cualidades estético-eróticas, negaciones determinadas de las cualidades represivas y dominadoras de la civilización establecida, no bastan para lograr un cambio revolucionario. Por ello el análisis de la obra marcusiana nos invita a pensar si no es en el enfoque utópico con el que ha leído Marcuse a las resistencias en donde radica justamente el vicio teórico que conduce a la teoría a especulaciones abstractas en torno a la transformación revolucionaria y, aunado a ello, nos hace preguntarnos por otros modos de pensar a las resistencias.

El análisis de la liberación como una propuesta emancipatoria, nos permite pensar como negación determinada de esta propuesta, una emancipación que, sin estar determinada como una situación histórica ideal, sino siendo abordada como una necesidad que participa en la configuración de la civilización abre la posibilidad de manifestar en el plano de la vida cultural la incongruencia de la modernidad capitalista.

Con lo que, el análisis de la propuesta marcusiana de liberación, al implicar un cambio en la noción de libertad que guía a la emancipación, pone en el centro

de la discusión sobre la emancipación a las ideas de historia, eticidad y concreción ética, y política que, en su planteamiento siguen implicando un sesgo evanescente que descansa en la dominación.

Así, a través de este trabajo, se abre la inquietud por repensar a las ideas y a las formas de narrar a la historia y a la subjetividad a la luz de una curiosidad por ficcionar a aquella abundancia relativa, promesa de la modernidad, que históricamente ha sido difuminada, a través de un acercamiento crítico a las resistencias cuya realidad es innegable.

Para ello, la presencia de una nueva sensualidad y una incidencia del trabajo en la ontología del hombre que Marcuse ha analizado en las resistencias, se convierten en dos conceptos privilegiados para comenzar el desarrollo de estas discusiones.

La primera, por cuanto es una facultad relacional en la que el sujeto goza y se goza a sí mismo en la necesidad de ser libre, y la segunda, por cuanto exige girar la atención del mundo de las cosas al mundo del sujeto humano cuya existencia, en una sociedad enajenada, se ve reducida a la reiteración de la forma de mercancía-fuerza de trabajo. Ambas permiten trazar una transversalidad en nuestros conceptos de civilización, naturaleza y libertad, capaz de considerar los factores latentes que sostienen su determinación capitalista y, en ese sentido, considerar los factores de la vida cultural y material que impiden que la emancipación tenga lugar.

Desde la lectura materialista que considera los aportes y las limitaciones de los planteamientos marcusianos, hasta las digresiones en torno a otros factores, aparte de la libertad, determinantes de la emancipación; resultan tan sólo el comienzo de un rescate de la inquietud por la transformación civilizatoria de una modernidad, cuya reiteración constante podría convencernos de que esa configuración civilizatoria es la única posible y de que el metabolismo hombre-naturaleza que la posibilita se reduce a la mera reiteración del orden civilizatorio establecido.

Finalmente, en el contexto de esta configuración civilizatoria hiperorganizada y, al mismo tiempo, presa de una caótica desorganicidad, tanto

los movimientos de resistencia al capitalismo como los discursos críticos no pueden comenzar por defender la coherencia y la eficacia de modernidades alternativas sin quedar marcados por una inverosimilitud. Ante ello, la obra de Herbert Marcuse en torno a la liberación nos lleva a penetrar la aparente ineffectividad de aquellos discursos y movimientos, y superarla en una razón sensual, materialista- dialéctica, capaz de inyectar de una *exageración determinada* a la hipergonización y la desorganicidad de la civilización, y de conducir a ambas determinaciones hacia la justa consideración de la presencia latente, no sólo del metabolismo hombre –naturaleza, sino de desviaciones constantes del carácter capitalista de este metabolismo en todo trabajo o técnica civilizatoria.

Por ello, a cuarenta años de su atención a las resistencias, la revisión del pensamiento de Herbert Marcuse sigue representando un acceso, aparentemente disonante pero atinado, a la problemática teórica contemporánea de la codeterminación transformación civilizatoria-filosofía.

Bibliografía

Obras de Herbert Marcuse

“Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”. En *Ética de la revolución*. Trad. Aurelio Álvarez Remon. Madrid: Taurus, 1969, pp. 9-54.

“Acerca del carácter afirmativo de la cultura”. En *Cultura y sociedad*. Trad. E. Bulygin y E. Garzón Valdés. Cuarta edición. Buenos Aires: Sur, 1969, pp. 45-78.

“Ética de la revolución”. En *Ética de la revolución*. Trad. Aurelio Álvarez Remon. Madrid: Taurus, 1969, pp. 141-156.

“Filosofía y Teoría Crítica”. En *Cultura y sociedad*. Trad. E. Bulygin y E. Garzón Valdés. Cuarta edición. Buenos Aires: Sur, 1969, pp. 79-96.

“Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico”. En *Hacia una teoría crítica de la sociedad*. Trad. Claudine Lemoine. Caracas: Tiempo Nuevo, 1971, pp. 7-72.

Conversaciones con Herbert Marcuse. Trad. Gustau. Muñoz. Barcelona: Gedisa, 1980.

El fin de la utopía. Trad. Carlos Gerhard. Séptima edición. México: Siglo veintiuno, 1971.

El hombre unidimensional. Trad. Antonio Elorza. Quinta edición. Barcelona: Ariel, 2001.

Ensayo sobre la Liberación. Trad. Juan García Ponce. Tercera edición. México: Joaquín Mortiz, 1973.

La dimensión estética. Trad. José Francisco Ivars. Barcelona: Materiales, 1978.

La sociedad carnívora. Trad. y comp. Miguel Grinberg. Tercera edición. Buenos Aires: Galerna, 1970.

Psicoanálisis y política. Trad. Ulises Moulines. Pról. Carlos Castilla del Pino. Barcelona: Península, 1969.

Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social. Trad. Julieta Fombona de Sucre. Madrid: Alianza, 1971.

Textos consultados

Adorno, Theodor W. "Cultura y civilización". En *La sociedad. Lecciones de sociología*. Trad. Floreal Mazía e Irene Cusien. Segunda edición. Buenos Aires: Proteo, 1971, pp. 91-102

_____. "La Idea de Historia Natural". En *Actualidad de la filosofía*. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991, pp. 103- 134.

Benjamin, Walter. Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Trad. Bolívar Echeverría. México: Contrahistorias, 2005.

Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Trad. Andrea Morales Vidal. México: Siglo veintiuno, 1988.

Bloch, Ernst. *Principio esperanza*. Ed. Francisco Serra. Trad. Felipe González Vincén. Madrid: Trotta, 2006, tomos I y II.

De Sousa Santos, Boaventura. *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Trad. Joaquín Herrera Flores. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.

Echeverría, Bolívar. "Lejanía y cercanía del *Manifiesto comunista* a ciento cincuenta años de su publicación". En *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.

_____. "Lukács y la revolución como salvación". En *Las Ilusiones de la Modernidad*. México: El equilibrista / Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp.97-110.

_____. "Marxismo e historia, hoy". En *Valor de uso y Utopía*. México: Siglo XXI, 1998, pp. 37-48.

_____. "Modernidad y capitalismo". En *Las Ilusiones de la Modernidad*. México: El equilibrista / UNAM, 1995, pp.133-198.

_____. "Modernidad y Revolución". En *Valor de uso y Utopía*. México: Siglo XXI, 1998, pp. 61-76.

_____. "Posmodernismo y cinismo". En *Diálogos sobre filosofía contemporánea*. Comp. Mariflor Aguilar. México: Universidad Nacional Autónoma de México: 1995, pp.15-30.

Feenberg, Andrew. *Heidegger and Marcuse. The catastrophe and redemption of History*. Nueva York: Routledge, 2005.

Guerra, Ricardo. *Filosofía y fin de siglo*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998.

Habermas, Jürgen. "Ciencia y técnica como 'ideología'". En *Ciencia y técnica como "ideología"*. Trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 1989.

Horkheimer, Max. "Razón y Autoconservación". En *Teoría tradicional y teoría crítica*. Trad. José Luis López y López de Lizaga. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 89-120.

_____. *Crítica de la Razón instrumental*. Trad. Jacobo Muñoz. Presentación de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2002.

_____. *Teoría crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

_____ y Th. W. Adorno *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Juan José Sánchez. Sexta edición. Madrid: Trotta, 2004.

Jiménez Jiménez, José. *Filosofía y emancipación*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

Jiménez Jiménez, José. *La estética como utopía antropológica*. Madrid: Tecnos, 1983.

Lukács, Georg. "La cosificación y la conciencia del proletariado". En *Historia y conciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1969, pp. 233-267.

Marx, Karl y F. Engels. *Manifiesto del partido comunista*. Trad. Partido del trabajo de México. México: Paradigmas y utopías, 2005.

Palmier, Jean Michel. *En torno a Marcuse*. Trad. José Luis Jiménez Frontín. Madrid: Guadiana, 1969.

Pérez Tapias, José Antonio. *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid, Trotta, 1995

Schmidt, Alfred. "Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse". En *Respuestas a Marcuse*. Comp. Jürgen Habermas. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Anagrama, 1969.

Schmidt, Alfred. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Trad. Julio Carabaña. Madrid: Taurus, 1975.

Vincent, Jean- Marie. *Pensar en tiempos de Barbarie: la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*. Trad. María Emilia Tijoux. Santiago de Chile: Arcis, 2002.

Wiggershaus, Rolf. *The Frankfurt School: its history, theories and political significance*. Trad. Michael Robertson. Cambridge, Massachussets: MIT, 1998.