

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**IMAGINACIÓN CRÍTICA:
UN ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE HERBERT
MARCUSE**

**TESINA QUE PARA OBTENER
EL TÍTULO DE LICENCIADA EN FILOSOFÍA PRESENTA:
RUTH ELIZABETH DÁVILA CANCINO**

ASESOR: MTRO. ARTURO CHÁVEZ LÓPEZ



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

AGRADECIMIENTOS

El reconocimiento al apoyo brindado por la Coordinación Sectorial de Desarrollo Académico y a la Dirección General de Educación Tecnológica Industrial, al otorgar las facilidades para la realización de este trabajo.

Agradezco el apoyo, las críticas, comentarios y valiosas sugerencias del Mtro. Arturo Chávez López, asesor de la tesis, lo mismo a los miembros del sínodo, quienes atentamente aceptaron revisar el texto para su presentación en el examen profesional.

Este trabajo representa la culminación de innumerables sucesos y anhelos, con él termina una larga etapa en la que siempre estuvieron presentes los ánimos, la paciencia, la fe y la creencia de mis padres, de mis hermanos, de Sofía y Luciana y de entrañables amistades, todas han iluminado mi camino.

INDICE

INTRODUCCIÓN.	I-V
CAPÍTULO I. MARCUSE Y LA ESCUELA DE FRANKFURT.	1
1.1. Antecedentes y desarrollo del Instituto de Investigación Social	1
1.2. Marcuse y la Teoría Crítica	9
1.2.1. La contribución de Heidegger y la Teoría Crítica en el pensamiento de Marcuse	10
1.2.2. <i>Dialéctica del Iluminismo</i> : Especulación sobre la razón y la influencia en Marcuse.	13
1.2.3. La crítica de Marcuse	22
CAPÍTULO II. SOBRE EL CONCEPTO DE TRABAJO.	33
2.1. Marx y la noción de trabajo en la crítica de Marcuse.	33
2.2. Freud: cultura y escasez.	40
2.3. El trabajo como experiencia lúdica.	46
CAPÍTULO III. DIMENSIÓN ESTÉTICA.	55
3.1. Kant y la estética como categoría.	55
3.2. Schiller y la educación estética del hombre.	61
3.3. Proyección imaginaria de otra forma de existencia.	71
3.3.1. Nietzsche y el eterno retorno.	71
3.3.2. Marcuse y el eterno retorno de lo reprimido.	79
3.3.3. El reencuentro con la fantasía.	84
CAPÍTULO IV. DERIVAS DE EROS Y CIVILIZACIÓN.	89
1.- Sexo y erotismo.	89
2.- Acerca de la concepción de un nuevo sujeto histórico.	93
3.- Cuestiones sobre moral y estética. Nietzsche y Marcuse	95
4.- El instinto en el origen de la civilización. Freud y Marcuse	98
CONCLUSIONES	103
APÉNDICE.	107
Aspectos biográficos de Herbert Marcuse.	
BIBLIOGRAFIA	111

INTRODUCCIÓN

Como Kant anunció “la Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad”¹. En el Siglo de las Luces la exaltación de esta pretendida racionalidad inmanente de la historia, conducía el devenir humano a un movimiento de progreso universal, cuyo término sería la manifestación de la razón. En el proceso de Ilustración se gesta el ideal de modernidad, noción que caracteriza el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo, como la capacidad que posee el individuo para fijar su propio destino, y como la idea de la historia entendida como una progresiva “iluminación”.

Con el progreso de la ciencia y la técnica, el hombre dejó de creer en las potencias mágicas, en los espíritus, en los demonios. En la Ilustración se pierde el sentido profético y sagrado que configuraba y dotaba de sentido la existencia individual y colectiva, Max Weber sostenía que la esperanza de los pensadores de la Ilustración de mantener una conexión entre el crecimiento de la ciencia, la racionalidad y la libertad humana universal, se convirtió en una ilusión amarga e irónica, “el desencantamiento del mundo”, se consolidó a través de la razón instrumental, concepto con el que Weber designa la racionalización creciente en todos los ámbitos de la existencia. A través de este proceso se explica la transición a la modernidad, la organización de la vida mediante la coordinación y división de las diversas actividades humanas, reduciendo la existencia al ámbito de la eficacia y el rendimiento.

Este cuestionamiento sobre la idea iluminista del poder de la Razón, constituye el punto de partida de la mayoría de los discursos sociofilosóficos en los que se debate el proyecto de la modernidad. Bajo esta premisa filosófica, surge el proyecto de la Teoría Crítica desarrollada por el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, que representa una de las primeras y más importantes vertientes teóricas cuyo trabajo intelectual se dirige a la crítica de la modernidad.

El objetivo de la presente investigación, es profundizar en la reflexión estética que Herbert Marcuse realiza, destacando tanto su contribución a una teoría de la

¹ Kant: “¿Qué es la Ilustración?” en Filosofía de la Historia. Ed FCE, Col. Popular 147 pág 29

modernidad como las aportaciones filosóficas que configuran una existencia del individuo fuera del dominio de la “razón instrumental”. El arte y la experiencia estética siempre han figurado en el debate filosófico y en las críticas culturales de la sociedad, es Marcuse entre los integrantes del Instituto de Investigación Social quien más enfáticamente llegó a creer que sólo en el arte se encuentran la expresión de los impulsos utópicos y “revolucionarios” que la Teoría Crítica albergaba en la génesis de su trabajo filosófico.

Enfatizar en el papel que juega la estética en la conformación de la existencia del individuo en la obra teórica de Herbert Marcuse, constituye el hilo conductor de la presente investigación, destacar su aportación al pensamiento sociofilosófico y rescatar su propuesta como una valiosa y actual alternativa filosófica en el debate sobre la modernidad. El contenido se estructura de la siguiente manera: en el primer capítulo el Origen y desarrollo del Instituto de Investigación Social, una breve semblanza del contexto histórico-social en el que surge el proyecto de la Teoría Crítica, su constitución y consolidación, caracterizando las etapas en la evolución intelectual del Instituto y sus integrantes, principalmente la evolución en la construcción teórica realizada por Marcuse.

Con el objetivo de esclarecer el recorrido teórico de Marcuse dentro del Instituto, se establecen algunas de las más significativas convergencias y divergencias con las posturas filosóficas mantenidas por Adorno y Horkheime en torno al debate sobre la modernidad, enfatizando en las aportaciones marcusianas que giran alrededor de la concepción sobre el **significado de la estética en la existencia del individuo**.

Una propuesta teórica de vigencia incuestionable, considerando la trascendencia del dominio del discurso filosófico y sociológico en el debate sobre las acabadas o inacabadas posibilidades del individuo en las sociedades modernas, reconstruir a partir de la visión de Marcuse, la posibilidad de una existencia cualitativamente distinta en la que la experiencia lúdica en armonía con el ámbito de lo estético, permitirá que la naturaleza interior del individuo encuentre el equilibrio con la naturaleza exterior, identificándose con ella, no solo tratando de dominarla, sino promoviendo una existencia libremente desarrollada.

Un acercamiento al pensamiento del filósofo implica hacer una revisión de sus principales trabajos, enfatizando en aquéllas donde formula su propuesta teórica-

estética, así como los conceptos desarrollados en ambas. Los momentos del presente análisis están determinados por la evolución que se observa en el filósofo como integrante del Instituto de Investigación Social y el avance en sus fundamentaciones, así en primer instancia encontramos la refundamentación que intenta establecer Marcuse sobre el concepto de trabajo, para tal objetivo se consideró necesario remitirnos a la obra de Marx conocida como sus escritos de juventud y la apreciación del trabajo como una categoría existencial, posteriormente a la noción de **escasez** formulada en la teoría freudiana de *El malestar y la Cultura*, y de la cual el mismo Marcuse hace mención en la obra en la que desarrolla básicamente su propuesta, *Eros y civilización*.

Eros y civilización, representa la concreción de Marcuse sobre la herencia metodológica de la teoría crítica, a diferencia de sus más cercanos colaboradores, introduce aspectos que caracterizan su análisis, intenta conjuntar elementos del marxismo y de la teoría psicoanalítica elaborada por Freud. Lo que pretende Marcuse es la reconsideración de lo social y la posible transformación del orden existente, el acercamiento a la obra de Freud, le permite conjugar la noción de revolución pero no solamente en el aspecto material, sino sobre la base de las exigencias de una naturaleza interior instintivamente canalizada a lo lúdico y lo estético, ámbitos que permitirán al individuo interactuar con la naturaleza exterior de forma pacífica, identificándose con ella sin ejercer más un dominio sin motivo. Marcuse deriva de su teoría sobre la posible asimilación del trabajo al juego como el sustento para que estos espacios sean formas posibles y cualitativas de una nueva sociedad, El cómo estructura de esta posición, se tratara de manera sistemática en el segundo capítulo del presente trabajo.

Posteriormente a través de las analogías entre la postura desarrollada por Marcuse respecto de la visión sobre la dimensión estética y la reflexión realizadas por Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, así como el planteamiento de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, se dibuja una perspectiva sobre la construcción propuesta teórico-filosófica de Marcuse, sobre cómo fundamentar y consolidar el ámbito de lo estético como una categoría existencial.

La finalidad al esbozar la evolución del pensamiento de Marcuse es establecer el recorrido que él realiza a través de las distintas teorías de los filósofos, que se

caracterizan por su crítica al pensamiento ilustrado y al proceso de la razón como aquella entidad que ha dominado la existencia del individuo, el cómo Marcuse va formulando análisis sobre la cultura y su supuesto sobre lo que se considera lo más significativo en la presente investigación, como recupera el ámbito de lo estético y el potencial del arte, en la posibilidad de construir una sociedad estético-erótica que llene la existencia toda del individuo. La configuración de una civilización no-represiva, se orienta hacia una existencia lúdica y pacífica, donde la libertad y la felicidad, se constituyen en imperativos categóricos en la construcción de un distinto concepto de cultura, ya no articulado sobre la base de la represión, sino fundado en la estética como forma posible de conformación de la sociedad.

El análisis de la propuesta de Marcuse no estaría completo sin mencionar los conceptos clave en torno al debate filosófico de su obra, en el último capítulo “Derivas de *Eros y civilización*”, en el primero de los cuatro pequeños apartados que lo integran se trata cuestiones sobre sexo y erotismo, en este contexto la noción de un orden instintivo no-represivo es la categoría directriz del análisis marcusiano, en la que resalta la significación que adquieren los conceptos “sublimación no-represiva” y “desublimación represiva”; el primero se refiere a la forma en que se liberarían los impulsos sexuales bajo un orden no-represivo, mientras que el segundo obedece a la forma de liberar la sexualidad bajo una forma utilitaria y práctica. Marcuse cree necesario introducir dos conceptos contemplados bajo la óptica freudiana: la sobrerrepresión, con lo que distingue la represión que es producto de la dominación social histórica, y se diferencia de la represión fundamental de las pulsiones; y el principio de rendimiento que equivale en términos freudianos al principio de realidad o actuación.

Un concepto más introducido por Marcuse es el de “sexualidad polimorfa”, con la que designa la imagen de una cultura en la que el hombre no existe como mero instrumento de trabajo y donde la sexualidad abarca la existencia entera del individuo, en la que se concibe a éste como un sujeto de autorrealización, y a partir de la abolición de la sobrerrepresión y el establecimiento de un nuevo orden no-represivo, puede generarse la libre satisfacción de las necesidades. Esta consideración nos remite a lo que se constituye de más importancia en la presente investigación, la función del arte y la dimensión estética en la existencia humana. Este concepción constituye el soporte de la proposición de Marcuse, la idea de que lo

estético juega un papel central en la transformación radical del universo técnico y natural del hombre. El “potencial radical” del arte en su contenido crítico de negatividad frente a la realidad, a este poder mágico de negación del arte a lo establecido, Marcuse lo denomina el “**Gran Rechazo**”, y lo caracteriza como la reconstrucción de aspectos y actitudes dirigidas por una voluntad de no-integración a lo hasta ahora existente, Marcuse lo representa en su concepción de un nuevo sujeto histórico.

Las aproximaciones sobre cuestiones de moral y estética a través de Nietzsche y la consideración sobre cómo aseveración freudiana sobre la contención del instinto en la conformación de la cultura, puede transformarse y dirigir los instintos libremente hacia una existencia pacífica, libre y estética.

Finalmente algunas acotaciones sobre la teoría freudiana de los instintos y la “ananké”, como elementos constitutivos de la civilización y la manera en que Marcuse determina que el pensamiento unidimensional, como aquél que señala la existencia alienada del individuo atada a la constante y permanente situación de escasez no debe existir más, ya que las exigencias materiales de la sociedad están satisfechas gracias al progreso de la tecnología y cómo esta situación debe generar la satisfacción de otra forma de existencia, libre despliegue de todas las facultades humanas

I. MARCUSE Y LA ESCUELA DE FRANKFURT

1.1. Antecedentes y desarrollo del Instituto de Investigación Social

La obra de los intelectuales de la Escuela de Frankfurt, estuvo influida por el contexto histórico-social de la época en la cual surgió. El éxito momentáneo de la Revolución Rusa, que generó un sentimiento positivo aunque breve por la victoria de la primera revolución socialista, ya que significaba el triunfo de las teorías, tradiciones y fines del movimiento obrero europeo, más tarde el tiempo demostraría que esta Revolución quedaba limitada a Rusia y su triunfo no podía extenderse a los países de gran desarrollo industrial, ya que muchas de sus prácticas y consecuencias no respondían a las expectativas de justicia social y libertad, asimismo el fracaso del movimiento obrero en el resto de los países de Europa, entre otras experiencias, condujo a los integrantes del Instituto de Investigación Social a tomar una posición reservada con respecto a lo que sucedía en el seno de la sociedad alemana.

La primera Revolución socialista, encontró obstáculos insuperables en cuanto a sus propósitos iniciales, y la teoría que concibió una praxis revolucionaria, se convirtió en un cuerpo teórico cerrado y dogmático, sin posibilidad de crítica, el estalinismo llevó hasta sus últimas consecuencias lo que sería la base teórica de su acción el marxismo-leninismo Paralelamente al eminente fracaso de la revolución socialista, la completa estabilización de la economía capitalista a principios de los años veinte, influye de forma drástica en la fuerza de los partidos comunistas particularmente en Alemania y Rusia, el movimiento obrero sufrió un duro golpe al ponerse de manifiesto su impotencia política ante cualquier acción revolucionaria posible. El factor determinante en este fracaso se debió a la escisión entre comunistas y social-demócratas, los conflictos internos no permitieron a este movimiento ofrecer a las capas medias amenazadas por la crisis, ninguna eficaz defensa de sus intereses sociales, ante tal situación estos sectores se vieron obligados a poner sus esperanzas en el fascismo.

A finales de la década de los veinte, cuando la crisis económica mundial se encontraba en pleno apogeo, se produjo una ola de contrarrevoluciones fascistas, con lo que se pensaba quedaba asegurada la salida capitalista a la crisis económica, dejando libre el camino para el rearme y para la siguiente guerra imperialista. Como ejemplo de estas tendencias, podría mencionarse el caso de Alemania, que no sólo se convirtió en la potencia fascista más fuerte, sino también en el modelo de todos los movimientos fascistas de Europa.

El impacto de los fenómenos sociales que marcaban la época, se reflejó de forma contundente en el desarrollo del pensamiento crítico, cuyo objetivo inicial se derivaba del análisis de las consecuencias que sucesos como el fascismo principalmente, marcaron el desenvolvimiento de las teorías hasta ese momento prevaletentes. El fascismo rompía con los fundamentos y pronósticos del marxismo, situación que llevó a una crisis radical de los supuestos marxistas.

La discusión de las cuestiones relacionadas con la revaloración de la teoría marxista, se llevó a cabo en algunos círculos, en las universidades principalmente y el lugar predilecto de estas discusiones fueron las “Semanas de Trabajo Marxista” de las cuales surgió en 1923, el Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, la idea de la creación de un lugar destinado a la investigación social fue concebida inicialmente por Felix. J. Weil, quien se encontraba profundamente interesado en el estudio del marxismo. La creación oficial tuvo lugar el 3 de febrero de 1923, bajo la dirección de Carl Grünberg, profesor de derecho y ciencia política de la Universidad de Viena, el instituto será dirigido por Grünberg hasta 1930. Las figuras iniciales de esta etapa son: Carl Grünberg, Felix Weil, Serge, Burkenov, Carl Wittfogel, Crossman, Horkheimer y Frederic Pollock.

Durante este primer periodo, los frankfurtianos se regían por una metodología marxista, la realización de investigaciones sobre la historia y análisis del marxismo a través de la revisión minuciosa de sus fundamentos marcaban sus estudios que principalmente estaban dirigidos a la historia del capitalismo y socialismo, así como el estudio del movimiento obrero. En esta primera etapa lo que caracteriza al Instituto hasta fines de los años veinte, es la realización de trabajos crítico-analíticos destinados a la revisión y revaloración de filosofías del pensamiento sociofilosófico alemán.

El 30 de julio de 1930, Horkheimer asume la dirección, presentando en su programa los principales objetivos teóricos para la vinculación de la filosofía y el análisis de la sociedad. Planteaba una investigación interdisciplinaria que concentrara las disciplinas de investigación de la ciencia social con el objetivo de desarrollar de forma sistemática una teoría materialista de la sociedad¹, al hacer énfasis en este tipo de investigación, consideró necesario a lo largo del proyecto, la integración de teorías alternativas hasta ese momento no requeridas, como es el caso del psicoanálisis. Se integró el trabajo de psicoanalistas como Erich Fromm, Karl Landauer y Heinrich Meng. Bajo su dirección y en el transcurso de

¹ Axel Honneth. “Teoría crítica” en La teoría social hoy. _pág 447

su trayectoria en la Dirección, se fueron adhiriendo al Instituto diversos integrantes: Leo Löwenthal, **Herbert Marcuse** y Theodor W. Adorno, entre los más importantes colaboradores en el desarrollo de la corriente filosófica denominada Teoría Crítica, cuyas bases pueden situarse a partir de las reformulaciones metodológicas y epistemológicas sobre la teoría marxista de la sociedad

En este segundo periodo, el fascismo se convierte en uno de los fenómenos más ampliamente analizados por el Instituto de Investigación Social, las orientaciones teóricas de los integrantes del Instituto, estuvieron profundamente marcadas por esta situación imperante en la sociedad alemana*.

Bajo la dirección de Horkheimer, se introdujo un cambio en la orientación de la formulación filosófica de los problemas sociales, se enfocaron en revigorizar la teoría marxista asimilándola como el punto de partida de nuevas propuestas de análisis, entre las preocupaciones más inmediatas, se encuentran las siguientes:

- la integración de la filosofía y el análisis social
- revaloración del método hegeliano
- recuperación de la teoría marxista

El objetivo que se perseguía con la vinculación de los puntos anteriores, era profundizar en la investigación de las posibilidades en la transformación del orden social existente por medio de una praxis humana. En este sentido, Horkheimer afirmaba que el verdadero objeto del marxismo, no era la revelación de verdades inmutables, sino impulsar el cambio social. **“El verdadero materialismo, es así dialéctico, involucra un proceso dinámico de interacción entre sujeto y objeto”**²

Durante los años posteriores, la discusión filosófica en torno a las ciencias humanas constituía la cuestión de fondo de los artículos en la revista para la Investigación Social (órgano informativo del Instituto) en los que fue adquiriendo su forma metodológica el proyecto de la Teoría Crítica. La revista fue algo más que el órgano de un grupo de

* La toma de poder por parte de los nacional-socialistas, había creado una nueva situación dentro del Instituto y fuera de él, en marzo de 1933, éste fue cerrado debido a sus tendencias socialistas en contra del Estado hitleriano. El Instituto de Investigación Social tuvo que trasladarse a Nueva York.

² Cita de Max Horkheimer por Martin Jay en *La imaginación dialéctica*. pág 102.

científicos, fue la base de una Escuela.³ Horkheimer, Marcuse y Adorno son quienes desarrollan con mayor continuidad el contenido de dicho programa.

Horkheimer consideraba que la situación intelectual en que se encontraban los esfuerzos para desarrollar una teoría crítica de la sociedad, se caracterizaban por una división entre la investigación empírica y el pensamiento filosófico, que para él tenía consecuencias fundamentales. **“... la filosofía de la historia hegeliana representaba la última tradición teórica en la que ambas vertientes del conocimiento se fundieron en un único modo de reflexión en el que el análisis empírico de la realidad coincidía con la concepción histórico-filosófica de la razón. En el curso del siglo XX, sin embargo, se disolvieron las premisas idealistas en que se basaba esta filosofía de la historia, así como el vínculo de unión que hasta aquél momento había mantenido unidos la investigación empírica y la reflexión filosófica...”**⁴

Es por esta razón que los integrantes del círculo de Frankfurt hacen una crítica sistemática a las dos vertientes de la filosofía de la historia de aquella época, el neopositivismo y la metafísica contemporánea. En el positivismo, el conocimiento empírico de la realidad se reducía a la búsqueda y recolección de hechos y su verificación; en la metafísica contemporánea Horkheimer destaca que en los proyectos filosóficos de Max Scheler y Nicolai Hartman “la reflexión de la razón se atrofia hasta quedar convertida en mera especulación sobre la esencia”.⁵

Según Axel Honneth, para Horkheimer el auténtico problema de esta situación histórico-intelectual era que suprimía la misma posibilidad de pensar en términos de una filosofía de la historia, pues en la división abstracta del trabajo entre científicismo y metafísica que había originado la evolución post-hegeliana del pensamiento no había lugar para la idea de una razón histórica, idea en la que siempre se había basado la filosofía de la historia”.⁶

En el primer número de la revista del Instituto Horkheimer escribió un artículo sobre “Ciencia y Crisis”, en el que desarrolla los rasgos fundamentales de una *crítica de la ciencia*, y en el que se perfila el doble frente de la disputa sobre el positivismo en los años sesenta: la posición contra el científicismo y contra la metafísica. Estas dos variantes de

³ Jürgen Habermas. *Perfiles filosófico-políticos*. pág 363

⁴ Axel Honneth. “*Teoría Crítica*” en *La teoría social hoy*, pág 448.

⁵ Idem. pág 448

⁶ Ibidem. pág 449.

concebir la teoría constituyen el trasfondo sobre el que Horkheimer en los años siguientes junto con la colaboración de Herbert Marcuse, sentarán las bases de una teoría crítica de la sociedad.⁷ Horkheimer acentúa la diferencia entre este pensar tradicional y su concepción de un pensamiento crítico, lo expone claramente en su artículo titulado *Teoría tradicional y teoría crítica*. La tentativa de una teoría crítica por parte de Horkheimer, significaba una alternativa diferente a lo que él calificaba de teoría tradicional como “esa actividad contemplativa dirigida a la esencia” que se remonta a la forma en que los griegos concebían la actividad teórica como no centrada en la utilidad inmediata, ellos entendían por teoría la visión de ideas inmutables, la teoría en tanto felicidad del hombre y como el medio para la perfección individual. Mas tarde con el predominio del positivismo en el campo teórico, la teoría se vuelve un cuerpo de verdades verificables, al respecto Horkheimer dice:

“...El autoconocimiento del hombre en el presente no consiste, sin embargo, en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como logos eterno, sino en la teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional...”⁸

La fundamentación de una teoría crítica de la sociedad suponía en primer término la superación de la fisura histórico-intelectual entre la investigación empírica y la filosofía, los artículos de Horkheimer y Marcuse se orientaron a una crítica del positivismo; en lo que respecta al aspecto metodológico, apuntaban a un concepto de investigación interdisciplinaria. Coincidían que el error del positivismo había sido justificar las ciencias sólo en el plano metodológico, de esta manera, éstas se desvinculaban tanto de la conciencia de sus propias raíces sociales como del conocimiento de sus objetivos prácticos. A esta tradición cientificista que se remonta hasta Descartes, Horkheimer y Marcuse oponían la teoría crítica “entendida como teoría siempre consciente tanto del contexto social del que surge como de su contexto de aplicación práctica.”⁹ En donde las relaciones histórico-concretas y las condiciones sociales fortalecen el análisis social.

Consideraban necesaria una investigación interdisciplinaria que comprendiera todo el espectro de disciplinas de la ciencia social en combinación con la actividad empírica, Adorno contribuyó a dar forma al contenido metódico de la teoría crítica de la sociedad. La

⁷ Jürgen Habermas. Op cit, pág 364

⁸ Max Horkheimer. Teoría Crítica. pág 232

⁹ Axel Honneth. Op.cit. págs 449-450

tarea del Instituto durante la década de los treinta estuvo firmemente concentrada a este fin.¹⁰

Sin embargo, el panorama político que se presentaba en esos momentos estaba dominado por la extensión del poder del fascismo en Europa y el comienzo de la Segunda Guerra Mundial con la participación de Estados Unidos. El reflejo de esta nueva coyuntura histórica se plasmaba en la consideración de una reestructuración general de la organización del Instituto, así como también una reconsideración de sus fines. La influencia del contexto histórico-social en el trabajo teórico realizado por los integrantes de la Escuela de Frankfurt, según la referencia de Axel Honnet, se refleja significativamente en la evolución del proyecto de la Teoría Crítica. La integración simultánea de los factores históricos, desarrollados en una diferente posición teórico-práctica, la condensa en los siguientes momentos:¹¹

- el análisis económico de la fase post-liberal del capitalismo.
- la investigación psico-sociológica de la integración social de los individuos.
- el análisis teórico-cultural del funcionamiento de la cultura de masas.

En el trabajo teórico interdisciplinario se manifestó la constante preocupación por ofrecer un análisis completo de la situación prevaleciente, en el que se vislumbrará una respuesta. En un primer momento, se le dio énfasis a la economía política como la disciplina central y la que podía mediar entre la filosofía de la historia y las ciencias especiales. A través del análisis interdisciplinario y mediante la verificación y crítica de la filosofía imperante en la cultura tradicional alemana, los integrantes del Instituto intentaban fortalecer una “teoría crítica” de la sociedad, que les permitiera analizar la sociedad como una compleja totalidad, contemplando los problemas e insuficiencias que la “teoría tradicional” (Horkheimer) no podía abarcar. Sin embargo, ante el fracaso del marxismo tradicional en la evolución soviética que confirmaba en términos generales el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada, el fracaso del movimiento obrero revolucionario absorbido por el

¹⁰ La década de los treinta estuvo llena de cambios significativos para el Instituto; un hecho importante fue el establecimiento de filiales del Instituto fuera de Alemania, siendo la primera la de Ginebra establecida en 1931. En 1933, con la ascensión de los nazis al poder, se generó una nueva situación en el Instituto de Frankfurt. El exilio forzado provocó la emigración de sus integrantes a Ginebra, Suiza, Inglaterra y París. La única posibilidad segura para los integrantes de la Escuela de Frankfurt, era la emigración a los Estados Unidos. Horkheimer hizo su primer viaje a Nueva York en 1934, se dirigió al presidente de la Universidad de Colombia, Nicholas Butcher, éste le ofreció la asociación del Instituto a la Universidad y un local en uno de sus edificios. A partir de esta fecha, el Instituto para la Investigación Social quedó instalado en la ciudad de Nueva York, con sus principales integrantes Marcuse, Löwenthal, Pollock, Wittfogel, Fromm, Adorno y Horkheimer. Con esto quedaba cerrado el periodo alemán del Instituto.

¹¹ Ibidem, ver págs 452-456

ascenso del fascismo, Horkheimer consideró necesario introducir al análisis, la utilización simultánea de instrumentos teóricos que permitieran ir más allá de las entonces prevalecientes bases teóricas, materiales y sociales en la construcción de una teoría de la cultura. La psicología fortalecería la investigación de las condiciones culturales en las que tiene lugar la socialización individual, además de considerar dicha socialización en el contexto del desarrollo del capitalismo avanzado, enfatizar en el aumento de la racionalidad con arreglo a fines. Y la capacidad de integración social que demuestra tener la racionalización cuando penetra en el ámbito de la reproducción cultural. Así el enfoque teórico de los colaboradores del Instituto en los años treinta, que se orientó inicialmente a la renovación de la filosofía social y los supuestos básicos de una filosofía de la historia, se enriquece con la visión del psicoanálisis y el estudio de los fenómenos de la llamada cultura de masas, aunque prevalece aún la tradición marxista en el esquema de estos análisis, no obstante se pretende realizar un diagnóstico de fenómenos no contemplados por ésta.

Por cuestiones de índole política, el Instituto de Investigación Social tuvo que trasladarse a Estados Unidos. En el exilio, el trabajo teórico de los integrantes del Instituto experimenta un cambio en sus orientaciones críticas, la evolución de su obra filosófica y política se relaciona directamente con la manifestación de los ya mencionados procesos políticos, sociales, culturales e ideológicos que se desarrollan en Europa a partir de la década de los años 20's. Por otra parte, la consolidación de nuevos fenómenos en las sociedades industriales avanzadas, tales como la cultura de masas (el ejemplo más claro se desarrolla en Estados Unidos), influye de manera directa en el diagnóstico sobre las tendencias fundamentales de la civilización contemporánea. En Estados Unidos, el Instituto concentró sus intereses teóricos en el análisis de la cultura industrial, y para esto se basó principalmente en dos problemas: la estructura y el desarrollo de la autoridad y la aparición y proliferación de la cultura de masas. Este último tenía que ver con la capacidad de integración del capitalismo avanzado en las sociedades, como expresa Habermas: **“...la capacidad de integración social que demuestra tener la racionalización cuando penetra en el ámbito de la reproducción cultural...”**¹²

El resultado de esta preocupación es el extenso análisis reunido en el volumen sobre *La Autoridad y la familia*, donde los integrantes del Instituto **“desarrollan una teoría del fascismo y de la cultura de masas que trata los aspectos psicosociales de una**

¹² Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I pág 467

deformación que alcanza hasta los ámbitos más íntimos de la subjetividad y se extiende a los fundamentos motivacionales de la personalidad...”.¹³ Los primeros estudios del Instituto sobre *La Autoridad y familia* no estaban en el centro de una teoría de la sociedad, pero eran importantes debido al rol fundamental que la familia desempeñaba al mediar, entre la subestructura material de la sociedad y la superestructura ideológica. En este trabajo sus autores tratan de conjuntar las perspectivas teórico-filosóficas con la investigación empírica, desarrollando un análisis y caracterización de las ideologías dominantes de las sociedades contemporáneas.

Como ya se mencionó para dicho proyecto fue necesario incorporar dentro del análisis de la teoría crítica, la psicología inspirada en Sigmund Freud, ya que en opinión de los frankfurtianos, ésta ofrecía una visión de la cultura que venía a enriquecer el análisis del materialismo histórico. Fue básicamente a través de la obra de Erich Fromm como el Instituto intentó al principio reconciliar a Freud y Marx. Posteriormente, Marcuse continuó este esfuerzo de reconciliación entre marxismo y psicoanálisis, a través de sus obras *El hombre Unidimensional* y *Eros y civilización*. El interés que guiaba esta tentativa, era profundizar y examinar los obstáculos psicológicos para el cambio social, que en ese momento estaban representados por el poder de las fuerzas integradoras e irracionales del capitalismo y del fascismo. Sin embargo, para el círculo de Frankfurt el nazismo se erigía como el ejemplo más extremo de la tendencia general hacia la dominación irracional en Occidente, caracterizada por el uso de la racionalización tecnológica como fuerza institucional y de la “racionalidad instrumental” como imperativo cultural. “En vez del terror o la coerción, se habían desarrollado formas más suaves de obligado conformismo. Quizá las más eficaces de ellas podían encontrarse en el campo cultural.”¹⁴

Posteriormente a partir de la década de los cuarenta, el marco conceptual en el que se desenvuelven las obras de Marcuse, Horkheimer y Adorno, siguen compartiendo premisas teóricas básicas, sin embargo, el análisis que derivan de los procesos predominantes en la historia, y el desarrollo de las sociedades avanzadas, muestran diferencias sustanciales.

Por un lado Adorno y Horkheimer realizan un radical análisis en el que pronostican la autodestrucción del hombre, dejan atrás los objetivos planteados en el proyecto de una teoría interdisciplinaria y se enfocan en el desarrollo de una filosofía de la historia con tintes

¹³ Jürgen Habermas. Op. cit. pag 469

¹⁴ Ibidem. pág 282.

apocalípticos, una “dialéctica negativa”, **“...tuvieron más bien que desconectar la dialéctica del progreso de la perspectiva de una transformación revolucionaria de la sociedad. La dialéctica del progreso se hace negativa aspirando a la destrucción de la razón más bien que a su realización...”**¹⁵. A partir de este giro, Adorno y Horkheimer desarrollan una interpretación negativa de la crítica de la razón, originándose un fuerte pesimismo sobre las posibilidades de un cambio revolucionario.

Como se puede observar en esta síntesis que muestra una visión global sobre el desarrollo del Instituto de Investigación Social hasta 1944, año que supuso un punto de inflexión en la dinámica de reflexión del Instituto que se corona con la redacción de *Dialéctica del Iluminismo*. Las reflexiones plasmadas en esta obra, fueron decisivas para Marcuse, cuya herencia se verá reflejada en su extenso análisis sobre las sociedades contemporáneas. En 1948 unos años después de la Guerra, Horkheimer aceptó volver a Alemania, como profesor de filosofía en la Universidad de Frankfurt, Adorno también regresó. En agosto de 1950, el Instituto reinició su labor en esta ciudad aunque ya no con la participación de todos sus integrantes. En el caso de Marcuse, éste radicó en Estados Unidos optando por la nacionalización.

¹⁵ Habermas y la modernidad. pág 79

1.2.-Marcuse y la Teoría Crítica

Durante su estancia en Estados Unidos y en los años de posguerra, el Instituto manifestó una postura crítica frente a la cultura. A partir de la década de 1940, motivado en gran parte, por el escepticismo que mostraban los frankfurtianos ante la lógica del progreso y el desarrollo de la cultura burguesa en un primer momento como el resultado directo de la consolidación del proceso de Ilustración y más tarde con el surgimiento del fenómeno de la cultura de masas, se originó un cambio en los fundamentos de la teoría crítica. Esta segunda etapa teórica dentro del Instituto estuvo marcada por el giro que dieron sus integrantes en la interpretación negativa de crítica de la razón, profundizaron en el fenómeno de la formalización de la razón, es decir, en términos weberianos, el aumento de la racionalidad que sirvió para encadenar la naturaleza humana más que para liberarla. El análisis de la racionalidad tecnológica y el fenómeno de la cultura de masas, así como el problema de la razón, se constituyeron en el punto de debate en la filosofía de la Escuela de Frankfurt.

Por su parte, la labor intelectual de Marcuse dentro del Instituto, respondió a las necesidades teórico-prácticas de éste, la primera preocupación al igual que en los demás teóricos, se enfocó en la reformulación de los supuestos marxistas con el objetivo de concebir una praxis que cambiara la situación prevaleciente. Conjuntamente a raíz de las vivencias que marcaron la segunda etapa de la Escuela de Frankfurt, que se reflejó tanto en las condiciones sociales del Instituto como en la evolución del análisis teórico-filosófico, sus integrantes desarrollan diversas posturas teóricas, en un primer momento éstas coincidían, sin embargo a partir de la década de los 40's tomaron rumbos diferentes. Desde la perspectiva de Habermas,¹⁶ misma que introduzco en este análisis, el desarrollo en la reflexión crítica de Marcuse se condensa en tres puntos:

1. Su paso de Heidegger a Horkheimer.
2. Su posición clásica de la Teoría Crítica a mediados de los años 30's, y al cambio teórico-filosófico que se produce a continuación, cambio que vino determinado por la redacción de la *Dialéctica del Iluminismo* de Horkheimer y Adorno.

¹⁶ Jürgen Habermas. *Perfiles filosófico-políticos*, págs 288-292

3. La crítica de Marcuse al totalitarismo de la razón instrumental en el mundo moderno y las perspectivas que de ella misma se derivan, planteadas en su libro *Eros y civilización*, que apareció en 1957.

1.2.1. La contribución de Heidegger y la Teoría Crítica en el pensamiento de Marcuse.

La formación teórica de Marcuse, inicialmente, estuvo influida fuertemente por la obra filosófica-sociológica de Hegel, Marx y, más tarde por Heidegger, que tuvo vital importancia en el desarrollo de sus primeras obras, cuando aún no se encontraba dentro del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt. Fue en la Universidad de Friburgo, en donde Marcuse experimentó la intensa influencia de Heidegger, al mismo tiempo que se había comprometido fuertemente con el marxismo. Martin Jay en su libro *La imaginación dialéctica* señala que Marcuse retoma tres puntos esenciales en la obra maestra del autor de *Ser y Tiempo*.

“...primero, Heidegger había mostrado la importancia ontológica de la historia y el mundo histórico como un “Mitwelt”, un mundo de interacción humana. Segundo al demostrar que el hombre experimenta un profundo cuidado (Sorge) acerca de su verdadera posición en el mundo, Heidegger había planteado correctamente la cuestión de lo que constituye “el ser auténtico”. Y finalmente, al argüir que el hombre puede lograr ser auténtico actuando decisivamente en el mundo (a través de la Entschlossenheit) Heidegger había llevado a la filosofía burguesa tan lejos como ésta podía ir, a la necesidad de una praxis”.¹⁷

La categoría fundamental en la ontología de Heidegger, la “autenticidad”, es el intento de establecer la distinción entre lo óntico y lo ontológico. **“Sólo mediante la distinción entre estas categorías y la eliminación de lo efímero en lo óntico, podría alcanzarse el ser auténtico”.**¹⁸ El Daisen remite a lo óntico, a la singularidad constitutiva del ser en sí, y ello permite a Heidegger des-lindar al Daisen del ser en general o ontológico. Heidegger se preocupa por establecer la distinción entre la singularidad de cada ser respecto del ser en general. Pierre Masset encuentra que en esta búsqueda de la autenticidad por parte de Heidegger, hay un sorprendente paralelo con la preocupación de Marx por la abolición de la alienación humana en el mundo. Tanto Marx como Heidegger han derivado sus conceptos de la naturaleza histórica de la ontología de Hegel, asumiendo una dirección diferente, **“En un plano más elemental, la autenticidad no alienada de Marx arraiga en**

¹⁷ Martin Jay. Op. cit. pag 130

¹⁸ Pierre Masset. “*El pensamiento de Marcuse*”, pág 74.

la categoría de ser-específico, mientras que la autenticidad de Heidegger, se descubrirá en el solitario ser-en-sí”¹⁹

Martin Jay afirma que la caracterización que Marcuse establece como el punto débil del pensamiento de Heidegger, era el referente a la necesidad de una praxis, por tanto Marcuse recupera la importancia del marxismo al respecto. **“El contorno social de Ser y Tiempo era demasiado abstracto, y el concepto de historicidad de Heidegger demasiado general, para explicar las condiciones históricas reales que constriñen la acción humana”²⁰**

En Heidegger permanece la imposibilidad del ser de liberarse de si mismo, mientras Marx conecta al ser en la praxis.

“Mientras Heidegger ponía al *Dasein*, a las estructuras abstractas del mundo humano, bajo un destinado suprahistórico, bajo un Ser o un destino del Ser aún más abstracto, Marcuse por su parte trataba de poner en conexión las estructuras ontológicas del mundo de la vida con los procesos ónticos, es decir, con los procesos contingentes y concretos de la sociedad y la historia...”²¹

Para Marcuse el marxismo respondía a la pregunta de Heidegger acerca de la posibilidad del ser auténtico, lo que Marx había reconocido y Heidegger no consideraba, era la división de la sociedad en clases. **“En el momento histórico presente, sólo una clase era verdaderamente capaz de comprometerse en una acción radical, de convertirse en el ‘sujeto histórico real’. Sólo a causa de su papel clave en el proceso de producción, el proletariado tiene el potencial para ejecutar actos radicales. Sólo a través de la revolución puede cambiarse el mundo histórico, y realizarse la posibilidad de universalizar el ser auténtico mas allá de la clase obrera”²²**

Marcuse aprobaba en esta etapa, la idea de “ser auténtico” de Heidegger que contenía fuentes antropológicas, es decir, la profunda preocupación por la idea de encontrar el fundamento y sentido del ser, por lo que manifestó un considerable interés en los *Manuscritos económicos-filosóficos* de Marx, donde rescata la idea de que **“la revolución comunista, -promete algo mas que un mero cambio en las relaciones económicas,**

¹⁹ Ibidem. pág 75.

²⁰ Martin Jay. Op cit. pág 130

²¹ Jürgen Habermas. Op cit. pág 288

²² Martin Jay. Op cit. págs 130-131

más ambiciosamente vislumbra una transformación de la existencia básica del hombre a través de una realización de su esencia. A través de la revolución, el hombre comprende su naturaleza potencial en la historia...²³

La perspectiva que Marcuse recupera de los *Manuscritos Económicos Filosóficos* corresponde a la postura desarrollada por el joven Marx, el sentido que éste otorga al concepto de trabajo como aquella dimensión de la existencia real, en la que operan las líneas rectoras sobre la idea de su posible liberación de las condiciones de alineación del individuo. Mientras que la influencia de Heidegger quedaba demostrada claramente en la obra de Marcuse *La ontología de Hegel y el fundamento de una teoría de la historicidad* (1932), obra que documenta la tentativa de interpretar el pensamiento dialéctico desde un punto de vista heideggeriano. Hegel es presentado como un ontólogo que entiende el ser como esencia del devenir.

²³ Cita de Marcuse en Martin Jay. Op. cit. pág 134

1.2.2. Dialéctica del Iluminismo: Especulación sobre la razón y la influencia en el pensamiento de Marcuse.

En lo que respecta a su relación con la Teoría Crítica, una vez que Marcuse se unió al Instituto de Investigación Social de Frankfurt, la influencia de Horkheimer sobre su obra se hizo pronunciada. Se distanció de la conceptualización heideggeriana. **“Dejó de usar el marxismo como una filosofía positiva que respondiera a la interrogación de Heidegger sobre el “Ser Auténtico” y comenzó a emplearlo más como una metodología dialéctica crítica, útil para explicar la historia, no la historicidad”**²⁴

Bajo la perspectiva crítica del marxismo, los lugares vacíos del *Daisen* y de la historicidad, de las estructuras abstractas de la vida, quedaban ahora ocupados por una razón históricamente situada, ya que Marcuse piensa y está seguro de que la razón es la categoría fundamental del pensamiento teórico-social por la cual se mantiene ligado el destino de la humanidad.

En los años siguientes, Marcuse se mantuvo en la posición clásica de la Teoría Crítica con relación al concepto de razón. Así lo demuestran sus investigaciones sobre Hegel y la aparición de la teoría de la sociedad, hablando en términos generales, puede decirse que *Razón y Revolución*, representa en la evolución intelectual de Marcuse el punto en que más se aproxima al marxismo, ya que en los años de posguerra los trabajos de este pensador se orientan en otra dirección, el marxismo ya no constituye su principal base teórica-metodológica de análisis, con el afán de comprender la compleja totalidad de la sociedad, su reflexión se enriquece, con la obra de Sigmund Freud. En *Razón y Revolución*, Marcuse analiza la filosofía dialéctica hegeliana, con el propósito de estudiar la contribución que ésta tuvo en el surgimiento de la teoría crítica de la sociedad, enfatizando que esta filosofía se fundamenta principalmente en el concepto de *razón*. Supuesto importante en las consideraciones teóricas de los integrantes de la Escuela de Frankfurt, ya que en su posición teórica-crítica los problemas de la historia y la razón eran fundamentales, el énfasis en la posibilidad de racionalización de la historia, y el problema de la historicidad de la razón. Esta premisa constituía una clara demostración de la deuda teórica hacia Hegel.

²⁴ Ibidem pág 136

“El concepto de razón es fundamental en la filosofía de Hegel. Este sostenía que el pensamiento filosófico se agota en este concepto, que la historia tiene que ver con la razón y sólo con la razón y que el Estado es la realización de la razón...”²⁵

Marcuse señala que en la estructura filosófica hegeliana, los conceptos de libertad, sujeto, espíritu, están derivados de la razón. La razón culmina en la libertad, y la libertad es la existencia misma del sujeto. Marcuse advierte que en Hegel, la categoría más importante de la razón es la libertad. La razón presupone la libertad y la libertad presupone la realidad de la razón. Marcuse coincide en este punto con Hegel, y como se observa a lo largo del desarrollo de su pensamiento siempre estuvo apegado a una noción clásica de razón. La escritura de Marcuse siempre contenía una fe implícita en la posible realización de la Vernunft (razón) en el mundo social.

“La razón es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, la única por medio de la cual éste se ha amarrado al destino humano. La filosofía quiere descubrir los fundamentos más generales y ulteriores del Ser. Bajo el nombre de razón concibió la idea de un ser auténtico en el cual todas las antítesis importantes (de sujeto y objeto, esencia y apariencia, pensamiento y ser) se encuentran reconciliadas. Vinculada a esta idea, existe la convicción de que lo que existe no es ya e inmediatamente racional, sino más bien debe ser elevado a lo racional. La razón representa la más alta potencialidad del hombre y de la existencia, ambas convienen recíprocamente...”²⁶

Mientras que Marcuse se preocupaba por una fundamentación de la razón y la utilidad de una teoría de la sociedad, en la actividad intelectual de Horkheimer y Adorno se gestaba un enfoque que se alejaba de las pretensiones teórico-filosóficas del primer proyecto interdisciplinario del Instituto, se concentraron en desarrollar una nueva concepción de la Teoría Crítica, abandonaron el marco de las teorías del capitalismo dentro del cual se había desenvuelto la investigación social del Instituto y dirigieron su crítica al proceso de la civilización en su conjunto. Este nuevo enfoque estuvo caracterizado por la sustitución del análisis histórico-económico que ahonda el conflicto de clases, punto de partida de la teoría marxista, por el énfasis sobre la relación de dominio del **hombre sobre la naturaleza**, un conflicto cuyos orígenes se remontaban mucho antes del capitalismo y cuya continuación

²⁵ Herbert Marcuse. *Razón y Revolución*. pág 11

²⁶ Cita de Marcuse en George Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. pág 118

parecía probable después del fin del capitalismo, según la concepción de Adorno y Horkheimer, quienes fueron los que más radicalmente analizaron este supuesto. Desarrollaron un extenso análisis de los supuestos teóricos de la Ilustración que vinculaban al fenómeno de la destrucción del hombre, fenómeno que se había vuelto patente en el fascismo y estalinismo, el resultado de este nuevo enfoque, fue una **teoría del iluminismo**. El problema de la Ilustración constituyó un nuevo punto de partida en la filosofía desarrollada tanto por Adorno, Horkheimer y Marcuse.

En el pensamiento de la Ilustración, se pretende establecer a la Razón como elemento fundamental en la constitución del individuo, derivar del método de las ciencias naturales y la observación, el método de conocimiento. Concebir metas universales para la humanidad y estructurar de forma lógica y conectada mediante leyes y generalizaciones susceptibles de demostración y verificación, la existencia misma. La pretensión de establecer métodos similares a los de la física newtoniana, podría aplicarse a los campos de la ética, la política y las relaciones humanas en general, se trataba en suma de un gobierno de la razón en todos los sentidos.

En Marcuse y los demás colaboradores del Instituto de Investigación Social, el progreso de la historia y el inevitable y continuo desarrollo de las sociedades industriales, con sus más terribles consecuencias, presupone en términos críticos, la reformulación de los supuestos en los que descansa la “Razón humana”, en primer lugar se cuestionan acerca de los fundamentos de la “Razón ilustrada”, la idea de progreso, y el de dominio de los hombres, que no solamente se extendía sobre la naturaleza, sino también sobre sus semejantes. En segundo lugar, esta reflexión los lleva a afirmar que en todas las relaciones sociales se constata una característica particular: el **dominio**.

Así los integrantes del instituto de Investigación social, tratan de explicar el proceso histórico de la modernidad como un proceso de racionalización progresiva, en principio, a través de la crítica a la concepción idealista de la razón de Kant y Hegel, en la cual se trataba de convertir a la razón en una nueva entidad trascendente y a partir de la cual se fundaban y derivaban principios éticos y normativos.²⁷, y continuar con la crítica a la modernidad que realiza Weber, heredero del pensamiento sociológico alemán, es ver la historia como un progreso racional. El concepto al que alude en su análisis histórico de la racionalidad, es el de instrumentalidad, es decir la eficacia de un conjunto de

²⁷ Ibidem. pag 58

conocimientos para realizar una acción, y que ésta tenga fines prácticos; “...**el concepto de racionalidad significa la imposición de un orden coherente y sistemático sobre la diversidad caótica de las diferentes situaciones, creencias, experiencias, alternativas de acciones, etc.**”²⁸

Asimismo Weber concibe la racionalidad como el proceso de desencantamiento del mundo, simultáneo al surgimiento de la ciencia moderna y los sistemas secularizados de acción instrumental: cognitivo-instrumental, práctico-moral y práctico-estético, caracterizado por la transición de las formas de acción social “comunales”, en las que se sitúa a las estructuras simbólicas y las imágenes religioso-metafísicas del mundo a formas de acción social “asociativas”, determinadas por consideraciones instrumentales o estratégicas.

En esta misma tradición de crítica al pensamiento iluminista encontramos la filosofía de Nietzsche, de interés para el presente trabajo, la que desarrolla en *El origen de la tragedia y en la Genealogía de la Moral*, en dichos textos se muestra como crítico radical del pensamiento iluminista, al llegar a la consideración de que la Ilustración se propone destruir a los falsos dioses y sustituirlos por el auténtico Dios de la razón, en esta concepción se anticipa la idea de concebir a la ilustración como soberana de una razón instrumental como principio, negando lo que inicialmente prometió, la humanidad libremente realizada. Para Nietzsche como para los frankfurtianos la razón misma se convierte en “mito” al prometer soluciones falsas a problemas esenciales. En este sentido la modernidad es catastrófica para el hombre, al crear múltiples posibilidades y, simultáneamente, negar la posibilidad de realizarlas. La manifestación social de esta falta de libertad es lo que Nietzsche desprecia y crítica. Considera que la decadencia de Occidente es inevitable, sitúa las raíces históricas de la crisis en el proceso cultural de una sociedad trastocada por valores surgidos de la necesidad y el pretexto irrefrenable del progreso. En dicha situación ya no hay retorno. La ilustración estaba agotada desde su origen.

Herederas de este pensamiento crítico, se encuentra la reflexión realizada por la Escuela de Frankfurt, la misma preocupación y cuestionamiento sobre la herencia del proceso de Ilustración, como aquel proyecto de la modernidad en el que se gesta y consolida la concepción de la razón como un continuo progreso. En términos generales, considera que la crisis de la Ilustración, se traduce en la crisis de la historia, del arte y la cultura, aspectos fundamentales que constituyen perspectivas de una crisis general. A través de Nietzsche,

²⁸ Habermas y la modernidad. págs 72-73

los frankfurtianos realizan la crítica de la razón como guía no sólo del proceso de la Ilustración, sino de la cultura prevaleciente, la principal consideración en esta crítica se enfoca a la cultura de masas que dicha razón ha forjado. A partir de esta perspectiva, sus integrantes exponen la lucha histórica entre razón y naturaleza y afirman que éste es principio y fin de la verdadera existencia humana.

“Para la Escuela de Frankfurt como para Hegel, la razón, al menos abstractamente, es capaz de proponer la solución histórica a la problemática humana. La razón considerada como posibilidad histórica y separada de la práctica concreta, es capaz, por su naturaleza de negatividad...”²⁹

A pesar de su crítica, los frankfurtianos nunca abandonaron su confianza en la razón, consideran que la crisis de la Ilustración está fundada en el funcionamiento de la razón en la historia. George Friedman afirma que lo que interpretan como crisis de la razón, es la positividad última de ésta, que es asimismo la crisis de todo el proceso histórico de Occidente, es decir, la razón ha caído en la identidad con la positividad. **“La razón pierde invariablemente su facultad crítica en el preciso momento de su mayor triunfo. Con el triunfo de la razón, lo racional deviene instrumento de la estructura social existente y pierde, por consiguiente, la esencia de la naturaleza - la negatividad”.**³⁰

La crisis de la Ilustración se deriva justamente de la incapacidad de la razón por mantener su facultad crítica, profundizar en el análisis sobre esta situación, lleva a los frankfurtianos a enfatizar en las principales consecuencias que ésta había generado, una crisis estética, psicológica y lo más importante la crisis histórica. Señalan como el inicio de la crisis general de la cultura, el proceso de la Ilustración, que es el resultado directo de un proceso más general, la crisis de la razón. La razón había caído en la afirmación de todo lo existente. De una forma más directa, dicho proceso, se observa en la dimensión estética; el análisis de la función de la obra de arte en la época actual, lleva a los frankfurtianos a afirmar que el sentido de la obra de arte operaba como filosofía positivista, ya que llegaba a sostener el orden establecido reproduciéndolo abstracta y fielmente.

“El origen de la crisis cultural está en el fracaso de la obra de arte en adoptar una postura crítica de nuestra época. En vez de defender lo bello como alternativa histórica a la endiablada irracionalidad del mundo, la obra mostraba la violencia, la

²⁹ George Friedman. Op. cit. pág 117

³⁰ Ibidem pág 121

agresividad y la dominación como contenidos latentes de una razón formal y tecnológica. La obra de arte o cae en la irrelevancia histórica o en la afirmación positiva del mundo tal y como es.³¹

Así en el capitalismo, la cultura se convierte en una industria más, pero esta industria cultural es fundamental para el funcionamiento del sistema ya que es a través de la estructura y contenido de la cultura como se constituye la conciencia; y es por medio de la constitución de una conciencia reprimida como el sistema se mantiene. Al ahondar en el análisis teórico-cultural sobre el funcionamiento de la cultura de masas, los frankfurtianos se cuestionan por los mecanismos mentales que imperan en la psique humana, constatan que el análisis puramente marxista ya no era suficiente para el análisis de la sociedad contemporánea. Horkheimer plantea la necesidad de hallar un suplemento psicológico que enriqueciera a la teoría marxista. **“Las motivaciones de los hombres en la sociedad contemporánea, afirmaba, debían comprenderse a la vez como “ideológicas” en el sentido de Marx, y psicológicas. Mientras más racional se vuelva la sociedad, menos necesarias serán seguramente estas dos aproximaciones conceptuales para comprender la realidad social. Pero en la actualidad la explicación psicológica es necesaria para comprender el poder de la permanencia de las formas sociales una vez que su necesidad objetiva ha pasado.**³²

Por tal motivo el psicoanálisis constituye una herramienta para penetrar en los complicados mecanismos irracionales de la dominación, poseía los instrumentos necesarios para penetrar en la irracionalidad profunda de la razón instrumental al tiempo que era capaz de mostrar la violencia, la agresividad y la dominación como contenidos latentes de una razón formal y tecnológica. Para Adorno, Horkheimer y Marcuse, el psicoanálisis debía aplicarse no sólo a los comportamientos claramente irracionales, sino sobre todo, a una crítica de la misma irracionalidad, que contribuye claramente a una crítica más general, la crítica cultural. Sin embargo, como ha mostrado Martin Jay, Horkheimer y Adorno al observar los obstáculos psicológicos de la posible transformación del orden existente desde la óptica freudiana, se fortaleció en ellos un pesimismo cada vez más hondo, que ayudó a fomentar una retirada del activismo político y a asumir una actitud crítica negativa. La teoría crítica sufre una transformación, de una concepción positiva del materialismo histórico a una concepción negativa de crítica de la razón, una posición escéptica respecto al progreso.

³¹ Ibidem. pág 147

³² Martin Jay. Op.cit. pág 174

En *Dialéctica del Iluminismo*, Adorno y Horkheimer radicalizan sus posiciones teóricas, mantenidas durante la primera fase del Instituto en los años treinta, en la cual se apegaban a una teoría materialista de la sociedad. La posición asumida ante el concepto productivista de progreso fue sustituida por una **crítica de la razón**; abandonan el marco de las teorías del capitalismo y observan los rasgos generales del proceso civilizatorio en su conjunto, desde el comienzo de la historia humana hasta la época actual.

Destacando la postura desarrollada por Blanca Solares en su obra *Tu cabello de oro Margarete*, este giro puede observarse con mayor determinación en la obra conjunta de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*:

“En relación con las tesis expuestas en “Teoría tradicional y teoría crítica” texto de alguna manera, programático del proyecto del Instituto para la Investigación Social (entre 1930/1938), las reflexiones planteadas en *Dialéctica del Iluminismo* no concuerdan de forma orgánica. En el primer texto se expresa una confianza teórica en el carácter crítico de la razón frente al dominio social sobre la naturaleza; la teoría crítica desde una perspectiva interdisciplinaria de trabajo debía esclarecer y denunciar esa irracionalidad expresada palpablemente en la crisis generalizada de la cientificidad y su incapacidad frente a la crisis societaria de la que es un factor en juego. En el segundo, en cambio, se expone más bien un cuadro de las relaciones de vida en el Estado capitalista postliberal, frente al que no es posible oponerse ya, ni siquiera desde la perspectiva crítica del pensamiento científico, psicoanalítico o filosófico...”³³

Dialéctica del Iluminismo refleja una concepción profundamente pesimista sobre la historia del desarrollo de la humanidad. Dejando atrás el proyecto teórico-filosófico y científico-interdisciplinario, proyectando su investigación sobre la base de una filosofía de la historia, en la que el objetivo del análisis se remontaba hasta los orígenes del hombre, donde Adorno y Horkheimer conciben las relaciones de dominio. Ellos retardan la relación de dominación más allá del desarrollo del capitalismo y del inicio de la modernidad, concretamente ésta se manifestaba desde que el hombre surge en la naturaleza. Esta concepción ya no sólo incluía la visión occidental de la necesidad y la escasez, se fundamentaba en algo más drástico, en las relaciones de poder de los hombres sobre la

³³ Blanca Solares. “*Tu cabello de oro Margarete...*” pág 29

naturaleza. Esta consideración fundamenta su crítica de la razón instrumental, y por tanto de todo el proyecto de la Ilustración.

En la posición crítico-teórica mantenida por dichos filósofos, prevalece la constante sobre la consideración en la que la razón o racionalidad moderna ha de entenderse como el desarrollo de la facultad intelectual para el control de los objetos de la naturaleza, es decir, como “razón instrumental”. En segundo lugar, están de acuerdo en que el desarrollo de Occidente tiene lugar, esencialmente, como un proceso de desenvolvimiento de las potencialidades de esta racionalidad, este proceso comprende el desarrollo de tres dominios en la existencia, se origina con el control instrumental del hombre sobre los objetos y la naturaleza y termina con el control del hombre sobre los hombres mismos. Al profundizar en el análisis del conflicto entre el hombre y la naturaleza, caracterizan las relaciones de dominio que el hombre ejerció desde sus orígenes sobre la naturaleza, sobre sí mismo y sobre sus semejantes, como el fundamento sobre el que se ha mantenido la necesidad y la escasez en Occidente.

“La crítica de Dialéctica del Iluminismo no se limita así al enjuiciamiento del capitalismo, sino al proceso general de enfrentamiento de la especie humana con la naturaleza, a la cultura, desde la aparición del hombre en la tierra. Es decir, al amplio espectro que acompaña a una filosofía de la historia propiamente dicha, cuestión de pretensiones tan totalizadoras y a la que antes se habían negado. La variada situación los empuja ahora, a su pesar, a encararla...”³⁴

Esta filosofía de la historia, critica la razón en tanto “razón instrumental”, las formas de integración de la sociedad limitadas a la sola acción social generada por el trabajo, es decir la “acción de acuerdo a fines”, esta crítica como se observó anteriormente, parte de una de las consideraciones más importantes del Iluminismo, la idea de concebir a la naturaleza como un objeto externo de dominio que se sustenta a su vez en la idea de un conocimiento guiado por la racionalidad, controlado como instrumento acorde a fines productivistas. El concepto de dominación como dominación total, es la consecuencia de la expansión de esta razón instrumental a todos los ámbitos de las relaciones sociales. Horkheimer presenta la razón instrumental como “razón subjetiva” y la contrapone a la “razón objetiva”. La expresión “razón objetiva” se refiere pues, al pensamiento ontológico que había impulsado la comprensión de las imágenes del mundo, con un sentido cosmológico. La

³⁴ Blanca Solares. Op.cit. págs 29-30

“razón subjetiva” funciona sólo como el instrumento de autoconservación, en el que ya no se funda sentido alguno, las imágenes religiosas y metafísicas y su función integradora del mundo, cedieron ante el paso del proceso de racionalización, este largo proceso ha devenido en la pérdida de libertad de los hombres, la vida de los sujetos cada vez menos se orienta por su “razón objetiva”, por la necesidad de orientarse conforme a un sentido trascendente, y sólo se guía por las necesidades inmediatistas de su entorno. Existe una autoalienación de los individuos, lo que significa tener que adaptarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico-burocrático.

“El núcleo problemático fundamental en torno al cual se articula la filosofía de la historia de *Dialéctica del Iluminismo* es el de la relación básica, hombre/naturaleza. El carácter de una relación que ha llevado, de una parte, a la catástrofe sin precedente de las condiciones naturales esenciales para la reproducción de la vida y, de otra, a la represión aguda y sistemática de la naturaleza interior cuyo resultado último es el carácter enfermizo y brutalmente irracional del sujeto civilizado”³⁵ (cfr. Freud “El malestar en la cultura”)

Para Adorno y Horkheimer la crisis de la modernidad sólo podría alcanzar una salida a través de la reconciliación del hombre con la naturaleza. De lo que se trata es de establecer un vínculo con el otro sin dominarlo, es decir, el encontrar en una naturaleza reconciliada la salida a la forma de pensamiento identificante. **“Con la Dialéctica de la Ilustración perdieron definitivamente la confianza en el desarrollo revolucionario de las fuerzas productivas y en el influjo práctico del pensamiento negativo. Tanto a uno como otro se les veía en la perspectiva de fusión con sus opuestos, con las fuerzas del dominio. En el curso de su desarrollo entran visiblemente en regresión y quedan subordinados a los imperativos de una razón instrumental que ya no está al servicio de la satisfacción de las necesidades humanas, sino que alcanza la autonomía de un fin en sí. La totalidad de la razón instrumental encuentra su expresión en la sociedad totalitaria, Marcuse hizo suya esta afirmación.”³⁶**

Paradójicamente la afirmación de la autonomía de la razón que se proclamaba en el siglo de las luces, como la meta universal, alcanzó niveles inimaginables, el predominio absoluto de la razón instrumentalizada en todos los ámbitos de la existencia, condujo al individuo a

³⁵ Blanca Solares. Op.cit. pág. 52

³⁶ Jürgen Habermas. *Pérfiles filosófico-políticos*. págs 290-291

perder su libertad, *Dialéctica del Iluminismo*, concentra el pesimismo y la desilusión de dos de los representantes de una significativa corriente filosófica contemporánea, que influye de manera radical en el pensamiento de otros críticos actuales, como el caso de Jürgen Habermas, y do forma directa dentro del mismo Instituto, en la propuesta de Herbert Marcuse.

1.2.3. La crítica de Marcuse

El desempeño de Marcuse dentro del Instituto en un primer momento, se caracteriza por el extenso estudio dedicado al análisis de las formas históricas en que el marxismo había devenido, en particular el marxismo soviético y congruente con su crítica mantuvo una postura anticomunista y antisoviética, plasmada en su libro titulado *El marxismo soviético*, que apareció en Nueva York en el año de 1958, en el cual despliega una radical crítica a todo el sistema “filosófico marxista-leninista” de la URSS y de los países europeos socialistas. Enfrentar las tendencias teórico-prácticas que el pensamiento de Marx y Engels adoptaron bajo el régimen de Lenin y posteriormente de Stalin, era el objetivo central del mencionado estudio, además de que constituía un análisis del movimiento obrero bajo la versión de un marxismo dogmatizado. Partiendo de la premisa de que el marxismo fue efectivamente la ideología de la clase revolucionaria en el periodo en que ésta era una fuerza revolucionaria, pero a juicio de Marcuse la clase obrera había perdido ya su potencial revolucionario. “... **Marcuse piensa que los defectos y peligros de la sociedad soviética son los mismos que los de la sociedad técnica en general; relaciones de producción represivas, una burocracia rígida y coactiva y la posibilidad de ‘transformar la represión exterior en autorrepresión’.**”³⁷

A pesar de la crítica severa a la sociedad comunista soviética, Marcuse continuó relacionado con el marxismo, visto a través del enfoque de la Teoría Crítica y con el objetivo de enriquecer una teoría de la cultura capaz de develar las contradicciones del capitalismo. A partir de la publicación de *Dialéctica del Iluminismo*, obra que influyó de manera directa en las orientaciones teóricas de Marcuse, éste se dedicó a ir más allá del análisis del ocaso de la modernidad de Adorno y Horkheimer, mientras que dichos filósofos se dedicaban cada vez más al análisis de la situación del individuo amenazado por el ascenso de la sociedad de masas, y más que concentrarse en la militancia política se enfocaron a la elaboración y depuración de su teoría, Marcuse se esforzaba con intensidad creciente por demostrar las posibilidades de una transformación radical, a través de la crítica a la sociedad contemporánea recuperando en su propuesta teórica presupuestos marxistas primordialmente sobre la posibilidad histórica de la libertad y para complementar dicho análisis incluyó aspectos de la teoría freudiana, con los cuales pretende introducir elementos que expliquen la constitución del individuo tanto en el aspecto político-social y económico, y en un ámbito poco tratado e introducido en anteriores estudios, en el aspecto

³⁷ Pierre Masset. Op.cit pág 85

psicológico por ende cultural, al cual hace referencia Freud, principalmente en *El malestar en la cultura*, ante la problemática que representaba la insuficiencia del análisis puramente marxista para encontrar respuesta a las cuestiones derivadas del desarrollo de las sociedades industriales contemporáneas, consideró profundizar en la determinación de los obstáculos psicológicos del individuo y la sociedad en el camino del cambio social. Su propósito se dirigía a fundamentar una propuesta en la que figure el potencial **estético-revolucionario**, como el elemento conducente a la humanidad a una sociedad sin represión libremente realizada.

Dicho análisis se concreta básicamente en dos de sus libros: *Eros y civilización*, donde el intento se desarrolla en forma de meditación sobre el concepto de represión según Freud, y en donde la esperanza aflora en muchas páginas, sobre todo en la visión de la sociedad futura en la que el placer, la libertad y la belleza se unirán; y *El hombre Unidimensional* que es una reflexión sobre la ideología que segregan las sociedades industriales avanzadas, que dibuja la imagen de una situación en la que las personas están totalmente integradas en el sistema, donde ya no hay lugar para una praxis transformadora, radical o liberadora.

Eros y Civilización constituye la obra de Marcuse, en la que la referencia a presupuestos marxistas se caracteriza por mostrar una preocupación de carácter ontológico. La visión del análisis marxista es enriquecida a través de la recuperación de distintos enfoques filosóficos de grandes críticos de la cultura moderna: Nietzsche, Schiller, Schopenhauer, Schelling y, esencialmente importante en la obra de Marcuse, el pensamiento de Sigmund Freud, el cual proporciona las bases psicológicas a la crítica de las sociedades industriales y su racionalidad instrumental. Al mostrar las características de la situación histórica actual y los conflictos que de ella derivan, Marcuse no sólo profundiza en el aspecto histórico y social, sino aplicando la teoría de los instintos de Freud, contempla en un análisis más complejo además de denunciar las condiciones materiales de desarrollo en las sociedades modernas, trata de explicar cómo han influido los aspectos sociales y económicos en la conformación de la cultura. Y como resultado de dicho análisis establece la posibilidad material para la posible orientación lúdica y estética de la existencia.

En la misma línea reflexiva, *El Hombre Unidimensional*, ofrece un análisis profundo de las sociedades industriales, y una teoría de la cultura que se preocupa por mostrar los aspectos psicosociales de la integración de la conciencia, no sólo en un nivel político y social, sino hasta en los ámbitos más internos de la subjetividad. Es un estudio que intenta

descubrir en el juego de la producción y el consumo la presencia de una tendencia de **dominación**, que se traduce en la subyugación de las personas en la cultura de masas.

Para Marcuse dos hechos fundamentales marcan el desarrollo de las sociedades contemporáneas: un alto nivel de desarrollo en la tecnología basada en una abrumadora eficacia y nivel de vida más alto; la destrucción del libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas. En *El hombre unidimensional*, se observa una postura en extremo crítica respecto a las posibilidades de cambio en las sociedades contemporáneas, sin embargo, Marcuse en otros momentos de su reflexión (*Eros y Civilización*, *El final de la utopía*, *Un ensayo sobre la liberación*, *Contrarrevolución y revuelta*) piensa que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención de cambio social y hacer estallar la sociedad, en *Ensayo sobre la liberación* (1969), Marcuse veía en los estudiantes, los hippies, los negros americanos y el Tercer Mundo un poderoso factor de liberación y de praxis para conseguir lo que la razón siempre había planteado como una necesidad.

Investigar las raíces de este desarrollo y examinar sus alternativas históricas, es lo que Marcuse considera parte de los propósitos de una teoría crítica de la sociedad contemporánea, una teoría que analice a la sociedad a la luz de sus capacidades para mejorar la condición humana. Con base en estos hechos, Marcuse realiza una crítica consistente a la sociedad, además de sustentar teóricamente la posibilidad de su transformación. En opinión de Habermas, la tesis básica que Marcuse intenta constantemente construir, es una teoría del capitalismo tardío, así como la propuesta teórica y práctica de una sociedad “cualitativamente” diferente: **“... la técnica y la ciencia de los países industrialmente más avanzados se han convertido no sólo en la fuerza productiva primera, capaz de producir el potencial para una existencia satisfecha y pacificada, sino también en una nueva forma de ideología que legitima un poder administrativo aislado de las masas...”**³⁸

Sin embargo Marcuse ve que la dominación se amplía y perpetúa a través de la tecnología, lo que proporciona legitimación al poder político que se expande y que penetra en todos los ámbitos de la cultura.

“En este universo la tecnología proporciona también la gran racionalización de la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía, de la capacidad de decisión sobre la propia vida. Pues esta ausencia

³⁸ Jürgen Habermas. *Pérfiles filosófico-políticos*. pág 231

de libertad no aparece ni como racional ni como política, sino más bien, como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo. La racionalidad tecnológica, en lugar de eliminarlo, respalda de ese modo la legalidad del dominio; y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad totalitaria de base racional” ³⁹

Precisamente el avance de la tecnología permite pensar en la posibilidad de una transformación de la sociedad que conducirá a nuevas formas individuales y sociales de vivir, Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*, asegura que actualmente se cuenta con los instrumentos y las fuerzas intelectuales y materiales que hacen posible un cambio social cualitativo. Enfatiza en la discrepancia entre el potencial técnico disponible y las condiciones socio-políticas que han restringido dicho potencial. Marcuse elabora un análisis global de la racionalidad tecnológica a partir de la crítica a la sociedad capitalista hecha por Marx (básicamente la tesis sobre la enajenación y el proceso de trabajo); el hecho principal es que el hombre con todo y las mejoras materiales obtenidas gracias al proceso tecnológico se encuentra progresivamente enajenado, tendiendo cada vez más a quedar reificado y objetivado como mercancía en la lógica de la racionalización, como lógica del dominio y la represión.

Es desde esta perspectiva que Marcuse recupera el contenido de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* de Marx, especialmente el referente al proceso de trabajo y a los puntos relacionados con los conceptos de enajenación, alienación y dialéctica, este análisis marxista contempla al trabajo no sólo a partir de una determinada situación económica, sino lo denuncia como la situación de alienación del hombre, cómo Marx problematiza la manera de concebir la libertad bajo tales circunstancias, es para Marcuse el punto principal. Comparte la afirmación de Marx sobre considerar el trabajo como el fundamento real de una revolución que cambiaría realmente la esencia del hombre y su mundo, dejando de lado la concepción puramente económica del trabajo alienado e integrando una visión del trabajo social como forma de praxis emancipatoria., como la realización de la esencia humana.

Marcuse atribuye vital importancia al significado que el concepto de hombre abarca, no sólo como un sujeto que tiene lugar en la historia económica, sino como el protagonista en la historia de la esencia humana y su realidad. Al retomar la categoría marxista de trabajo

³⁹ Cita de Marcuse “El hombre unidimensional” en J. Habermas. *Ciencia y técnica como ideología*. pág 58

desde perspectivas fundamentalmente ontológicas, considera al trabajo como el medio por el cual se puede alcanzar la felicidad y la realización del ser, es decir, como fundamento de toda naturaleza humana. Define a Marx como el pensador que más enérgicamente ha luchado a favor de la idea de instauración de un mundo pleno y concretamente humano, no represivo, que pueda permitir al individuo, liberado de la opresión del trabajo enajenado, su expansión en una lúdica actividad de la que extraiga goce y no sufrimiento, la idea de la plena reconciliación del hombre con la naturaleza.

Destacar la génesis y el desarrollo de las necesidades vitales del hombre, particularmente la necesidad de libertad, es la intención de Marcuse al considerar las posibilidades históricas de una revolución y la profunda necesidad humana por una sociedad distinta. Su experiencia con el movimiento contracultural norteamericano, (en el exilio) impulsa su horizonte reflexivo hacia la posibilidad de fundar una nueva comprensión del mundo, cree importante integrar en su análisis no sólo las consideraciones marxistas antes mencionadas, sino también las implicaciones filosóficas y sociológicas derivadas de la teoría de la cultura desarrollada por Freud en su obra *El Malestar en la cultura*, reflexión con tintes antropológicos y de carácter social, en la que se hace énfasis en el concepto de hombre y las ideas acerca de la estructura histórica de la civilización, la cual comprende una teoría del hombre y sus pulsiones, además de una reconstrucción de la prehistoria de la humanidad. La tesis central de Freud en esta obra, se genera a partir de la premisa de que la civilización comienza con la inhibición metódica de los instintos primarios, la evolución cultural surge de la lucha contra la naturaleza exterior y del control de las pulsiones de la naturaleza humana.

Eros y civilización, objeción teórica a la tesis freudiana según la cual la civilización se fundamenta en el control constante y necesario de los instintos, la libre gratificación de las necesidades instintivas es incompatible con la sociedad civilizada, en la que la renuncia a las satisfacciones instintuales son los prerequisites del progreso. La teoría sobre la civilización que Freud desarrolla, es básicamente el producto de su teoría psicológica, sus percepciones del proceso histórico se derivan del análisis de la psique, una psicología orientada en el sentido del proceso histórico vital, que teóricamente Freud resume como el "conflicto edípico", el antagonismo de la (históricamente variable) sociedad y de la naturaleza humana y su modificación histórica, que presupone una teoría de la cultura.

“Esta psicología genérica de Freud muestra las vicisitudes de los instintos como vicisitudes históricas: la dinámica recurrente de la lucha entre Eros y el instinto de muerte, de la construcción y destrucción de la cultura, de la represión y el retorno de lo reprimido, es liberada y organizada por las condiciones históricas bajo las que la humanidad se desarrolla”.⁴⁰

Marcuse transforma las categorías freudianas con relación a los procesos anímicos del hombre en categorías sociofilosóficas o sociológicas, intenta recapturar su instancia histórica con el fin de explicar las formas sociohistóricas que asume el concepto de represión en la sociedad industrial avanzada. Si el psicoanálisis había descubierto todo un estrato profundo del comportamiento humano, también podría dar alguna clave para poder explicar el porqué no se había podido llegar a una superación de la situación hasta ahora predominante, de represión de los instintos y de una naturaleza del hombre controlada a través de las falsas necesidades creadas por los medios de comunicación de masas y por un sistema político tecnocrático, situación denominada por Adorno y Horkheimer como el dominio de la razón instrumental.

Cabe señalar que en este sentido Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*, resaltaban el pesimismo anticipado por Freud respecto del cambio social, mientras que ellos pronostican el dominio de la razón instrumental como el proceso de la razón como autodestrucción, Marcuse desplaza esta pretensión históricamente ensombrecida de la razón, y la sitúa con asistencia de la teoría de las pulsiones de Freud, en una teoría de la cultura que comprenda otro tipo de racionalidad.

Para Horkheimer y Adorno la noción freudiana del instinto de muerte, desarrollada en *El Malestar en la Cultura*, representa la expresión de la profundidad y gravedad de las urgencias destructivas del hombre moderno“...**Adorno y Horkheimer utilizaron a Freud para completar a nivel psíquico una teoría pesimista de la contradicción donde la negatividad desaparecería para dar paso a la inevitabilidad de la contradicción y la represión...**”.⁴¹ Marcuse por el contrario, retoma la teoría freudiana desde otra óptica, en primer instancia acepta la interpretación del instinto de muerte como una representación simbólica de Freud ante la profundidad de los impulsos destructivos de la sociedad moderna, estaba de acuerdo que el instinto de muerte de Freud capturaba la naturaleza

⁴⁰ Ibidem pág 118

⁴¹ Emilio Lamo de Espinosa. *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*. pág 144

ambigua del hombre moderno, pero a diferencia de Horkheimer y Adorno que utilizaron este presupuesto freudiano en un sentido pesimista y negativo, Marcuse intenta ir más allá de la concepción de Freud “El instinto de muerte como él lo entendía, no significaba una urgencia innata para la agresión, como se había considerado tantas veces. (ejemplo, Fromm), **“Freud ‘no suponía que vivimos a fin de destruir; el instinto de destrucción opera contra los instintos de vida o a su servicio; más aún, el objetivo del instinto de muerte no es la destrucción per sé, sino la eliminación de la necesidad de destrucción.”**⁴²

Marcuse reexamina la teoría freudiana de los instintos primarios, principalmente la noción de instinto de muerte, el cual según Freud esta destinado por su naturaleza destructiva a engendrar coacciones y represión, para Marcuse la finalidad real de éste no era la agresión sino el fin de la tensión en que consistía la vida. El objetivo de la interrelación de los instintos primarios consiste en el regreso a la vida inorgánica basada en el principio de Nirvana, el cual expresa un anhelo de tranquilidad de la naturaleza inorgánica; **“...tiende hacia ese estado de ‘constante gratificación’ donde no se siente ninguna tensión -un estado sin necesidad...”**⁴³

El instinto de muerte como el instinto de la vida buscan una gratificación al final del deseo mismo. Por tanto, si el objetivo del instinto de muerte era la reducción de la tensión, luego perdería su poder una vez que la tensión de la vida se hubiera reducido. **Si el objetivo básico del instinto no es la terminación de la vida sino del dolor -la ausencia de la tensión- paradójicamente, el conflicto entre la vida y la muerte se reduce más conforme la vida se aproxima más al estado de gratificación. El principio del placer y el del Nirvana convergen entonces.**⁴⁴ El origen del instinto de muerte como el de la vida, fueron marcados inmediatamente por la *Ananke* (necesidad) por la lucha por la existencia. La posibilidad de progreso en la civilización es el resultado de la represión de los instintos sexuales o de vida, asimismo el instinto de muerte fue transformado en moral y agresividad socialmente útiles.

Marcuse trata de identificar en este análisis freudiano las tendencias básicas de la estructura instintiva de la civilización, su propósito es tratar de definir el principio de realidad específico que ha regido el progreso de la civilización occidental. De acuerdo con

⁴² Martin Jay. Op. cit. págs 188-189

⁴³ Herbert Marcuse. *Eros y civilización*. pág 241.

⁴⁴ Idem. pág 241

Freud la función de los instintos primarios es preservar dicho proceso a través de la represión, para Marcuse la organización represiva de las pulsiones tiende a volverse cada vez más artificial en la medida que es posible eliminar la escasez y la dominación.

Esta consideración es punto de partida y constante en la reflexión de Marcuse sobre el proceso civilizatorio; la cultura no está esencialmente ligada con la represión de los instintos y por tanto con la coacción y la alienación. Básicamente aunque el análisis de Marcuse empieza con la concepción del hombre de Freud, éste intenta superarlo, ya que trata de ir más allá de la dicotomía freudiana entre instinto y realidad. Marcuse supone la liberación de los instintos en la posible y actual superación de la situación de escasez. Mediante el concepto desarrollado por Freud de los instintos primarios: el instinto de vida y el instinto de muerte, Marcuse analiza la situación actual en las sociedades modernas. De acuerdo con Freud, la civilización empieza con la inhibición metódica de los instintos primarios, la evolución cultural surge de la lucha contra la naturaleza exterior y del control de las pulsiones de la naturaleza humana. Marcuse retoma esta teoría de la cultura, aplicándola a una interpretación de las tendencias fundamentales de la civilización, con el fin de diagnosticar el desorden general al que se enfrentan las sociedades contemporáneas.

Por medio de una “reinterpretación” profunda de la teoría freudiana de las pulsiones y apoyándose, por una parte, en su desenvolvimiento histórico, y por la otra en la posibilidad actual de suprimir la escasez, Marcuse llega a la conclusión de que existe la posibilidad de una **civilización no represiva** en la cual los instintos del hombre se liberan y la organización social estaría desprovista de toda tendencia dominadora. Mientras que Freud sostiene que la estructura de la civilización esta regida por la histórica y permanente situación de escasez y dominación, a través de la represión de las pulsiones en el ser humano que se canalizan a través del trabajo socialmente útil y necesario, es posible el progreso y la cultura. Marcuse argumenta que la escasez de la naturaleza **no** constituye una realidad permanente y transhistórica, confirma que esta organización represiva de las pulsiones define y consolida el principio de realidad que ha prevalecido en la sociedad, Marcuse redefine este principio de realidad como el principio de actuación e intenta mostrar que la dominación y la enajenación derivadas de la organización social del trabajo

prevaleciente determinaban en un alto grado las exigencias impuestas sobre los instintos por este principio de realidad.⁴⁵

A Marcuse le pareció que con el psicoanálisis se podría comprender todo un estrato profundo del comportamiento humano que tal vez podría dar una clave para responder a la cuestión de porqué no se había podido llegar a una superación de la situación hasta ahora existente de la represión de los instintos y de una naturaleza del hombre controlada a través de las falsas necesidades creadas por los medios de comunicación de masas y por un sistema político tecnocrático. La supresión del capitalismo y el cambio que esto conllevaría, estaría motivado **por la superación de una determinada formación social, más bien las transformaciones que una tal supresión comportaría supondrían una revolución que afectaría profundamente la estructura vital de la personalidad individual, a su relación con la naturaleza, a la relación de los sexos entre sí. Es decir, que no puede tratarse tan sólo, digamos, de un cambio en los principios sociales de organización. En definitiva se trataría “de una transformación de las necesidades”**⁴⁶

Marcuse a través de la reinterpretación del objetivo y finalidad del instinto de muerte, concepto que como se mencionó Freud elabora de manera pesimista, sin embargo, llega a la conclusión que la muerte no necesitaría ejercer un dominio si la vida se liberara a través de la reerotización no represiva de las relaciones del hombre y la naturaleza. Advirtiendo que el impulso irreprimido del placer de los sentidos inmediatos actuaría de forma directa en las zonas erógenas del cuerpo, erotizaría al organismo hasta tal grado que actuaría contrariamente a la desexualización del organismo, necesaria para la utilización social de éste como un instrumento de trabajo. **“...Sólo si todo el cuerpo fuera reerotizado, afirmaba, podría superarse el trabajo alienado, que estaba basado en la reificación de las áreas no genitales del cuerpo. Una sociedad transformada, ya no basada en el anacrónico y represivo ‘principio de actuación’ terminaría con la ‘represión sobrante’ históricamente enraizada, liberando así al individuo de su trabajo alienado productor de tensión”**.⁴⁷

Su preocupación esencial se enfoca en las posibilidades históricas de una revolución y las necesidades humanas profundas de una sociedad distinta. El cuestionamiento a la tesis

⁴⁵ Ibidem. pág 141

⁴⁶ Ibidem. pág 32

⁴⁷ Martin Jay. Op.cit. pág 190

freudiana según la cual la civilización se fundamenta en el control constante y necesario de los instintos, y por tanto la libre gratificación de las necesidades instintivas del hombre es incompatible con la sociedad civilizada, es el objetivo de Marcuse en *Eros y civilización*, considerar la posibilidad de alcanzar la felicidad como inherente condición humana, a través de la reerotización del mundo empezando por el propio cuerpo, basando la liberación de los instintos en la posible y actual superación de la situación de escasez y fundando el trabajo en los instintos eróticos, lo anterior permitiría dar forma a una nueva sensibilidad en el individuo basada en la estética, que en el sentido marcusiano engloba la cultura toda. Una civilización estética que permitiera la realización de las pulsiones en un libre encauzamiento creativo.

“Este mundo de lo posible esbozado por Marcuse como superación del “principio de realidad” de Freud sería el mundo de la convergencia entre el trabajo y el juego, la belleza y la libertad, la técnica y el arte, el gozo y la prosperidad. Se trataría de una civilización estética {...} regida por la sensibilidad, la imaginación, la fantasía y el placer...”⁴⁸

En esta civilización estética la referencia acerca del papel que juega el arte es obligada. La liberación de la imaginación y la potenciación de la fantasía son factores que Marcuse considera como elementos determinantes en la ruptura con la realidad cotidiana. **El arte desafía el principio de razón predominante: al representar el orden de la ensibilidad, invoca una lógica prohibida -la lógica de la satisfacción contra la represión-.**⁴⁹

El arte y el trabajo, dos dimensiones fundamentales en la estructura de la civilización estética imaginada por Marcuse, dos contextos básicos en la realización de la esencia del hombre y a través de las cuales, consigue realizar su propia humanización. Por un lado las consideraciones marxistas sobre la crítica del trabajo alienado en la sociedad industrial y la posible transformación del trabajo en praxis libre, son fundamentales en su planteamiento sobre el concepto de trabajo. Dichos factores aparecen constantemente en sus artículos y libros, especulando en la discusión filosófica acerca del lugar y significado del trabajo dentro de la existencia humana, En *“Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo de 1933”* y posteriormente en *“Razón y Revolución”*, hace un análisis del trabajo remitiéndose al concepto de Hegel y sobre todo del joven Marx, para

⁴⁸ Gilda Waldman. “Tiempo y memoria en Marcuse” en *Marcuse y la cultura del 68*. Op.cit pág 68

⁴⁹ José Ma. Castellet. *Lectura de Marcuse*, págs 123-124

proponer a partir de la crítica de la dinámica del trabajo capitalista, su abolición como condición necesaria para que la existencia recupere un trabajo auténtico, trabajo librado de la enajenación, y se convierta otra vez en lo que es por esencia: la libre y plena realización del hombre íntegro en su mundo histórico.

En los anteriores apartados se ha ofrecido una semblanza sobre la obra de Marcuse y su trabajo dentro del Instituto de Investigación Social, esto sólo es el preámbulo al análisis de su tesis central sobre una civilización estética, para lo cual en los próximos capítulos se desarrollaran los presupuestos básicos, en primer lugar retomaremos el concepto de trabajo y las principales referencias teóricas de Marcuse, la evolución en el tratamiento de la función del trabajo en la existencia del individuo y su propia fundamentación.

II. SOBRE EL CONCEPTO DE TRABAJO

2.1 Marx y la noción de trabajo en la crítica de Marcuse.

Gran parte de la obra de Marcuse se ocupa de la reinterpretación de la filosofía humanista de Marx, ya que ésta representa una protesta contra la enajenación del hombre, la pérdida de sí mismo y su progresiva transformación en una cosa, Marx creía en la capacidad del individuo para liberarse de esta opresión y poder realizar sus potencialidades. **“Para Marx el trabajo es el factor que constituye la mediación entre el hombre y la naturaleza, el trabajo es el esfuerzo del hombre para regular su metabolismo con la naturaleza. El trabajo es la expresión de la vida humana y a través del trabajo se modifica la relación del hombre con la naturaleza: de ahí que, mediante el trabajo el hombre se modifique a sí mismo”**⁵⁰ La emancipación espiritual del hombre, requería liberar al individuo de las necesidades económicas y restablecer la capacidad del hombre para relacionarse de otra forma con sus semejantes y con la naturaleza. Esta tesis predomina en general en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, Adorno y Horkheimer exacerbaban de forma pesimista las consecuencias negativas del capitalismo en la conformación de la conciencia del individuo y en la compleja cultura de masas. Para Marcuse el fundamento inicial de esta idea es rescatable, desde el ámbito social y económico hasta el cultural, el trabajo permite al individuo realizarse como hombre y determinar su esencia.

En *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, Marcuse a través de la conjunción de nociones marxistas y freudianas en la fundamentación de su concepto de trabajo, juega un papel determinante en la crítica a las sociedades industriales, dicho concepto proporciona la base material de la propuesta teórica-práctica sobre la posibilidad del cambio en la sociedad a través de la liberación de los instintos, que según Freud, éstos deben ser reprimidos para que cumplan con la tarea necesaria y dolorosa del trabajo (así lo manifiesta en *El Malestar en la Cultura*) recreando filosóficamente la posibilidad de identificar el trabajo con los instintos eróticos.

Se pueden distinguir dos momentos en la reflexión de Marcuse sobre el concepto de trabajo: Una dimensión ontológica que caracteriza el inicio de las especulaciones de Marcuse sobre el concepto, y que se remite a Hegel y a Marx (sobre todo sus escritos de

⁵⁰ Erich Fromm “Marx y su concepto del hombre” pag 28. Col Breviarios FCE, México decimoquinta reimpresión 1998.

juventud), para Marcuse ambos filósofos desarrollan un análisis radical de la esencia del trabajo y su aplicación en las esferas concretas del ser histórico, conciben el trabajo como praxis total. Marcuse señala que Marx, en sus investigaciones acerca de una nueva fundamentación de la economía política, adopta el concepto de trabajo de Hegel con todos sus rasgos esenciales: **“El trabajo es el devenir para-sí del hombre dentro de la alienación o en tanto que hombre alienado”, es el “acto de la auto-elaboración o auto-objetivación del hombre”** (Ed conjunta de Marx-Engels, Vol. 1 sec III,). El papel asignado al trabajo, y el proceso de reificación, así como su abolición es según Marx, la mayor realización de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Marcuse coincide en esta afirmación: **“el trabajo, como lo mostró el mismo Hegel, determina la esencia del hombre y la forma social que esta adopta”**.⁵¹

En *Razón y Revolución*, Marcuse afirma que los *Manuscritos de París* de Marx son el resultado de la discusión y crítica de Hegel, señala que las categorías fundamentales de la teoría marxista nacieron a partir de esta confrontación. Según Marcuse, Marx se apropia y desarrolla las nociones hegelianas de trabajo, propiedad, objetivación, alienación, abolición y superación. El concepto fundamental de la crítica marxista, el **trabajo alienado**, nace de la categoría hegeliana de objetivación. El empleo de esta categoría (alienación) vincula el análisis económico de Marx con una categoría básica de la filosofía hegeliana.⁵² En contraste con Hegel, Marx estudia al hombre y la historia partiendo del hombre real y de las condiciones económicas y sociales bajo las cuales tiene que vivir y no primordialmente de sus ideas, es decir, Marx lleva la teoría de Hegel hasta sus últimas consecuencias, la traslada a la realidad social existente, en el hegelianismo, las categorías de alienación y objetivación, continúan siendo categorías del espíritu, mientras que en Marx desembocan en la negación y la abolición concreta del orden existente y en la instauración de una nueva sociedad.

Marx distingue dos modos de relación del hombre respecto al mundo objetivo a través de su actividad, el trabajo libre y el trabajo enajenado, **“El modo inauténtico de objetivación es el correspondiente al trabajo alienado y a la propiedad privada en el régimen capitalista {...}. El otro modo de objetivación es el de la apropiación sensible y**

⁵¹ Herbert Marcuse. *Razón y Revolución*. pág 257.

⁵² Ibidem. pág 268.

universal del mundo objetivo, de la vida y de la naturaleza humana a través del trabajo libre.”⁵³

Para Marcuse el trabajo es una categoría necesaria en la vida del ser humano, y la describe como **“...la situación “natural” del hombre en el mundo: el acontecer de la realidad humana es trabajo porque el mundo, tal como lo encuentra el hombre ante sí, nunca es suficiente para llenar sus necesidades, así que continuamente necesita “hacer algo” para poder, en definitiva, vivir en este mundo (vestidos, procurarse alimentos, vivienda, herramientas, etc.). Esta carencia o “insuficiencia original” de la situación natural del hombre convierte la necesidad en motor de su hacer. El fin primero y más necesario del hacer es la “satisfacción de necesidades”.**⁵⁴

Esta idea de la necesidad como el motor de la civilización, más tarde reelaborada por Freud, es recuperada por Marcuse, la idea marxista del trabajo como la autoexpresión del hombre, expresión de sus facultades físicas y mentales individuales, recupera el carácter ontológico sobre trabajo **“En este proceso de actividad genuina, el hombre se desarrolla, de la energía humana; se vuelve él mismo, el trabajo no es sólo un medio para lograr un fin –el producto-, sino un fin en sí, la expresión significativa de la energía humana; por eso el trabajo es susceptible de ser gozado”**⁵⁵

De forma sintética las consideraciones sobre el trabajo que permiten desarrollar la perspectiva marcusiana son los siguientes:

- La significación global del trabajo, desde una perspectiva ontológica, no se limita al sentido de una mera actividad determinada, sino una praxis global del hombre. El trabajo es determinante en la existencia humana.
- El trabajo es una categoría específicamente histórica, en tanto que la existencia humana esta determinada por su relación con el tiempo.
- El sentido del trabajo es recrear la existencia del ser, garantizando su existencia en duración y permanencia. Todas las necesidades aisladas se basan, en última

⁵³ .Ibidem. pág 81-82.

⁵⁴ Herbert Marcuse. “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto...”.Op.cit. pág 25

⁵⁵ Erich Fromm. Op cit. pág 52

instancia, en esta originaria y permanente necesidad que la existencia en si misma tiene de autorrealizarse en duración y permanencia-⁵⁶

- Marx sitúa el primer polo del trabajo en el reino de la necesidad. Esta clase de trabajo es en sí imperfecto e inacabado. No es un “fin en sí mismo”, sino que su papel es procurar y garantizar aquello por lo cual y en lo cual la existencia puede desarrollarse en la verdad y en la plenitud de posibilidades que le corresponden como propias. De tal forma el trabajo esta orientado hacia un segundo polo, que es la praxis de la existencia en el Reino de la Libertad. La praxis en el “Reino de la Libertad” es, pues, la verdadera praxis, y a ella se orienta como fin cualquier otro trabajo: es el libre despliegue de la existencia en sus verdaderas posibilidades.⁵⁷ Es en el reino de la libertad donde cesa el trabajar, determinado por la necesidad y por una finalidad externa; se halla por tanto, por su propia naturaleza, más allá de la esfera de la producción material.

Para Marx la historia de la humanidad es la historia del desarrollo creciente del hombre y, al mismo tiempo, de su creciente enajenación, la preocupación central de Marx es la transformación del trabajo sin sentido y enajenado, en un trabajo productivo y libre, esta idea es particularmente la que interesa a Marcuse. A partir del análisis marxista respecto al papel que juega la tecnología en las relaciones evolutivas del hombre con la naturaleza y la tecnología está directamente vinculada con la noción de progreso histórico, se abre un espacio de reflexión sobre el objetivo final de la tecnología, ya que está destinada a liberar al hombre del trabajo, sin embargo, también se relaciona con la teoría de la enajenación.

En este sentido la idea marxista sobre la posibilidad de alcanzar una vida cualitativamente diferente generada por la nueva forma de producción (donde ésta descansa en el aspecto cuantitativo del desarrollo creciente de la tecnología) y esta situación que Marx anuncia con la revolución socialista, lo que permitiría la instauración de nuevas relaciones de producción, en una sociedad donde la producción y la productividad estén organizadas por los hombres en función de sus necesidades y metas instintivas, que es la condición necesaria para la liberación del hombre. Lo que Marx pretende demostrar y en lo que Marcuse esta completamente de acuerdo, es en la idea de un nuevo tipo de hombre, que

⁵⁶ Ibidem. pág 29

⁵⁷ Ibidem. pág 45

se expresa en el concepto de hombre total, el individuo completo y libre que podría dedicarse a las más diversas actividades según sus gustos y aptitudes.

En la sociedad socialista prevista por Marx, el libre desarrollo de las facultades individuales reemplazaría la sujeción del individuo a la división del trabajo. Sin embargo, la enajenación representa el opuesto o el contrario de esta predicción, ya que ésta demostró el hecho fundamental de que el hombre no se realiza a sí mismo en su trabajo, su vida ha llegado a ser un medio de trabajo, y su trabajo y sus productos han asumido una forma independiente de él como individuo.

En la opinión de Marcuse, el complejo análisis elaborado por Marx sobre la alienación del ser por la sociedad, no contempla profundamente una concepción acerca de la conciencia, de la psique humana, por tal motivo recurre a la teoría psicoanalítica, la cual considera al hombre y la actividad consciente o no de su proceder. De acuerdo con Freud, la civilización esta basada en la subyugación permanente de los instintos humanos, Freud al reconocer la oposición entre deseo y razón, y comprender cómo la misma dinámica de la civilización genera esta oposición, ofrece una interpretación mas profunda de la condición humana.

“El conflicto entre sexualidad y la civilización se despliega con el desarrollo de la dominación. Bajo el mando del principio de actuación (principio de realidad), el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos de trabajo enajenado; sólo pueden funcionar como tales instrumentos si renuncian a la libertad sujeto-objeto libidinal que el organismo humano originalmente es y desea ser”.⁵⁸

En *Eros y civilización* y *El Hombre Unidimensional*, Marcuse lleva al límite las consideraciones de Marx y Freud, afirmando que existen las posibilidades de superar la condición de trabajo alienante, gracias a la técnica y a la automatización. Tal condición señala, está provista en la noción de Marx de “abolición del trabajo”, Marcuse utiliza el término “pacificación de la existencia” para designar esta alternativa histórica. Pacificación de la existencia quiere decir, “...**el desarrollo de la lucha del hombre con el hombre y con la naturaleza, bajo condiciones en las que las necesidades, los deseos y las**

⁵⁸ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, pág 61

aspiraciones competitivas no estén ya organizadas por intereses creados de dominación y escasez.” ⁵⁹

En ambos análisis sobre las perspectivas de la sociedad contemporánea, Marcuse encuentra que la sociedad industrial avanzada se está acercando al estado en que el progreso continuo 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, ahora la tecnología estará sujeta al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y de la sociedad. ⁶⁰

Esta coyuntura histórica en las sociedades industriales y el desarrollo de la tecnología permiten actualmente cubrir las necesidades materiales de los individuos, este contexto es para Marcuse el punto de referencia para afirmar que se puede aspirar a la posibilidad de un cambio cualitativo de la sociedad. La actual mecanización y racionalización del trabajo permiten vislumbrar la posibilidad para el libre juego de las facultades mentales, eróticas, creativas y lúdicas.

En este punto, a diferencia de Marx que consideraba que el juego se debía situar fuera del ámbito del trabajo, para Marcuse la dimensión lúdica y estética de la existencia se integran en el trabajo mismo. Marcuse sitúa en esta nueva coyuntura histórica, la imagen del hombre total de Marx, (el hombre libre que puede dedicarse a las más diversas actividades según sus capacidades), gracias a las posibilidades que ha abierto el desarrollo de la tecnología, la realización de la existencia se caracterizaría por el libre juego de todas las facultades humanas, intelectuales, afectivas y estéticas, incluso en el ámbito mismo del trabajo.

Si bien es cierto que el joven Marcuse interpreta la vida como “trabajo” y no como “juego”, y que posteriormente el Marcuse de *Eros y civilización* define el trabajo como juego y considera al juego como el contenido esencial de la vida de los hombres, también lo es que tanto en la primera concepción como en la segunda, el contenido del trabajo determina la existencia del hombre; en el primer caso, el trabajo no es considerado como la mera

⁵⁹ Herbert Marcuse. *El hombre unidimensional*. pág 47

⁶⁰ Ibidem. pág 46

actividad económica de la producción material en función de las necesidades, sino que es concebido como la libre praxis de la vida humana en el reino de la libertad. En el segundo caso, el trabajo que determina la existencia no es ya el trabajo alienado de la producción cuantitativa, regido por el principio de rendimiento, sino un trabajo estética y lúdicamente concebido, que se caracteriza por el libre juego de las potencialidades humanas. Con el fin de circunscribir la noción de trabajo, desglosa provisionalmente las características del juego y las opone a las que definen el trabajo. Es cierto que según la perspectiva ontológica que caracterizaba el análisis marcuseano, “jugar” no significaba más que “cesar de trabajar” o “reponerse para trabajar”. Siendo así que el trabajo es la praxis que engloba la totalidad de la existencia, el juego parece ser un instante efímero en el que uno se recupera del trabajo, en el que se prepara para un trabajo ulterior, otro carácter más del juego que remite inmediatamente al trabajo como fenómeno opuesto. Al juego no le compete -dentro de la totalidad de la realidad humana- ni la duración ni la constancia: el juego se produce esencialmente “de cuando en cuando”, “entre” los ratos de otro Hacer que domina de modo continuo y constante la realidad humana⁶¹

“En sentido estructural, en el todo de la realidad humana, el trabajo es necesario y es, de toda eternidad, “anterior” al juego: es punto de partida, fundamento y principio del juego, en tanto que éste es precisamente un alto en el trabajo y un reponerse para el trabajo.”⁶²

Sin embargo, Eric Volant*, advierte una evolución en el pensamiento de Marcuse, cuando veinte años más tarde en *Eros y Civilización*, plantea el problema de la modificación del trabajo y de su eventual asimilación al libre juego de las facultades humanas, esta transformación es introducida por Marcuse gracias a la “nueva situación” creada por la creciente mecanización del trabajo, en esta coyuntura histórica, el tiempo de trabajo alienado puede reducirse al mínimo.

En este sentido, no se opone al progreso técnico, al contrario lo considera como “la condición previa para todo progreso humanitario, y la condición necesaria para alcanzar la libertad” El comentario de Marcuse se dirige a que hoy día el progreso técnico sólo se concibe en forma cuantitativa, el trabajo social ha contribuido a aumentar la productividad y ésta a su vez aumentar la represión. **“En el contexto de un progreso de orden**

⁶¹ Herbert Marcuse. “Acerca de los fundamentos filosóficos...”. pág 19

⁶² Ibidem. pág 20

*Eric Volant *El hombre: confrontación Marcuse-Moltmann*. Editorial Sal Terrae. España 1978

cuantitativo, el trabajo es el contenido esencial de la existencia humana, y el contenido de este trabajo es la alienación y la cosificación. El trabajo se hace “general”, en el sentido de que el tiempo de trabajo cubre la mayor parte de la existencia, y en el sentido de que ese trabajo no procura al hombre ni expansión ni satisfacción. La vida en su conjunto es “percibida y vivida como trabajo, y el trabajo se convierte en el contenido de la existencia”.⁶³

Marcuse confirma que en la sociedad industrial, la productividad (como mecanismo del éxito) se ha convertido en el valor supremo, la existencia de los hombres ha sido determinada esencialmente por el trabajo y éste ha condicionado la renuncia al placer y a la libertad. El trabajo alienado y cosificado, se convierte en una de las palancas de la civilización y el progreso. Marcuse ante la situación de alienación y cosificación del individuo en la actualidad, decide no sólo apoyarse en el análisis marxista también recurre a la teoría freudiana. En el apartado siguiente consideraremos la teoría freudiana sobre la conformación de la cultura y como la escasez ha sido el motor para ampliar las necesidades del hombre y por tanto mantener la división del trabajo y la alienación como parte de la estructura de la sociedad.

2.2. Freud: cultura y escasez.

En palabras de Marcuse, y retomando a Freud, la historia del hombre es la historia de su represión, la cultura restringe no sólo su existencia social, sino también biológica, no sólo condiciona su comportamiento, sino marca su estructura instintiva. La civilización empieza cuando el objetivo primario, -o sea la satisfacción integral de las necesidades es efectivamente abandonado-. Según Freud, debido a condiciones históricas naturales de escasez, el hombre está obligado a luchar por su existencia. Tiene que apartarse del placer y la satisfacción para entregarse al trabajo. Freud sostiene que la rivalidad por los recursos aparentemente desde su perspectiva escasos, ejerce una presión rigurosa sobre los individuos, situación que contempla en su teoría edípica: **“...Los hijos, al triunfar sobre el padre, habían descubierto que una asociación puede ser mas poderosa que el individuo aislado. La fase totémica de la cultura se basa en las restricciones que los hermanos hubieron de imponerse mutuamente para consolidar este nuevo sistema.**

⁶³ Eric Volant. Op cit. pág 38.

Los preceptos de tabú constituyeron así el primer “Derecho”, la primera ley. La vida de los hombres en común adquirió, pues, doble fundamento: por un lado, la obligación del trabajo impuesto por las necesidades exteriores; por el otro, el poderío del amor, que impedía al hombre prescindir de su objeto sexual, la mujer, y a ésta, de esa parte separada de sus seno que es el hijo. De tal manera, Eros y Ananke se convirtieron en los padres de la cultura humana...”⁶⁴

Para sobrevivir, la sociedad exige que los individuos repriman sistemáticamente las tendencias “asociales” del principio del placer (Eros en general); los instintos actúan, bajo el principio de realidad, que exige una modificación represiva de éstos, lleva al cuerpo a convertirse en un instrumento de trabajo penoso, y de sexualidad genital. Este proceso de represión de los instintos, se cumple tanto en el desarrollo de la especie como del individuo, (filogenéticamente y ontogenéticamente), y además debe ser retomado sin cesar por la civilización. **“La sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones”⁶⁵** En el proceso de la cultura, los instintos son obligados a desplazar las condiciones de su satisfacción, según Freud esta continúa represión impuesta en la lucha por la existencia, obedece a una situación de índole económica, la escasez de los medios de subsistencia obliga a la sociedad a limitar el número de sus miembros y a volcar sus energías de la actividad sexual hacia el trabajo. Para Freud *la civilización es antes que nada progreso en el trabajo*”, esto es, trabajo para el procuramiento e intensificación de las necesidades de la vida. Normalmente este trabajo no produce satisfacción en sí mismo; para Freud es carente de placer, doloroso. ⁶⁶

Marcuse señala que la contención instintiva responde a la relación “infelicidad y trabajo”, para Freud la felicidad debe ser subordinada a la disciplina del trabajo como una ocupación de tiempo completo, el trabajo básico en la civilización es esfuerzo, esta dinámica recurrente actúa movida por la perpetua situación de escasez, para Freud representa una verdad transhistórica, Freud la considera realidad permanente de la condición humana. **“De acuerdo con Freud, la modificación represiva de los instintos bajo el principio de**

⁶⁴ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, pag 46

⁶⁵ Ibidem. pag 39

⁶⁶ Herbert Marcuse. *Eros y civilización*. pág 94

la realidad es reforzada y sostenida por la eterna, primordial lucha por la existencia [...] persistente hasta la actualidad. La escasez (Lebesnot, Ananke) le enseña al hombre que no puede gratificar libremente sus impulsos instintivos, que no se puede vivir bajo el principio de placer”.⁶⁷

Para Freud esta concepción nace con la civilización misma, y ha proporcionado la más efectiva racionalización para la represión. La dinámica mental de la que habla Freud se refiere a la reproducción de la represión del individuo reprimido que a la vez su propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones. Este es el principio de realidad freudiano al que Marcuse se opone como un principio inevitable.

“Detrás del principio de realidad yace el hecho fundamental de la ananke o escasez, que significa que la lucha por la existencia se desarrolló en un mundo demasiado pobre para la satisfacción de las necesidades humanas sin una constante restricción, renuncia o retardo. En otras palabras que, {...} la satisfacción necesita siempre de trabajo, arreglos y tareas más o menos penosos encaminados a procurar los medios para satisfacer esas necesidades. Por la duración del trabajo, que ocupa prácticamente la existencia entera del individuo maduro, el placer es “suspendido” y el dolor prevalece. Y puesto que los impulsos instintivos básicos luchan porque prevalezca el placer y no haya dolor, el principio de placer es incompatible con la realidad, y los instintos tienen que sobrellevar una regimentación represiva”⁶⁸

Mientras que para Freud la escasez tiene un carácter histórico natural, y constituye el fundamento de la estructura instintiva permanente en el hombre, para Marcuse, dicho argumento es falaz en tanto que se aplica al hecho bruto de la escasez cuando en realidad es consecuencia de una organización específica de la escasez, y de una actitud existencial específica, reforzada por esta organización. La escasez prevaleciente ha sido organizada por la civilización [...] de tal modo que no ha sido distribuida colectivamente de acuerdo con las necesidades individuales.⁶⁹

Marcuse señala que al considerar la escasez y la lucha por la existencia como constantes vitales, Freud rehúsa admitir la liberación de los instintos bajo el principio de placer. Marcuse considera que esta contiene en sí misma la “clave” que puede transformar la

⁶⁷ Ibidem. pág 32

⁶⁸ Ibidem. pág 50-51

⁶⁹ Ibidem. pág 51

situación de represión de los instintos. La solución consiste en una profundización de esta misma teoría, según la cual resulta que, siendo histórica en el fondo, la represión puede ser suprimida si se modifican las condiciones históricas mismas de la civilización.

La represión para Marcuse es el producto de una organización histórica específica de la existencia humana, Freud asegura que toda la civilización ha sido una dominación organizada, según Marcuse en esta afirmación, se confunde lo histórico con lo natural, ya que considera lo que es tan sólo un proceso histórico, como un proceso biológico universal. La visión freudiana al considerar la represión de la vida pulsional (la reorientación de la libido desde la gratificación hacia la mera supervivencia por medio del trabajo necesariamente doloroso) como un proceso constante y recurrente, fundamenta una forma histórica de la civilización a partir de lo cual lo histórico se convierte en biológico y una vicisitud contingente en una necesidad natural. Por el contrario Marcuse concluye que la subyugación de los instintos por los controles represivos es impuesta no por la naturaleza, sino por el hombre, insiste en que el pretexto de la escasez, así como la forma de organización del trabajo ha sido impuesta sobre los individuos, en su opinión, primero por medio de la violencia, subsecuentemente por una utilización del poder más racional. Esta racionalización permaneció como la razón de la dominación, y la conquista gradual de la escasez es un proceso inextricablemente unido con el interés de la dominación a la vez que conformado por él.

Por tal motivo, Marcuse intenta buscar **“la valorización del contenido histórico-social” de la concepción freudiana y su hipótesis central de los instintos, debemos “extraer” de las vicisitudes históricas de los instintos la posibilidad de su desarrollo no-represivo. Tal forma de aproximación implica una crítica del principio de la realidad establecido en nombre del principio de placer – {...} las dos dimensiones de la existencia humana”**.⁷⁰

Freud sostiene que el conflicto entre estos dos principios es inevitable, Marcuse duda sobre la inevitabilidad en la elaboración de la teoría freudiana. Este conflicto, dentro de la forma que asume la civilización, como ya se mencionó, es provocado y perpetuado por la prevalencia de *Ananke* (situación histórica para Freud). Marcuse señala que la escasez proviene en realidad de la organización y distribución de los bienes por parte de los grupos sociales dominantes. Y precisamente porque Freud afirma que toda la civilización ha sido

⁷⁰ Ibidem. pág 87

dominación organizada, el desarrollo histórico asume para él la dignidad y la necesidad de un desarrollo biológico universal.

Para Marcuse este carácter "ahistórico" en los conceptos freudianos contiene así los elementos de su opuesto: su sustancia histórica debe ser recapturada. Es la nueva situación histórica lo que permite pensar en la posibilidad de una civilización no-represiva; el desarrollo de esta idea se encuentra justificada, en la discusión de dos aspectos de la teoría freudiana: el primero, la misma concepción teórica de Freud parece refutar su consistente negación de la posibilidad histórica de una civilización represiva, y segundo, los mismos logros de la civilización represiva parecen crear las precondiciones necesarias para la abolición gradual de la represión.

Así en términos freudianos, Marcuse se pregunta si: ¿es irreconciliable el conflicto entre el principio del placer y el principio de realidad hasta el grado que se necesita la transformación represiva de la estructura instintiva del hombre; o la disolución de este conflicto permite suponer la existencia de un concepto de civilización no-represiva, basada en una experiencia del ser fundamentalmente diferente, una relación entre el hombre y naturaleza fundamentalmente diferentes y unas relaciones existenciales fundamentalmente diferentes?.

Para responder a estas cuestiones, Marcuse decide acentuar el momento dinámico de la problemática freudiana, derivar de las teorías, nociones y proposiciones de Freud, los procesos históricos que aparecen como procesos naturales biológicos; dando a esta diferenciación un soporte marxista, con el fin de encontrar una alternativa a la irreversibilidad de la tesis de la civilización como represión. Al mismo tiempo Marcuse asume desde una reflexión ontológica, las apreciaciones de Marx sobre la importancia que la categoría del trabajo tiene en la existencia del individuo, básicamente el concepto de abolición del trabajo alienado y de la propiedad privada conducen a la idea de la emancipación total de los sentidos y de todas las cualidades humanas, concepción que Marcuse considera trascendental, ya que los sentidos emancipados generarían nuevas relaciones entre hombre y hombre, entre el hombre y las cosas, entre el hombre y la naturaleza, convirtiéndose en fuentes de una nueva racionalidad liberada de la explotación, haciendo frente a la racionalidad instrumental del capitalismo.

La pretensión de Marcuse es hacer de esta concepción un argumento más sólido, como se ha mencionado reiteradamente contempla en su análisis la teoría sobre el proceso

civilizatorio formulada por Freud: **la historia del hombre es la historia de su represión, y por tanto la civilización empieza con la inhibición metódica de los instintos humanos**, esta dinámica cultural surge por consecuencia de la **Ananke** o escasez, condición histórica natural que Freud considera permanente e inmutable y de la que se deriva la primordial lucha por la existencia. De esta forma el trabajo se convierte en un trabajo necesario y socialmente útil, a la vez que doloroso y carente de placer. Marcuse cuestiona este principio de Freud, al convertir las contingencias históricas en necesidades biológicas. Para Marcuse invalidada la excusa de la escasez, ésta 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 aún prevaleciente, ya no se debe principalmente a la pobreza de los recursos humanos y naturales, sino a la manera en que éstos están distribuidos y utilizados.

El desarrollo de las fuerzas productivas ha alcanzado un nivel muy elevado, donde los logros de la ciencia y la tecnología actúan en favor de la disposición de un entorno natural y social en el que el hombre pudiera satisfacer de un modo general las necesidades vitales. La mecanización y racionalización del trabajo tienden a reducir la cantidad de energía instintiva canalizada dentro del proceso de trabajo con esfuerzo (trabajo enajenado) liberando así la energía necesaria para el logro de los objetivos y dejándola disponible para el libre juego de las facultades individuales.⁷¹

El marxismo explica el proceso de autoconstitución de la especie humana en la historia natural como un proceso de autoproducción a través del trabajo, sin embargo no ofrece una reconstrucción de la forma en que se estructuran los diversos procesos de autoformación, por tal motivo, Marcuse recurre a la interpretación de Freud, quien a su parecer capta las dimensiones afectivas que faltaban en el análisis marxista. El pensamiento de Freud complementa al marxismo, visto éste como una teoría de una liberación puramente política y económica. Para Marcuse, la transformación de la sociedad existente en una sociedad libre, debe penetrar en una dimensión de la existencia humana apenas considerada en la teoría marxista: la psíquica. Este fundamento es esencial para convertir el progreso técnico cuantitativo en formas de vida cualitativamente diferentes.

Por un lado, la concepción marxista descubre el terreno material, histórico, en el que puede producirse la reconciliación entre la libertad humana y la necesidad natural, entre libertad

⁷¹ Ibidem. pág 105

subjetiva y la objetiva; por otro lado, para Marx, esta unión presupone liberación: una praxis revolucionaria destinada a abolir las instituciones capitalistas y reemplazarlas con instituciones y relaciones socialistas. Marcuse conecta la idea de emancipación de los sentidos de Marx con la teoría freudiana de la emancipación de la conciencia, abarcando así la totalidad de la existencia humana.

2.3. El trabajo como experiencia lúdica.

Como se menciona anteriormente, Marcuse proyecta en su análisis sobre el papel del trabajo y la significación que éste ha tenido en el desarrollo de la existencia humana, tanto la visión freudiana, como la concepción marxista; donde la primera se refiere al contexto sobre la estructura de la conciencia: **“...el ello exigía previamente la gratificación inmediata, el yo, la instancia en la que opera el principio de realidad, reprimía las exigencias del ello y desviaba la energía libidinal desde la gratificación sexual hacia la realización del trabajo necesario simplemente para sobrevivir...”**⁷² Para Marcuse esta desviación de la energía desde el placer hacia el trabajo, aunque exigida por las condiciones históricas de la existencia humana es, no obstante, represiva. En vez del placer que la vida parecía prometer al ello, la naturaleza ha establecido que el trabajo debía constituir la esencia de la condición humana; por otra parte, la teoría marxista ofrece a Marcuse los aspectos relativos al trabajo como el fundamento de la existencia humana, sin embargo, Marcuse intenta ir más allá de la posición de Marx sobre la separación entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad.

Para Marx, el reino de la libertad no se puede pensar ni puede existir sino con relación al reino de la necesidad, para Marcuse esta concepción implica y así lo señala en *El final de la utopía*, que el reino de la libertad está dentro del marco del reino de la necesidad. **“Eso significa, como dice Marx, que todo lo que en este reino puede ocurrir es que el trabajo se racionalice todo lo posible, se reduzca todo lo posible, pero sin dejar de ser trabajo en el reino de la necesidad, aplicado al reino de la necesidad, y, por lo tanto, trabajo no libre”**.⁷³ La separación establecida por Marx entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, continuaría bajo el socialismo a tal punto que la “libertad

⁷² George Friedman. Op.cit. pág 184

⁷³ Herbert Marcuse. *El final de la utopía*. pág 8

humana” prevalecería sólo fuera de toda la esfera del trabajo socialmente necesario.⁷⁴ La enajenación del trabajo disminuiría con la progresiva reducción del día laborable, pero éste seguiría implicando sujeción racional, pero no libre.

Para Marcuse **“el desarrollo de las fuerzas productivas más allá de su organización capitalista sugiere la posibilidad de la libertad dentro del reino de la necesidad. La reducción cuantitativa del trabajo necesario podría transformarse en cualidad (libertad), no en proporción a la reducción del día de trabajo, sino más bien a su transformación”**.⁷⁵ En este sentido, una de las posibilidades de la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no libre, consiste en hallar el reino de la libertad en el reino de la necesidad, en el trabajo y no más allá del trabajo.

Para llegar a esta afirmación hay una evolución en la concepción marcusiana sobre la significación del trabajo, primero el joven Marcuse, se inclinaba por una noción ontológica de trabajo, el trabajo como una categoría existencial en la que intervienen el libre juego de todas las virtualidades humanas. Mas tarde, al poner en conexión las concepciones más radicales de la obra del joven Marx en relación con los elementos de la teoría de los instintos de Freud, en el contexto histórico actual, sugiere la posibilidad de la conversión del trabajo en juego. En esta concepción, todavía es el trabajo lo que domina la existencia, pero se trata del trabajo como una praxis libre, más radical y más expresivamente lúdica.

Señala que la situación de bienestar material e intelectual supondría en términos de la psicología de la civilización de Freud que **“...la gratificación, sin dolor de las necesidades, y la dominación ya no impediría sistemáticamente tal gratificación. En este caso, la cantidad de energía instintiva dirigida todavía hacia el trabajo necesario (a su vez completamente mecanizado y racionalizado) sería tan pequeña que se derrumbaría la represión {...}. Consecuentemente, la relación antagonista entre el principio del placer y principio de realidad sería alterada en beneficio del primero”**.⁷⁶

Dentro de esta lógica freudiana, Marcuse afirma que al ya no estar dedicado el cuerpo como un instrumento de trabajo de tiempo completo, el individuo experimentaría una resexualización del cuerpo, es decir, la libido al ya no ser contenida reactivaría las zonas erógenas, dejando atrás la sola utilización genital y empleando el cuerpo como un

⁷⁴ Herbert Marcuse. *Un ensayo sobre la liberación*. pág 28

⁷⁵ Idem. pág 28

⁷⁶ Herbert Marcuse. *Eros y civilización* págs 164-165

instrumento de placer.⁷⁷ Para Marcuse este proceso impulsa, y esta sería la principal idea, una transformación de la libido, de la sexualidad constreñida bajo la supremacía genital a la erotización de toda la personalidad. **“Esta transformación de la libido sería el resultado de una transformación social que permitiera el libre juego de las necesidades y facultades individuales”.**⁷⁸

En la interpretación de Marcuse si las condiciones sociales cambiaran, podría generarse una base instintiva distinta, es decir, la transformación del trabajo en juego, ya que dentro del proceso de trabajo, Marcuse pretende una reactivación del erotismo polimorfo, éste surgiría como consecuencia de la conquista de la escasez y la enajenación **“...En términos de Freud, mientras menos son obstaculizados y dirigidos por los intereses de la dominación los esfuerzos por obtener satisfacción más libremente puede apoyarse en sí misma la libido para la satisfacción de las grandes necesidades vitales”.**⁷⁹

Sobre esta base instintiva podría operarse la transformación del trabajo en juego y la instauración de relaciones de trabajo en la sociedad. La transformación de la libido en la sociedad industrial avanzada, está fuera del análisis científico-económico de Marx, sin embargo, como menciona Marcuse en *El final de la utopía*, Marx y Engels reconocieron a Fourier como el primero y también el único en poner de manifiesto la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no-libre. Al hablar de la posibilidad de una sociedad en la cual el trabajo fuera juego, Fourier contempla que el trabajo socialmente necesario pudiera organizarse en armonía con las necesidades y las inclinaciones instintivas de los hombres. La transformación del trabajo en placer es la idea central de la utopía social de Fourier, quien soñó en la realización de una industria “societaria y atrayente” mediante la formación de comunidades obreras, en ellas se asociarían trabajadores felices y libres, viviendo y trabajando conjuntamente en oficios según sus gustos y atracciones. Fourier cree en la existencia posible de un “trabajo atrayente” a través de la presencia en el hombre de una “atracción apasionada”. Una industria organizada en función del libre juego de las pasiones humanas, que puede transformar los trabajos en placeres **“... Fourier insiste en que esta transformación requiere un cambio completo en las instituciones sociales: distribución del producto social de acuerdo con las necesidades, asignación de**

⁷⁷ Ibidem. pág 209

⁷⁸ Idem. pág 209

⁷⁹ Ibidem. pág 222

funciones de acuerdo con las facultades e inclinaciones individuales (...). Pero la posibilidad del “trabajo atractivo” (*travail attrayant*) se deriva sobre todo de la liberación de las fuerzas libidinales. Fourier asume la existencia de una *attraction industrielle* que hace la cooperación placentera. Esta está basada en la *attraction passionée* en la naturaleza del hombre, que persiste a pesar de la oposición de la razón, del deber, del prejuicio. La *attraction passionée* tiende hacia tres objetivos principales: la creación del “lujo, o el placer de los cinco sentidos”; la formación de grupos libidinales (de amistad y amor); y el establecimiento de un orden armónico; organizando estos grupos para el trabajo de acuerdo con el desarrollo de las “pasiones individuales” (el “juego externo e interno de las facultades”).⁸⁰

La concepción de Fourier anuncia ya el advenimiento de un trabajo lúdico que responde a la estructura instintual del hombre, a su manera, señala Marcuse, Fourier preconiza la sublimación no-represiva de los instintos, en favor de un trabajo libremente aprobado. Marcuse traslada la utopía fourierista de una sociedad libre, en la que los individuos mediante un trabajo atrayente contribuyen al bienestar de todos, en el marco de una sociedad industrial, donde la relación del hombre con la naturaleza sugiere una transformación, en la que la estructura de la necesidad (el reino de la necesidad), “...se convierte simplemente en un reino distinto cuando con los medios de la consumada técnica es posible suprimir el trabajo alienado (...). En estas condiciones resulta efectivamente cambiado el reino mismo de la necesidad, y así acaso podamos contemplar como capaces de desarrollarse en el reino del trabajo mismo aquellas cualidades de la libre existencia humana que Marx y Engels se vieron obligados a remitir al reino situado más allá del trabajo”.⁸¹

Marcuse establece que la reorganización del trabajo social en la sociedad industrial, implicaría liberar el tiempo y la energía necesarios para el libre juego de las facultades humanas fuera del campo del trabajo enajenado, al mismo tiempo que el hombre podría crear nuevas relaciones para con su trabajo, podría imaginarlo y pensarlo, podría dedicarse a desarrollar así su libre creatividad. La idea de Marcuse de la “la vida será juego más bien que trabajo” no implica que el hombre ya no trabajará, pues Marcuse afirma ciertamente que “...el trabajo como tal no se puede suprimir. Afirmar esto sería negar lo que Marx

⁸⁰ F. Armond y R. Maublanc, Fourier: Textos Chosis, París, Editions Sociales Internationales, 1937, III, 154 en *Eros y Civilización* pág 224-225

⁸¹ Herbert Marcuse. *El final de la utopía*. pág 25

ha llamado intercambio entre el hombre y la naturaleza. Es inevitable un control, un dominio, una transformación de la naturaleza, algún modo de transformación de la existencia por el trabajo”.⁸² El trabajo como tal no puede ser abolido, por tanto, el cambio cualitativo se daría a través de establecer una distinta relación con el trabajo, una concepción del trabajo vivo, creador, acorde con la estructura instintual del hombre.

En esta concepción, la dimensión ludens del hombre actúa como principio de la civilización, implica no la transformación del trabajo, sino su completa subordinación a las potencialidades creativas del hombre. En este sentido el juego está sometido al principio del placer y la armonía con lo otro, el trabajo lúdico se desarrollará sobre el libre encauzamiento de los instintos humanos. Para Marcuse el juego es un modo de ser en el mundo, un modo de obrar, de pensar, de vivir y de existir, una actitud global con respecto a la existencia. **“En este sentido, el juego no es una actividad periférica y secundaria de la existencia, sino un fenómeno cotidiano que penetra todas las dimensiones de la vida social e individual.”**⁸³

De acuerdo con lo anterior, la categoría de juego en Marcuse niega el orden de represión, al tiempo que crea un orden nuevo que es el de la satisfacción. **“El juego tiene su apoyo en una racionalidad cualitativamente diferente de la que reina en la sociedad del rendimiento competitivo y de la productividad. Esta nueva racionalidad es la propia de una razón reconciliada con los sentidos, de Logos con Eros, de lo ético con lo estético”**⁸⁴

Esta aseveración nos introduce a la mas valiosa aportación de la critica cultural marcusiana, la proyección de la “dimensión estético-erótica” en el interior del trabajo y la existencia entera, la posibilidad de un mundo en el que el proceso productivo no está en contradicción con las demandas del principio de placer. En este sentido, las necesidades estéticas derivadas de la conciencia del individuo, se encuentran estrechamente relacionadas con este principio, y tienen su propio contenido social: son los requerimientos del organismo humano, mente y cuerpo, que solicitan una dimensión de satisfacción que

⁸² Ibidem. pág 28

⁸³ Eric Volant. Op.cit. pág

⁸⁴ Ibidem. pág 358

sólo puede crearse en la lucha contra aquéllas instituciones que, por su mismo fundamento, niegan y violan estos requerimientos.⁸⁵

Contemplada la dimensión estética no sólo en el ámbito laboral sino en la existencia entera del individuo, la diferencia cualitativa que encarnaría una sociedad libre, sería la convergencia de la técnica y el arte, del trabajo y el juego, lo que contribuiría a la creación de un nuevo entorno en el cual los hombres desarrollarían una nueva sensibilidad que les permitiera dar libre curso a su imaginación, a su espontaneidad, a sus cualidades lúdicas y creativas. A través de la introducción de la dimensión estética, Marcuse trata de resolver la tensión entre la necesidad de abolir el trabajo y reconocer su necesidad en la existencia humana.

De esta manera Marcuse cree posible que el reino de la libertad podría manifestarse en el proceso del trabajo mismo a través de la introducción de la dimensión “estético-erótica” en el interior de dicho proceso y por tanto de la existencia entera. Lo que Marcuse anuncia es el surgimiento de una civilización no-represiva orientada hacia una existencia lúdica y pacífica, en la que se establezca una relación con lo otro plenamente identificada con el placer. Según Marcuse, si la jornada de trabajo enajenado y la energía que se requiere son reducidas al mínimo, lo que considera históricamente posible debido al progreso tecnológico, es factible concebir la idea de un trabajo que ya no sea necesariamente irreconciliable con el principio de placer; es decir, la energía erótica desligada del principio de rendimiento, produciría una reactivación de todas las zonas erógenas del cuerpo, sensualizando a éste y extendiéndose hasta el ámbito de las relaciones laborales, convirtiendo el proceso de producción en proceso de creación; un trabajo libidinal, vivo y creador en consonancia con la estructura instintual del hombre que active todas las zonas del cuerpo y les proporcione placer. Dentro del proceso productivo, el desarrollo de una nueva sensibilidad, se expresará en la afirmación de los instintos de vida sobre la agresividad y la culpa. **“Los instintos de vida encontrarán expresión racional (sublimación) en el planeamiento de la distribución del tiempo de trabajo socialmente necesario dentro y entre las varias ramas de la producción {...}.La conciencia liberada promovería el desarrollo de una ciencia y una tecnología libres para descubrir las potencialidades de las cosas y de los hombres en la protección y**

⁸⁵ Herbert Marcuse. *Un Ensayo sobre la liberación*. pág 34

el goce de la vida, jugando con las potencialidades de forma y materia para el alcance de esta meta”.⁸⁶

El trabajo concebido como un proceso de auto-creación, se encontrará imbuido en esta “nueva” o diferente dimensión de la praxis-humana. La posibilidad de la felicidad humana y su convergencia con la libertad, aún dentro del proceso de trabajo, queda abierta en el marco de un concepto de cultura, ya no articulado sobre la base de la represión, sino fundado en la estética como la forma posible de una sociedad libre, como la posibilidad de un mundo en el que el proceso productivo no este en contradicción con las demandas del principio del placer.

La estética como categoría existencial se integra en lo que Marcuse denomina “ **la tecnología de la pacificación,**” es decir, **la técnica sea en sí misma el instrumento de pacificación. La diferencia que encarnaría una sociedad libre sugiere “una convergencia de técnica y arte y una convergencia de trabajo y juego.”**⁸⁷ En este sentido, Marcuse establece que la ciencia y la tecnología cambiarán su dirección y metas actuales, reconstruidas conforme a la nueva sensibilidad de los instintos vitales, convirtiéndose en vehículos de libertad. **Entonces se podrá hablar de una tecnología de la liberación, producto de una imaginación científica libre para proyectar y diseñar las formas de un universo humano sin explotación ni agobio.**⁸⁸

La nueva sensibilidad de la que habla Marcuse se convertirá en praxis, donde la lucha, visualiza una sociedad estará encaminada 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, lo lúdico, lo sereno y lo bello lleguen a ser formas de existencia y, por tanto, la Forma de la sociedad misma**”

⁸⁹

El requisito esencial y básico para que la estética se erija como la **Forma** posible de una sociedad libre, es el que sean cubiertos los recursos intelectuales y materiales sobre la escasez, eliminando así las causas que han hecho de la historia de la humanidad una

⁸⁶ Herbert Marcuse. *Un ensayo sobre la liberación*. págs. 30-31

⁸⁷ Marcuse. *El final de la utopía*. pág 17

⁸⁸ Marcuse. *Un ensayo sobre la liberación*. pág 27

⁸⁹ *Ibidem*. pág 32

historia de dominación. Lo primero se logra gracias a la creciente tecnologización, lo segundo esta en estrecha relación con lo primero, y también a lo referido por Marcuse, como el carácter histórico de las necesidades vitales y su dimensión biológica; es decir a la superación de la concepción freudiana de la cultura como represión y a la función de la dimensión estética en el desarrollo de la cultura en la sociedad.⁹⁰

A continuación veremos el debate en torno al surgimiento de la estética como una disciplina filosófica y cómo Marcuse la denomina una categoría existencial en lo que constituye su propuesta de una civilización estética.

⁹⁰ Ver Marcuse en *Un ensayo sobre la liberación* pág 32 y *Contrarrevolución y revuelta* pág 109

III DIMENSIÓN ESTÉTICA

3.1. Kant y la estética como categoría

Marcuse entiende el adjetivo de lo estético en una doble connotación,⁹¹ de lo que “procede de los sentidos” y de lo que “procede del arte”. La estética guiará la existencia del individuo, de forma subjetiva al desarrollar una nueva sensibilidad que les permita dar curso a su imaginación y objetivamente esta nueva sensibilidad coadyuvará en la creación de un nuevo entorno en el que la técnica tome sus rasgos del arte, el trabajo será un proceso productivo-creativo que se desarrollará en un medio ambiente de libertad, **“la técnica, asumiendo las características del arte, traducirá la sensibilidad subjetiva en forma objetiva en la realidad”**⁹²

Marcuse encuentra que la forma estética simboliza la armonía reprimida de la sensualidad y la razón, la eterna protesta contra la organización de la vida por la lógica de la dominación, en este dominio de la razón teórica y práctica, la existencia y desarrollo de la forma estética ha sido relegada. La noción de estética, que prevalece en la sociedad industrial moderna, es el resultado de una “represión cultural”, de los contenidos y verdades que se oponen al principio de actuación.⁹³ Marcuse cree que es posible responder teóricamente a esta represión liberando el sentido original y la función de la estética. En primer instancia, se remite a la historia filosófica de lo “estético” el significado de la estética y su relación entre el placer, la sensualidad, la belleza, la verdad, el arte y la libertad. El término de lo estético para Marcuse implica el desarrollo pleno de los sentidos, la completa reconciliación entre realidad y libertad, el desempeño equilibrado de las facultades “inferiores” y “superiores” del hombre: la sensualidad y el intelecto, el placer y la razón.

Este planteamiento obliga a recuperar una vieja discusión, por lo menos en sus líneas generales sobre el concepto de la estética, y es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, época en la que la estética surgía como la disciplina filosófica claramente marcada por las condiciones sociales de su época, y principalmente por la Ilustración, gira en torno a las dos guías que reconoce el hombre ilustrado: la razón y la experiencia. En este sentido, **“...la Estética participa también de la utopía ilustrada de una praxis, en la cual la Razón,**

⁹¹ Ver Marcuse. *Un Ensayo sobre la liberación*, pág 30-31.

⁹² Ibidem. pag 31

⁹³ Marcuse. *Eros y civilización*. pág 182.

centrada en sus objetivos prácticos, procura alcanzar la perfecta felicidad humana y el bien común indestructible, eliminar los conflictos en aras de la armonía...”⁹⁴

La estética surge como la teoría de la belleza y del arte y su consumación como disciplina filosófica no sólo se remite a su autonomía e independencia, sino también al sometimiento de ésta a la “crítica”, en términos kantianos a encontrar el a priori que la justifique. Fundar a la estética de un modo “trascendental”, es el objetivo que Kant reconoce en el principio o condición a priori que hace posible la estética, fijando las fronteras respecto a otras conductas humanas a partir de nuestro mundo interior. Kant parte del punto de vista de una “estética de la recepción”, donde lo fundamental es la reflexión sobre la forma del objeto estético, según el libre juego de las facultades psíquicas, imaginación y entendimiento. Marcuse subraya que en la filosofía de Kant, la tercera crítica “*La crítica de la facultad de juzgar*”, constituye el puente entre la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la Razón Práctica*, realizando una labor de mediación entre la facultad de conocer o entendimiento y la razón práctica. Es en la facultad de desear, la que esta orientada a la noción de libertad, brevemente menciona el sentido y su significado:

1. En la Primera Crítica, la libertad del sujeto sólo esta presente en la síntesis epistemológica de los datos sensoriales; es el poder del a priori, en virtud del cual el sujeto trascendental constituye el mundo objetivo de la experiencia, el conocimiento teórico.
2. En la Segunda Crítica, se llega al dominio de la praxis con la estipulación de la autonomía de la persona moral; su capacidad de originar una causalidad sin romper la causalidad universal que rige a la naturaleza: la necesidad. El precio es la sujeción de la sensibilidad al imperativo categórico de la razón.
3. En la Tercera Crítica, el hombre y la naturaleza se reúnen en la dimensión estética, se reduce la rígida “otredad” de la naturaleza y la belleza aparece como “símbolo de la moralidad”. La unión de los dominios de la libertad y la necesidad esta concebida aquí, no como sumisión de la naturaleza, no como su doblegamiento a los propósitos del hombre, sino atribuyendo a la naturaleza una motivación ideal “propia: una intención sin un propósito.”⁹⁵

⁹⁴ Simón Marchán Fiz. *La estética en la cultura moderna*. Ed Alianza Forma. pág 16

⁹⁵ Marcuse. *Contrarrevolución y revuelta*. págs 85-86

Menciona Kant en su *Crítica de la Facultad de Juzgar* que **“Los conceptos de la naturaleza que contienen el fundamento para todo conocimiento teórico reposaban sobre la legislación del entendimiento. El concepto de libertad, que contenía el fundamento de todos los preceptos prácticos a priori incondicionados sensiblemente, reposaba sobre la legislación de la razón. Ambas facultades, pues, además de poder ser aplicadas según la forma lógica a principios, cualquiera sea su origen, tienen cada una su propia legislación con arreglo al contenido, por sobre la cual no hay otra (a priori) y que justifica por ello la división de la filosofía en teórica y práctica.**

Sólo que en la familia de las facultades superiores del conocimiento hay todavía un miembro intermedio entre el entendimiento y la razón. Es ésta la *facultad de juzgar*...”⁹⁶

En la filosofía de Kant, la dimensión estética ocupa la posición central entre la sensualidad y la moral, considerados como los dos polos de la existencia humana. ...el antagonismo básico entre el sujeto y el objeto se refleja en la dicotomía entre las facultades mentales: la sensualidad y el intelecto (la comprensión), el deseo y el conocimiento; la razón teórica y la práctica. La razón práctica constituye la libertad bajo reglas morales dadas por el hombre mismo para alcanzar fines (morales); la razón teórica la constituye la naturaleza bajo las leyes de la causalidad.⁹⁷

La facultad de juzgar se sitúa entre la facultad de conocer y la facultad de desear. Combinado con la sensación de placer, el juicio es estético y su campo de aplicación es el arte. En la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, la dimensión estética y el correspondiente sentimiento de placer aparece -señala Marcuse- no sólo como una tercera dimensión y facultad de la mente, sino como su centro; como el medio a través del cual la naturaleza llega a ser susceptible a la libertad, la necesidad a la autonomía.⁹⁸

Para Kant el juicio estético no afecta la representación sensible del objeto, sino a la del sujeto y del sentimiento, es decir, apela a la sensibilidad, al gusto, en virtud de que no se refiere a lo que el objeto debe ser con miras a alcanzar un conocimiento del mismo con validez lógica sino una representación sensible del sujeto **“...en el juicio estético “reflexionante” el estético por antonomasia, nos despreocupamos de la impresión**

⁹⁶ Emmanuel Kant. *“Crítica de la facultad de juzgar”* pág 88 parágrafo III

⁹⁷ Marcuse. *Eros y civilización*. pág 182-183

⁹⁸ Ibidem. pág 184

inmediata de los sentidos y reflexionamos sobre la forma, según una peculiar colaboración de la imaginación y el entendimiento que da entrada al libre juego de las facultades, considerado el distintivo inconfundible del comportamiento estético”⁹⁹ La cualidad estética a partir del efecto que producen los objetos sobre quien los contempla, es lo que determina la subjetividad del juicio estético, el sentimiento de placer que emana de la concordancia del juego de la imaginación y el entendimiento.

Para Kant la experiencia básica en esta dimensión es sensual antes que conceptual, y es justamente gracias a su relación intrínseca con la sensualidad que la función estética asume su posición central. La percepción estética como imaginación da placer y, es por tanto, esencialmente subjetiva. Aunque sensual y por tanto receptiva, la imaginación estética es creadora; en una libre síntesis propia, constituye la belleza. En la imaginación estética, la sensualidad genera principios universalmente válidos para un orden objetivo.¹⁰⁰

Las dos categorías que definen este orden son: “determinación sin propósito”¹⁰¹ y “legalidad sin ley”. Ellas circunscriben, más allá del contexto kantiano, la esencia de un verdadero orden no-represivo. La primera define la estructura de la belleza, la segunda la de la libertad; su carácter común es la gratificación dentro del libre juego de las potencialidades liberadas del hombre y la naturaleza.¹⁰² Estas leyes de causalidad y de finalidad ceden en sitio a leyes estéticas que son libres con respecto a la realidad. La facultad de juzgar estética en Kant, percibe intuitivamente lo que es el verdadero reino de la libertad.

La tentativa filosófica por mediar en la dimensión estética, entre el dominio de la sensualidad y la razón, aparece en términos marcusianos, como un intento de reconciliar las dos esferas de la existencia humana que fueron separadas por el represivo principio de realidad. Para Marcuse, esta reconciliación estética libera la sensibilidad de la dominación represiva de la razón y la reconcilia al mismo tiempo con ella. Con la teoría kantiana, la función estética llega a ser el tema central de la filosofía de la cultura, para Marcuse es el fundamento que permite demostrar los principios de una civilización no-represiva en la que la razón es sensual y la sensualidad racional.

⁹⁹ Marchán Fiz, pag 45

¹⁰⁰ Ibidem. págs 185-186

¹⁰¹ La “determinación sin propósito” o la forma estética, constituye el modo de existencia del universo humano y del universo natural. Se trata de una cualidad objetiva que es inherente a la naturaleza y debe ser puesta en libertad por el hombre. Es la forma en la que el objeto aparece en su representación estética.

¹⁰² Ibidem. pág 187

No obstante, la teoría estética kantiana encuentra su límite al desarrollarse bajo la perspectiva de una filosofía trascendental, es decir, las categorías estéticas kantianas, dirá Marcuse- sólo se conciben como un proceso de la mente. En su afán por encontrar sustento teórico a su propuesta, Marcuse continúa su búsqueda en las teorías filosóficas que concedieran importancia al desarrollo de la estética, así el contenido y el sentido de las proposiciones de Kant, son retomadas por la filosofía de Schiller, en la noción de una nueva forma de civilización desplegada en sus *Cartas sobre la educación estética (1795)*, en las que nociones de razón y sensibilidad sirven a Marcuse para imaginar la posible civilización transformada gracias a la virtud liberadora de la dimensión estética.

Antes de analizar la postura de Schiller es imprescindible señalar que la recuperación que hace Marcuse en este aspecto, sólo retoma la posición kantiana frente al problema de la estética, aunque no todo el debate que establece Marcuse con Kant se reduce al problema de la estética, su concesión a la filosofía kantiana es extensa.

Para Schiller la estética se identifica, ante todo, con lo bello y, por extensión, con el arte, Marcuse denota que a diferencia de Kant, no le preocupa situarla en el sistema, sino le interesa abordarla desde los vínculos que el hombre establece con las cosas, es decir, desde el comportamiento estético. De cierta forma rechaza el subjetivismo de Kant y propone un principio objetivo complementario para la estética. La idea de la belleza se manifiesta como condición necesaria de la humanidad y es deducida a partir de la posibilidad y las capacidades de la naturaleza sensible y la racionalidad.

Es importante destacar que el término de lo estético para Marcuse implica el desarrollo pleno de los sentidos, la completa reconciliación entre realidad y libertad, el desempeño equilibrado de las facultades del hombre: la sensualidad y el intelecto, el placer y la razón.

3.2. Schiller y la educación estética del hombre.

“...la primera aparición de la razón en el hombre no constituye aún el comienzo de su humanidad. La humanidad nace sólo con la libertad, y la primera tarea de la razón es acabar con la dependencia sensible del hombre...”

FRIEDRICH SCHILLER

El intento de Marcuse por legitimar filosóficamente el contenido de su concepto de dimensión estética, primordialmente se enfoca en dos aspectos: por un lado, señalar el tratamiento represivo de este término en el proceso cognoscitivo sensual (y por tanto corporal), y por otra parte, a referirse a los fundamentos de la estética como disciplina independiente, estableciendo su carácter de categoría existencial. **La estética instala el orden de la sensualidad contra el orden de la razón. Introducida a la filosofía de la cultura, esta noción aspira a la liberación de los sentidos, quienes, lejos de destruir la civilización, le darían una base más firme y aumentarían un impulso básico -el impulso del juego- la función estética “aboliría la compulsión y colocaría al hombre, tanto moral como físicamente, en la libertad”. Armonizaría los sentimientos y afectos con las ideas de la razón.**¹⁰³

La idea de que el conocimiento estético tiene un carácter distinto del racional, ya que este se fundamenta sobre todo en el carácter individual de la sensibilidad humana, es el principio a partir del cual Schiller realiza su crítica de la razón ilustrada. Profundamente marcado por la situación histórica de su época, testigo de la creciente enajenación del individuo con respecto a las leyes (producción, trabajo) y la vida social dominante que rigen el funcionamiento de la sociedad burguesa, Schiller detecta el malestar del individuo y la contraposición entre individuo y sociedad, apreciación muy cercana a la posición de Freud.

La fundamentación kantiana de la teoría estética en base al concepto del gusto (la perspectiva del gusto como una complacencia libre y desinteresada) será sustituida por Schiller, y posteriormente por todo el idealismo alemán, por una consideración de la teoría estética desde la perspectiva del arte. En este sentido, la filosofía de Schiller se dirige contra este carácter subjetivo de la belleza; es decir contra la perspectiva exclusivamente receptiva

¹⁰³ Herbert Marcuse, *Eros civilización*. Op.cit. pág 191.

de la reflexión kantiana,¹⁰⁴ intenta establecer una definición sensible-objetiva de la belleza, es decir, fundamenta la objetividad del hecho estético, destacando su carácter sensible. Schiller interpreta la belleza, al igual que Kant como una forma, pero no como una forma pura, vacía de contenido, que alcanza el rango supremo en el análisis kantiano, el concepto de forma en Schiller apunta, por una parte, a la forma del objeto (bello), y por otra, a la forma en cuanto representación de la subjetividad. Retoma de la filosofía kantiana, la tesis de lo bello como lo que genera placer sin concepto, buscando la objetividad no solamente en la mera *objetividad conceptual* de la razón teórica. Si lo bello ha de poseer objetividad, ésta debería ser distinta a la del conocimiento, Schiller la buscará en el mismo seno de la razón práctica. De esta manera afirma como principio básico de su filosofía, el de la razón práctica, como el principio de autodeterminación.

El objetivo de la belleza yace en la razón práctica, en el principio de autodeterminación, su carácter objetivo se establece en virtud de la función reguladora de la razón práctica en analogía al principio de autonomía.¹⁰⁵ Por lo tanto, Schiller a diferencia de Kant se refiere a la belleza no sólo como juego libre de la imaginación y el entendimiento, sino también de la razón (razón práctica) como centro de la subjetividad del carácter humano.

Es importante destacar que el análisis de Schiller sobre la función estética se fundamenta desde la perspectiva de la reflexión histórico-filosófica, en la crítica al proceso de Ilustración en cuanto proceso que lleva a la enajenación del ser humano respecto de su esencia. Schiller se remite tanto a la filosofía kantiana como al pensamiento de Rousseau, para sugerir que no es el abandono del territorio de la razón el problema, sino dar una nueva forma a la razón. En las *Cartas sobre la educación estética*, el autor intenta ahondar en el origen fenomenológico de la belleza y su función en el contexto de la cultura y de la sociedad.¹⁰⁶ Constata el fracaso de la cultura de la Ilustración en su funcionalidad de cultura teórica, sin embargo, la concibe como una necesidad en la dialéctica del desarrollo de la humanidad, ya que dentro de ésta deben existir los principios racionalmente verdaderos.

¹⁰⁴ Schiller intenta superar la argumentación eminentemente trascendental de Kant, que sólo concibe las categorías de la Crítica del juicio “determinación sin propósito” y “legalidad sin ley” como un proceso de la mente. Ver apartado anterior pág 88-89

¹⁰⁵ Jaime Feijóo. Introducción a las. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. pág XXXV

¹⁰⁶ Un punto importante de comparación entre la crítica hecha por Schiller al proceso de Ilustración, y el elaborado por Marcuse y la Escuela de Frankfurt. En este sentido Marcuse concibe una nueva razón, ya no la razón instrumental, sino una razón “sensual”.

El objetivo para Schiller lo define como el ennoblecimiento del carácter humano, a través de una educación del hombre y de la humanidad, con el fin de establecer una sociedad verdaderamente racional, por medio de la belleza, como el principio de autonomía o libertad, ennoblecer al hombre significa otorgar un “carácter estético” a su manera de ser y pensar, es decir formarlo estéticamente.

Más que la crítica a los presupuestos teóricos de la Ilustración, Schiller protesta contra los resultados de dicho proceso, es decir, las consecuencias sociales de llevar hasta el límite el imperio de la razón. Considera relevante el desarrollo de una “cultura más elevada” que restablezca la totalidad de la naturaleza humana mediante la educación de la sensibilidad. **“la necesidad más apremiante de la época es, pues, la educación de la sensibilidad, y no sólo porque sea un medio para hacer efectivo en la vida una inteligencia más perfecta, sino también porque contribuye a perfeccionar esa inteligencia.”**¹⁰⁷ La educación estética se propone ante todo la superación de la escisión en el interior del hombre, ya que fue la propia cultura la que infligió esa herida a la humanidad moderna y **“fue desgarrando la unidad interna de la naturaleza humana.”**¹⁰⁸

Esta escisión es provocada por la relación antagónica entre las dos dimensiones polares de la existencia humana, Schiller se refiere a este antagonismo a través de la oposición entre sensualidad y razón, materia y forma, naturaleza y libertad, lo particular y lo universal. Cada una de las dos dimensiones es gobernada por un impulso básico: el impulso sensible y el impulso formal. (la naturaleza sensible-racional).¹⁰⁹

“...El primero de estos impulsos, al que llamaré sensible resulta de la existencia material del hombre o de su naturaleza sensible, y se ocupa de situarlo dentro de los límites del tiempo y de hacerlo material {...}. Los dominios de este impulso sensible llegan hasta los límites del hombre en cuanto ser finito, y ya que toda forma necesita de la materia para manifestarse, y todo absoluto de unos determinados límites, es por ello que la entera aparición de la humanidad está sin duda sujeta al impulso sensible{...}”

“El segundo de estos impulsos, que podemos denominar impulso formal, resulta de la existencia absoluta del hombre o de su naturaleza racional, y se encarga de

¹⁰⁷ Friedrich Schiller. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. pág 171

¹⁰⁸ Ibidem. pág 147

¹⁰⁹ Herbert Marcuse. *Eros y civilización*. pág 195

proporcionarle la libertad, de organizar la multiplicidad de sus manifestaciones y de afirmar su persona en todos los cambios de estado...”¹¹⁰

La cultura es construida mediante la combinación y la interacción de estos dos impulsos. Schiller determina que la tarea de la cultura consiste en vigilar a éstos y asegurar los límites de cada uno. Esta acción recíproca entre los dos impulsos, en la que la actividad del uno fundamenta y limita la actividad del otro,¹¹¹ se encuentra mediada o reconciliada por obra de un tercer impulso. El impulso del juego se encaminaría a suprimir el tiempo en el tiempo, a conciliar el devenir con el ser absoluto, la variación con la identidad.¹¹²

El concepto de juego se explica esencialmente en conjunto con la idea de libertad, y viene a determinar así el carácter universal de la belleza. Schiller formula este **impulso del juego** desde la concepción “antropológica” de la idea de humanidad y se concibe como mediación entre lo absoluto y lo finito, la libertad y el tiempo. **El juego** es la puesta en práctica de la libertad, define el objeto del impulso de juego como *Forma* viva, belleza en el seno de la experiencia. En la medida en que en el juego, la *Forma* representa no sólo simbólicamente a la vida, sino que pone de manifiesto o expresa la vida interior del hombre, éste se representa a sí mismo, se reconoce esencialmente como hombre (en cuanto *Forma* viva), y cumple así su determinación.

“El objeto del impulso sensible, expresado con un concepto general, se denomina vida en su más amplio sentido; un concepto que significa todo ser material y toda presencia sensible inmediata. El objeto del impulso formal, expresado en un concepto general, se denomina Forma; [...] concepto éste que encierra en sí todas las cualidades formales de las cosas y todas las relaciones de los mismos con el pensamiento. El objeto del impulso de juego, expuesto en esquema general, se denominará entonces Forma viva; un concepto que sirve para designar todas las cualidades estéticas de los fenómenos y, en una palabra, aquello que denominamos belleza en su más amplia acepción.”¹¹³

La belleza ofrece al hombre la determinación o la experiencia de su humanidad, **“Lo bello no ha de ser simple vida, ni simple Forma, sino Forma viva, es decir belleza, la doble**

¹¹⁰ Friedrich Schiller, Op. cit págs 201, 205.

¹¹¹ El impulso sensible exige que haya variación, que el tiempo tenga un contenido. El impulso formal, pretende la supresión del tiempo, que no exista ninguna variación.

¹¹² Ibidem. pág 225.

¹¹³ Ibidem. pág 231

ley de la formalidad absoluta y de la realidad absoluta. Con ello sentencia también: <el hombre sólo debe jugar con la belleza, y debe jugar sólo con la belleza> Porque, para decirlo de una vez por todas, el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es enteramente hombre cuando juega...”¹¹⁴

El objetivo primordial de la cultura estética, según Schiller, es fundamentar y asegurar la acción recíproca de los dos impulsos. Es así, como la cultura puede considerarse una cultura estética, puesto que la belleza es la instancia que hace posible educar simultáneamente la facultad sensible y la facultad racional de la naturaleza humana.

“Mediante la cultura estética, el valor personal de un ser humano, o su dignidad, en tanto que ésta sólo depende de él mismo, queda aún completamente indeterminada. Lo único que consigue la cultura estética es que el hombre, por naturaleza, pueda hacer de sí mismo lo que quiera, devolviéndole así por completo la libertad de ser lo que ha de ser”.¹¹⁵

Esa libertad según Schiller fue arrebatada en el estado sensible por la coacción unilateral de la naturaleza, y en el pensamiento por la legislación exclusiva de la razón, entonces considera la facultad que se le devuelve al hombre en la disposición estética como el don supremo, como el don de la humanidad.

Schiller diferencia tres momentos o estadios de evolución por los que han de pasar necesariamente, tanto el individuo como la totalidad de la especie, para poder completar el ciclo de su determinación, el “Estado físico” donde el ser humano, soporta pura y simplemente el poder de la naturaleza. Se libra de este poder en el “estado estético”, y lo domina en el “estado moral”.¹¹⁶

Concibe el denominado estado estético, como el estadio intermedio que hace posible el paso (de la conciencia del individuo) del estado natural al estado moral, como síntesis de sensibilidad y razón, como **racionalidad estética**. Para Schiller en el momento en que el estado estético adquiere este carácter de racionalidad estética, se habrá dado el primer paso hacia la instauración de un **Estado estético**. Es en este sentido que Schiller afirma:

¹¹⁴ Schiller, Carta XV, 9-241

¹¹⁵ Schiller Carta XXI, 4-291

¹¹⁶ Schiller, Carta XXIV, 1-317

“no hay otro camino para hacer racional al hombre sensible, que hacerlo previamente estético”.¹¹⁷

Schiller en un sentido romántico formula su utopía estética, en la que bajo la influencia de la teoría kantiana, la estética ocupa la posición central entre la sensualidad y la moral, la primera entendida como belleza y sensibilidad lograda mediante la racionalidad estética en el individuo, una combinación del aspecto lúdico, libertad y la moral como el estado supremo del Ser.

Dos siglos después, Marcuse desarrolla su crítica de la cultura contemporánea, retomando diversas corrientes filosóficas, a la perspectiva del psicoanálisis de Freud, intenta proporcionar una dimensión histórica a través de Marx, y a su vez ampliando este análisis con la utopía del Estado estético que Schiller establece en las Cartas. Es imprescindible señalar que la crítica que este filósofo plantea en sus Cartas parte del análisis del complejo proceso de la Ilustración, sugiere la reformulación de los principios ilustrados orientados en el sentido de la importancia de una educación estética de la humanidad. En tanto Marcuse establece una crítica del carácter instrumental de la cultura burguesa capitalista, tratando de enfatizar en el relegado desarrollo de la sensibilidad del hombre como parte estructural de la cultura. Marcuse realiza este diagnóstico desde la perspectiva de la teoría cultural de Freud (expuesta básicamente en *El malestar en la cultura*) conjuntando dicho enfoque con el aspecto materialista del análisis marxista, de un contenido histórico de la necesidad y, por lo tanto, de los instintos. En la reinterpretación marcusiana del **ser** no en términos de logos (como principio de realidad identificado con la razón instrumental), sino como Eros (principio de placer), que se relaciona con el elemento lúdico del juego y con el ámbito de lo estético, como se ha señalado se encuentran elementos importantes de las teorías de Kant y Schiller.

Con referencia a Schiller, el punto sobresaliente es sobre la reivindicación de la belleza y el principio lúdico del juego, la función estética reconcilia razón y sensibilidad, ésta responde a la preocupación de Marcuse de reconciliar el principio de realidad y el de placer. Profundizando en la interpretación de Schiller, Marcuse encuentra que esta investigación comprende una solución a un problema “político”: la liberación del hombre de una condición existencial inhumana. Schiller afirma que para resolver el problema político uno debe pasar por el estético, puesto que es la belleza la que lleva a la libertad. El impulso del juego es el vehículo de esta liberación. **“El impulso no aspira a jugar “con” algo, más bien es el**

¹¹⁷ Schiller Carta XXIII 2-305

juego de la vida misma, mas allá de la necesidad y la compulsión externa sin miedo y ansiedad, y, así, es la manifestación de la libertad misma.”¹¹⁸

Lo que apasiona a Marcuse de la filosofía de Schiller es la comprensión de la libertad concebida no sólo en el plano trascendental e “interior”, sino una libertad que se realiza concretamente en la existencia. De esta manera, toda la existencia humana se transforma y, con ella, la civilización, para convertirse en lo que Schiller denomina “**civilización estética**”.

Marcuse encuentra que la inhumana realidad de la necesidad y el deseo insatisfecho, pierde su seriedad, cuando esta necesidad y el deseo pueden ser satisfechos sin trabajo enajenado. Entonces el hombre es libre para “jugar” con sus facultades y potencialidades y con las de la naturaleza, y sólo “jugando” con ellas es libre. Su mundo entonces es el despliegue (schein) y su orden el de la belleza.¹¹⁹

Lo más relevante en el contenido de las *Cartas sobre la Educación Estética*, es el papel que desempeña la función estética, concebida como un principio que gobierna toda la existencia humana y es pensada por Schiller como una categoría “universal”. Para Marcuse, la cultura estética schilleriana presupone *una revolución total en las formas de percepción y sentimiento*” y tal revolución sólo llega a ser posible si la civilización ha alcanzado su más alta madurez física e intelectual.

Al ser liberado de la explotación violenta y de la dominación, la existencia humana podrá estar configurada por el impulso del juego, al ser libre, el individuo podrá encontrar la armonía entre la gratificación individual y la universal. El orden es libertad sólo si está fundado y es mantenido por la libertad de los individuos. Para Marcuse los principios que regirán este orden no-represivo, están claramente contenidos en la concepción estética de Schiller.

“En Schiller la función mediadora de la estética aparece gracias a la confrontación reiterativa entre la sensibilidad y la razón, la cual, a su vez, genera otras oposiciones como las existentes entre la materia y la forma, la necesidad y la libertad, lo pasivo y lo activo, cadena que se condensa en los dos impulsos básicos: el sensible y el formal. {...}. La mediación estética viene exigida por el apremio de neutralizar los enfrentamientos entre los dos impulsos citados, responsables de romper la naturaleza

¹¹⁸ Herbert Marcuse. *Eros y civilización*. Op.cit. pág 196.

¹¹⁹ Ibidem. pág 197.

humana. El resultado es un tercer impulso, que reúne a los dos anteriores y actúan unidos: el impulso lúdico o del juego...”¹²⁰

El juego y el despliegue como principios de la civilización, implican no la transformación del trabajo sino su completa subordinación a las potencialidades libremente envolventes del hombre y la naturaleza. Las ideas del juego y el despliegue revelan su total alejamiento de los valores de la productividad y de la actuación. La civilización no-represiva de Marcuse prefigura un panorama en el que el mundo subjetivo y el objetivo, el hombre y la naturaleza se encuentran en armonía, donde el instrumento que sirve a esta “pacificación” universal, es la imaginación, como aquella facultad mental que traza y proyecta las potencialidades de todo ser. Es en este objetivo que Marcuse considera esencial la teoría estética de Schiller sobre la reivindicación de la imaginación, de la belleza o del principio lúdico del juego, como fundamento del carácter humano.

La consideración sobre los impulsos en la estética de Schiller auxiliados por la teoría freudiana, llevan a Marcuse a fundamentar de su dimensión estética. Con Freud la mediación de la estética se nutre de un esquema psicológico y cognoscitivo que contiene elementos del conocimiento sensible, la imaginación y la razón, también comprende el aspecto sobre la función que la fantasía desempeña en la vida: la fantasía juega una función decisiva en la estructura mental total, liga los más profundos yacimientos del inconsciente con los más altos productos del consciente (arte), los sueños con la realidad, preserva los arquetipos del género, las eternas, aunque reprimidas, ideas de la memoria individual y colectiva, las imágenes de libertad convertidas en tabú.¹²¹

Podemos concluir este apartado mencionando la visión ontológica con la que Marcuse conformar su teoría de la dimensión estética a partir de las diversas posturas críticas sobre el proceso que ha determinado la existencia del individuo bajo los presupuestos de la lógica de la razón, deshumanizando el ámbito de la estética y la convivencia libre y pacífica entre los individuos y con la naturaleza. Por esta razón, Marcuse establece claramente la distinción entre una filosofía del Logos donde la historia es el proceso de desarrollo de la razón como lógica de la dominación en la que sitúa a Aristóteles, Platón, y hasta Hegel, y la

¹²⁰ Marchán Fiz. Op cit. pág 73

¹²¹ Ibidem. pág 152

existencia de otra filosofía en la que nuevos principios se despliegan fuera de esta lógica y están comprometidos con una forma diferente de razón.

Esta diferente forma de razón, comprende el desafío por recuperar la unidad fragmentada del hombre, por el desarrollo de la ciencia y por la división del trabajo consecuente, este es el objetivo de la reivindicación de la dimensión estética, tanto para Schiller como para Marx, así como para Nietzsche y Marcuse. La época moderna necesita de una nueva mitología, de un nuevo mundo de símbolos, en el que se reconcilie la oposición entre lo universal y lo particular, la visión mítico-histórica presenta también su lado estético y utópico. Es en este sentido, para Marcuse la interpretación freudiana del ser en términos de Eros (ser es esencialmente el impulso hacia el placer) se remite al primer estado de la filosofía de Platón “que concebía la cultura no como una sublimación represiva sino como el libre autodesarrollo de Eros”. Ya desde Platón, esta concepción aparece como un arcaico residuo mítico.

El retorno a los arquetipos tiene que ver directamente con la función de la imaginación y la fantasía en la vida humana, como imágenes contrarias al ámbito y dominio de la razón. Marcuse pretende desentrañar algunos de los símbolos que la imaginación ha creado, que han adquirido valor de “arquetipos”, al ser modelos ejemplares de la existencia humana. Rescata las figuras arquetípicas de Orfeo y Narciso, que para él simbolizan otro principio de realidad muy diferente al orden prevaleciente en las sociedades contemporáneas. Las imágenes órficas y narcisistas, constituyen una instancia que recaptura los anhelos más profundos de la humanidad.

3.3. Proyección imaginaria de otra forma de existencia.

3.3.1. Nietzsche, arquetipos y el eterno retorno.

En las exigencias del pensamiento y en la locura del amor se encuentra la negación destructiva de las formas de vida establecida. La verdad transforma las formas de pensamiento y de existencia. La razón y la libertad convergen.”

HERBERT MARCUSE.

Marcuse señala que las nociones de “otra” racionalidad, están presentes en la historia del pensamiento desde sus principios. La antigua idea de un estado donde el **ser** alcanza la realización, donde todo regresa al origen, donde el ciclo del eterno retorno es principio y fin, donde la liberación se percibe a través de la reconciliación de Logos y Eros.

Marcuse recupera la función que tiene el mito en los orígenes del pensamiento, ya que acto trascendental del mito es fijar los modelos ejemplares de todas las acciones humanas primordiales. En este sentido, Marcuse se remite al análisis que Nietzsche realiza en su obra *El nacimiento de la tragedia*; Nietzsche hace una revaloración de la significación del mito, a través de la reflexión del pensamiento trágico de los griegos, en su visión del mundo convergen valores estéticos, la muerte, el “eterno retorno” y el devenir, para Nietzsche el mito representa el horizonte, el diseño formal del ser. **“El mito es la intuición que narra y figura el devenir mundo de un fondo primordial que en sí mismo se sustrae a toda figuración definitiva. En el mito se contempla el mundo y, dentro de éste, a la existencia humana. Aquí no hay disociación entre mundo y hombre, los dos se funden en una verdad que los hace no sólo aparecer sino ser pertenecientes el uno al otro en el fondo primordial de la naturaleza. En el mito el hombre es mundo: las fuerzas configuradoras de éste son las mismas que configuran a aquél; sino ser lo mismo tienen un origen común.”**¹²²

El mito, expresión del pensamiento arcaico, representa los eternos anhelos humanos, para Marcuse el retorno de lo reprimido, el retorno de lo mítico, prefigura la nueva época que anuncia. Las imágenes míticas representan la proyección imaginaria de las aspiraciones humanas a una existencia cualitativamente diferente. Contemplan la realización integral del hombre en una sociedad estética, donde la sensibilidad prevalece y la existencia es

¹²² Crescenciano Grave. *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche.* pág 41

manifestación del ser. Simbolizan una afirmación de la vida, de todo lo que tenga que ver con los instintos y el cuerpo, donde lo estético determina el contenido de la existencia misma.

Marcuse como se ha señalado, incorpora en su propuesta aspectos dirigidos a la crítica cultural, y los fundamentos básicos en su pensamiento, la herencia de Marx es indiscutible, el sentir utópico de Schiller en su racionalidad estética y la visión trágica de Nietzsche, donde el arte y la poesía configuran una forma de concebir el mundo, sin embargo, no siempre analiza de forma profunda en las complejidades del pensamiento de éstos, su búsqueda se enfoca primordialmente a rescatar de las distintas críticas culturales la visión ontológica-humanista con las que pueda reelaborar la categoría de lo estético elevándola a categoría existencial, al suponer que en el ámbito de lo estético se encuentra la posibilidad de disolución de los valores hasta ahora predominantes, condición que finalmente es el punto de partida del pensamiento filosófico que incorpora Marcuse en su obra. Sin la presencia del pensamiento de Nietzsche, la filosofía de Marcuse carecería de lo enigmático, profundo y profético, así como de lo radical de la crítica, Nietzsche es quizá el primer filósofo que de manera radical pone en duda toda la historia de la filosofía occidental, al polemizar contra la moral y la religión judeocristianas, su lucha adquiere un proceso profundamente negativo. También se enfrenta a la tradición inmediata de la Ilustración en donde se inicia el incesante camino que sigue el movimiento de la razón, que conduce a la modernidad, paradójicamente, hacia la reafirmación de la no libertad humana. **“Así la inserción de Nietzsche en la problemática metafísica moderna se da no sólo como continuador de su tradición inmediata (Kant y Schopenhauer) sino también como un proceso regresivo a los orígenes de todo el pensamiento occidental. El retorno al origen le permite enfrentarse con el resultado de su momento”**¹²³

A partir de la crítica que Nietzsche establece contra los ideales de la Ilustración y los valores que de ésta se derivan, rechaza el concepto de filosofía que se origina a través de la interpretación metafísica del ser, en el retorno que se propone a los orígenes del pensamiento sugiere un nuevo comienzo a través de la crítica y condenación, tanto de los valores de la Ilustración, como de los valores de la moral judeo-cristiana, pues para él no ha existido moral más utilitaria **“...necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias en que aquellos**

¹²³ Crescenciano Grave. *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*. pág 24

surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno)..”¹²⁴

Para Nietzsche la crítica de la modernidad es la negación del pasado entero, es la crítica de la valoración metafísica del Dios cristiano, del cristianismo que para Nietzsche representa la peor inversión de todos los valores nobles de Grecia y Roma, Nietzsche sigue las huellas de la concepción griega del ser, retomando el elemento artístico-poético de la actividad del pensamiento mítico, visualiza una idea de dioses totalmente rescatable, una idea del dios y la religión afirmativos, que no están en contra de la existencia, que no contradicen la esencia misma de la vida, en este sentido, destaca la imagen de los dioses griegos y lo que éstos simbolizan; una experiencia vital que afirma la vida y que define como voluntad de poder.

La reconceptualización de la tragedia de los griegos se torna en un tema central dentro de la filosofía de Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia* plasma casi todos los elementos que conforman su filosofía, su crítica cultural y su posición ante la vida aunque constituye su primer libro, contiene casi todos los elementos de su filosofía.

“...la teoría de Nietzsche sobre la cultura es a la vez un diagnóstico y un programa. En *El nacimiento de la tragedia* desarrolló no sólo su concepción del mundo, sino que, además, expuso una noción directriz de la cultura, al presentarnos la Grecia de la ‘época trágica’ en su fundamentación mística, en su estilo artístico total, en su productividad creadora, en su autorrepresentación de la obra de arte trágico, y proporcionarnos con ello un criterio de valoración...”¹²⁵

Nietzsche confirma que en el fenómeno de lo trágico, se plasma la verdadera naturaleza de la realidad, la recuperación de la dimensión estética que el mito recrea, se convierte en un principio ontológico fundamental, “el arte, la poesía trágica se convierte para él en la llave que abre paso a la esencia del mundo.”¹²⁶ **“Sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo”**, afirmará Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*.

¹²⁴ Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Introducción. pág 9

¹²⁵ Eugen Fink. “*La filosofía de Nietzsche*”. pág 43

¹²⁶ Ibid. pág 20

Para Nietzsche constituye un problema estético-psicológico el poner en cuestión la metafísica occidental en su totalidad, lo que se cuestiona es la construcción ontológica de la estructura del concepto del ser que había prevalecido durante dos milenios. De esta manera, Nietzsche formula su intelección fundamental del ser con categorías estéticas. En *El nacimiento de la tragedia*, el fenómeno del arte queda situado en el centro, y desde él se descifra el mundo. **“Para Nietzsche el pensar es un fenómeno estético; un fenómeno cargado fundamentalmente de sensibilidad y razón contemplativas”**¹²⁷

La estética aparece en Nietzsche como el horizonte, como el elemento que integra toda su interpretación de la comprensión del mundo, donde a partir del arte griego, y el símbolo mítico, como él dice <<**hacen perceptible al hombre inteligente las profundas doctrinas secretas de su visión del arte, no, ciertamente, con conceptos, sino con las figuras incisivamente claras del mundo de los dioses**>>¹²⁸

El arte trágico, la tragedia antigua, se constituye en la experiencia fundamental de la existencia del ser, la verdadera esencia del arte se reduce a lo trágico. Nietzsche concibe lo trágico como principio cósmico y como el fundamento de toda su valoración ante la vida.

Nietzsche afirma en *El nacimiento de la tragedia*: **“Contra la moral, pues, se levantó entonces, con este libro problemático, mi instinto, como un instinto defensor de la vida, y se inventó una doctrina y una valoración radicalmente opuestas de la vida, una doctrina y una valoración puramente artísticas, anticristianas. ¿Cómo denominarlas? En cuanto filólogo y hombre de palabras las bauticé, no sin cierta libertad- ¿pues quién conocería el verdadero nombre del Anticristo? - con el nombre de un dios griego: las llame *dionisíacas*.”**¹²⁹

Aunque Marcuse recurre a la teoría de Nietzsche, no hace mención en su libro *Eros y Civilización* sobre la compleja perspectiva nietzscheana de la tragedia griega, no aborda el porqué y el cómo Nietzsche retoma dos arquetipos de la filosofía griega para representar su “cosmogonía” sobre la vida, de manera integral evoca en sus propios términos la crítica que Nietzsche emprende hacia la filosofía occidental sobre la base de un principio de realidad fundamentalmente antagónico, en donde la forma tradicional de la razón es rechazada sobre la base de la experiencia del ser como un fin en sí mismo.

¹²⁷ Cresenciano Grave. Op cit pág 23

¹²⁸ Ibidem. pág 40

¹²⁹ Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. pág 33

Es importante mencionar lo anterior ya que en este apartado se intenta establecer una analogía entre la concepción de Nietzsche y la expuesta por Marcuse en su obra *Eros y civilización*. Nietzsche recurre al recuerdo mítico, expresamente a la figura de Dionisos y Apolo, en donde Dionisos expresa su concepción unitaria y antinómica de la vida, es el nombre utilizado para designar el ser. **“Nietzsche, filósofo que piensa poética y trágicamente, reconstruye las imágenes simbólicas de Apolo y Dioniso para acceder y construir, al mismo tiempo, el fondo de lo trágico. Los instintos artísticos de Apolo y Dioniso no se expresan separadamente de la naturaleza sino que son la lucha interna de ésta y, por tanto, del hombre mismo...”**¹³⁰

Marcuse elige a Orfeo y Narciso como los polos opuestos a la figura del héroe arquetípico Prometeo, él que se rebela contra los dioses y crea la cultura al precio del dolor perpetuo, Marcuse destaca que esta figura mítica simboliza la productividad, el incesante esfuerzo por dominar a la vida, es el héroe arquetípico del principio de actuación, representa el progreso a través de la represión. La única referencia de Marcuse a la figura de Dionisos es para situarlo al igual que a los arquetipos de Orfeo y Narciso como antagónicos al dios de la lógica de la dominación y el campo de la razón.

En la filosofía de Nietzsche, Apolo representa una concepción y actitud ante la vida, en los griegos de la época trágica reconoce su manera de comprender el mundo. A Dionisos lo considera como el Señor de la tragedia y de la comedia, el dueño del juego trágico, en él ve la respuesta al gran anhelo del hombre. Para comprender lo que Apolo simboliza, se debe partir del concepto de vida que Nietzsche prefigura desde la experiencia trágica, Fink afirma, que su noción clave de lo “trágico” se traduce en el antagonismo de Apolo y Dionisos y en lo que éstos simbolizan: son los poderes básicos de la realidad del mundo, participantes directos del juego trágico y antagónico del mundo.

Para Nietzsche el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo dionisiaco (concebido como el juego constructivo y destructivo de la vida) y de lo apolíneo (que simboliza en cierto sentido la disposición a la medida, a la medida). Con las dos divinidades artísticas Dionisos y Apolo, se enlaza el conocimiento de que en el mundo griego existe una antítesis enorme; por una parte Apolo simboliza el arte figurativo; es el dios de la claridad, de la luz, de la forma, de la disposición bella; Dionisos en cambio, el dios de lo caótico y desmesurado, de lo informe, del oleaje hirviente de la vida, del frenesí sexual, el dios de la noche y en

¹³⁰ Crescenciano Grave. Op cit, pág 39

contraposición a Apolo que ama las figuras, el dios de la música, una música seductora, excitante, que desata todas las pasiones.

Apolo, dios de las formas, Nietzsche lo designa **“...como la magnífica imagen divina del principium individuationis, por cuyos gestos y miradas nos hablan todo el placer y sabiduría de la ‘apariencia’, junto con su belleza”**¹³¹

Para representar con más claridad el antagonismo entre estos dos instintos, Nietzsche acude a la contraposición fisiológica en el ser humano: el sueño y la embriaguez. En el sueño fue donde por vez primera se presentaron ante las almas de los hombres las espléndidas figuras de los dioses. El sueño es por así decirlo, la fuerza inconsciente, creadora de imágenes y del escenario de las formas, de las figuras. Freud lo trabaja desde la perspectiva psicoanalítica.

Cuando se produce una infracción del principium individuationis, cuando asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aún de la misma naturaleza, emociones en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí, Nietzsche se refiere a la esencia de lo dionisiaco y a su analogía con la embriaguez, aquel estado extático donde se tiene el sentimiento de que desaparecen todas las barreras; **“Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre.”**¹³²

Apolo y Dionisos, son los poderes básicos de la realidad del mundo, son considerados como potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma. Pero lo apolíneo se opone a lo dionisiaco, y al revés. Hay una hostilidad entre estos dos poderes contrarios, que se expulsan y combaten mutuamente, es justamente esta antítesis lo que para Nietzsche constituye el fondo del juego trágico. **“...no pueden existir el uno sin el otro: su lucha, su discordia, es también una cierta concordia: El mundo de la cultura apolínea de los griegos, su inclinación a la medida y el orden descansan sobre la base viva, únicamente refrenada de la desmesura titanésca. Lo dionisiaco es la base sobre la que se apoya el mundo luminoso...”**¹³³

¹³¹ Ibidem., pág 43.

¹³² Ibidem. pág 44

¹³³ Eugen Fink. Op. Cit, pág 29.

La tragedia para Nietzsche representa música e imagen, sueño y embriaguez, figura y caos, luz y noche, fenómeno y esencia, vida y muerte, nacimiento y decadencia. El sentimiento trágico de la vida es más bien una afirmación de la vida, la existencia está justificada sólo como fenómeno estético, y lo trágico es concebido como principio cósmico; en el juego trágico tiene lugar la autorrepresentación del ser en el cosmos.

En la comunión de lo dionisiaco y lo apolíneo, Nietzsche fundamenta su voluntad de poder, ésta es la esencia de lo que existe, significa la movilidad de lo existente. A través de la metáfora del juego, Nietzsche realiza la proyección de nuevos valores, la comprensión de la realidad más originaria, expresa una consideración del mundo opuesta a toda interpretación moral, cristiana, donde el contrapuesto poder de Dionisos y Apolo fundamenta una nueva experiencia del ser.

Este “juego trágico” es en última instancia el contrapuesto poder de Dionisos y Apolo, Fink subraya que **“en el concepto de juego de Nietzsche, mirando retrospectivamente desde una época posterior, se constituye en una primera fórmula, por así decirlo, para expresar la “inocencia del devenir”, para expresar una consideración del mundo opuesta a toda interpretación moral, cristiana, una mirada que penetra en el todo de la totalidad de lo que existe, mas allá del bien y del mal”**¹³⁴

Las concepciones de Nietzsche y de Schiller, al igual que la teoría freudiana de las pulsiones, son elementos constantes en la reinterpretación marcuseana de una teoría de la cultura, en la que el objetivo fundamental es concebir la existencia humana bajo el contexto de la estética como una dimensión constitutiva de la existencia, en la cual voluntad, gozo y placer son los principales valores sociales. Al igual que Marcuse, dichos filósofos dieron primacía en sus respectivas teorías al significado que el arte tiene en la vida. La estética como parte indisoluble de la existencia humana.

En la segunda parte de *Eros y civilización*, Marcuse desarrolla y concreta su visión sobre la posibilidad de una existencia basada en la reorientación de los instintos, donde la convergencia entre el trabajo y el juego, la belleza y la libertad, la técnica y el arte, el gozo y la prosperidad forman parte de una nueva civilización estética regida por la sensibilidad, la imaginación, la fantasía y el placer, en contraposición a la sociedad actual en la que prevalece la razón instrumental, que nos ha llevado a la insatisfacción permanente.

¹³⁴ Eugene Fink. Op cit. pág 37

En el aparatado de *Eros y civilización*, denominado “Interludio filosófico” Marcuse hace alusión a la idea del rechazo al orden existente, expone que Nietzsche habla en nombre de un principio de realidad antagónico al de la civilización occidental. La forma tradicional de la razón es rechazada sobre la base de la experiencia del ser como un fin en sí mismo - como goce y placer. El hombre sólo llega a sí mismo cuando la trascendencia ha sido conquistada. Cuando ha llegado a ser presente en el aquí y en el ahora ese contacto con la plenitud, con el origen y el principio. La concepción de Nietzsche concluye con la visión del mito del eterno retorno, no con el progreso sino la unión de fin y principio, el ‘eterno retorno’. Nietzsche encierra en el eterno retorno la afirmación total de los instintos de la vida, rechazando todo escape y negación, enfrentándolo con el inconsciente y lo reprimido El eterno retorno es la voluntad y la visión de una actitud erótica hacia el ser.¹³⁵

El mito del eterno retorno como **“Esa repetición consciente de hazañas paradigmáticas determinadas denuncia una ontología original. El producto bruto de la Naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallana su realidad, su identidad, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El acto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida en que se renueva una acción primordial”**¹³⁶

Nietzsche ve en la tragedia griega la esencia del ser, el mito del eterno retorno tal cual esta tradición lo reinterpreta, tiene el sentido de una suprema “estatización” del devenir, de la anulación de la irreversibilidad del tiempo. **“Al repetirse los momentos y todas las situaciones del Cosmos hasta lo infinito, su evanescencia resulta en último análisis aparente; en la perspectiva de lo infinito, cada momento y cada situación permanecen en su lugar y adquieren así el régimen ontológico del arquetipo”**¹³⁷

Al pensamiento y razón ilustrada Nietzsche contrapone el regreso a los orígenes del pensar, retomando **el elemento artístico-poético en la actividad del pensamiento**¹³⁸, a través de la visión ontológica de la tragedia griega reconstruye la visón de existencia y el devenir, al recurrir a las figuras de Apolo y Dionisos recurre al símbolo y al mito a los cuales no los limita la concepción histórica del tiempo, ni los encierran las palabras, se vinculan con lo infinito y lo artístico y poético que los constituye como no se expresan separadamente de la naturaleza, representan la constante lucha interna de la naturaleza y del hombre mismo

¹³⁵ Herbert Marcuse. *Eros y Civilización* pág 133

¹³⁶ Mircea Eliade *El mito del eterno retorno*, pag 18

¹³⁷ Ibidem. pág 138

¹³⁸ Crescenciano Grave. Op cit pág 24

3.3.2 Marcuse y el eterno retorno de lo reprimido: Orfeo y Narciso

Ante la perspectiva de la condición nietzscheana sobre lo trágico como la concepción del mundo, Marcuse reconoce el valor histórico de las figuras arquetípicas, que han persistido en la imaginación simbolizando la actitud y los actos que determinan el destino de la humanidad. Ambos se sirven del valor de estas figuras míticas y lo que ellas simbolizan para representar su concepción del mundo. En Marcuse encontramos que Orfeo y Narciso simbolizan el retorno de lo reprimido, además con valor poético hablan del goce y la gratificación, ellos buscan vivir en armonía con su forma inocente y placentera.

Marcuse dibuja la figura inquietante y abismal de Dionisos bajo las figuras de Orfeo y Narciso, quienes representan un sentido de la realidad muy diferente: su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza.¹³⁹

La experiencia del mundo órfico y narcisista, niega lo que sostiene el mundo del principio de actuación, el dominio de la naturaleza y el continuo progreso, por el contrario, en la reconsideración de lo que simboliza esta experiencia se encuentra el fundamento que resuelve la oposición entre el hombre y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto. El ser es experimentado como gratificación, que une al hombre y la naturaleza de tal modo que la realización del hombre es al mismo tiempo la realización, sin violencia, de la naturaleza.¹⁴⁰

Las imágenes míticas de Orfeo y Narciso reconcilian a Eros y Tánatos, vida y muerte; recuerdan la experiencia de un mundo que no está para ser dominado y controlado, sino para ser liberado - una libertad caracterizada por la representación de un Eros como manifestación sublimada, de la unión durable de la esencia del hombre y la naturaleza.

Orfeo y Narciso revelan una nueva realidad, con un orden propio, como se menciona (el orden de la gratificación que crea un Eros libre) gobernada por otros principios asimilados a la libertad. El Eros órfico transforma al ser: domina la crueldad y la muerte mediante la liberación, su lenguaje es la canción y su trabajo es el juego. La vida de Narciso es la de la belleza y su existencia es contemplación. Estas imágenes propiamente pertenecen a la dimensión estética, señalándola como aquella cuyo principio de la realidad debe ser

¹³⁹ Ibidem. pág 172.

¹⁴⁰ Ibid. pág 176

buscado y valorizado.¹⁴¹ Orfeo y Narciso son la llamada a la recuperación del recuerdo, de la memoria; imágenes del recuerdo no de los deberes, sino de los placeres no satisfechos. Las representaciones míticas de Orfeo y Narciso anuncian la liberación de Eros y la instauración del orden de la satisfacción y de la plenitud.

Paul Diel, remarca que Eros es la figura de la divinidad que preside la sexualidad en su conjunto: tanto en su forma trivial como en su manifestación sublimada. La trivialidad consiste en el mal uso de la función que no busca más que el placer físico.¹⁴² El Eros libre que Marcuse recrea a través de las figuras órfico-narcisistas, es el Eros sublimado, que trasciende al individuo y se refleja en las relaciones que éste establece con el todo. Orfeo es el arquetipo del poeta, el dios que con su canto, pacifica al hombre y a la naturaleza. La imagen de Narciso evoca la belleza y la contemplación, significa la unión interna del yo con el universo.

En la interpretación del mito de Orfeo ofrecida por Rilke,¹⁴³ Marcuse refuerza su visión sobre el significado que tendría en la actualidad la figura órfica. Orfeo es la posibilidad siempre presente de lo erótico que está dentro de nosotros, representa la erotización de todas las cosas. Para Marcuse, Orfeo es la imagen de la erotización de todo el cuerpo.

“...La recreación psíquica representada por la implantación de Orfeo en la conciencia humana implica que todo el cuerpo humano se erotizará. Implica que se puede obtener una sexualidad polimórfica, que trascienda la sexualidad genitalizada de la era represiva, sexualidad que transfigurará la existencia humana en un gozo generoso e ilimitado. El mito órfico expone también la idea de un mundo erotizado en el que la naturaleza misma puede ser erótica...”¹⁴⁴

En cuanto a la imagen de Narciso, Marcuse subraya que ésta ha sido tomada de la tradición artística mitológica, antes que de la teoría de la libido de Freud. En aquélla se muestra el autoerotismo del mito de Narciso, “que vive para un Eros propio”; Narciso es autogratificante. El hombre se vuelve a la interioridad y encuentra placer en sí mismo, se abre al mundo para obtener placer de los hombres y de la naturaleza, experimentando el placer en su propio ser. La esencia que Marcuse visualiza en las figuras míticas de Orfeo y

¹⁴¹ Ibid. pág 181.

¹⁴² Paul Diel. *El simbolismo en la mitología*. pág 127

¹⁴³ Véase Marcuse, Eros y civilización, pág 173.

¹⁴⁴ George Friedman. Op.cit. pág 269

Narciso, es la existencia como manifestación del ser; que al igual que Nietzsche, denota una actitud erótica ante la existencia. En la perspectiva de Nietzsche, la existencia de los hombres y las cosas es contemplada como un modo de ser en el mundo que ya no está regido por lo formal de Logos, sino por lo lúdico de Eros. Logos representaría la lógica del dominio y el progreso, mientras que Eros obedece a la lógica de la satisfacción, del goce y el descanso.

Hemos visto como todos los elementos que fundamentan su propuesta, tanto el humanismo de Marx, la estética kantiana, el instinto de juego de Schiller y el **eterno retorno** de Nietzsche, así como la función del mito en las figuras de Orfeo y Narciso para Marcuse conjuntamente simbolizan una actitud erótica con respecto al ser y una sublevación contra el tiempo y la muerte.

El **eterno retorno** implica una lucha incesante contra el tiempo. Nietzsche intenta suprimir un modelo demasiado represivo del tiempo y lo reemplaza por un modelo que responde a las aspiraciones profundas del ser humano. Nietzsche concibe este nuevo modelo del tiempo y este nuevo modo de ser en el mundo, a través de la imagen de una rueda que rota eternamente. El tiempo ya no aparece como una recta o como una curva ascendente, sino como un recorrido circular o un círculo cerrado. En el eterno retorno de lo mismo, todas las cosas, todo lo intratemporal, todo lo que transcurre dentro del tiempo, tiene que haber transcurrido ya, siempre, y volver a transcurrir una vez más en el futuro. El retorno de lo mismo se basa en la eternidad del curso del tiempo. Todo tiene que haber existido ya y todo tiene que volver a ser.

El mito del eterno retorno delata una ontología no contaminada por el tiempo y el devenir, regeneración cíclica del tiempo, **“Todo recomienza por su principio a cada instante. El pasado no es sino la prefiguración del futuro. Ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación es definitiva. En cierto sentido, hasta puede decirse que nada nuevo se produce en el mundo, pues todo no es más que la repetición de los mismos arquetipos primordiales; esa repetición, que actualiza, el momento mítico en que la hazaña arquetípica fue revelada, mantiene sin cesar al mundo en el mismo instante auroral de los comienzos. El tiempo se limita a hacer posible esa aparición y la**

existencia de las cosas. No tiene ninguna influencia decisiva sobre esa existencia, puesto que él también se regenera sin cesar”¹⁴⁵

Marcuse concibe el **eterno retorno** como la manifestación de un “ser-placer”, y atribuye a la **voluntad de poder** una significación de voluntad de placer y satisfacción, de la afirmación del sí mismo, del consentimiento dado a la vida. Nietzsche utiliza la figura de Dionisos, para designar el ser vivo, constructor y destructor, simboliza no sólo la actitud erótica hacia la vida, sino que encierra toda su concepción del mundo, es decir en pocas palabras; el **eterno retorno** y la **voluntad de poder**.

El **Gran Rechazo** está representado en las imágenes órfico-narcisistas, el rechazo que aspira a la liberación, Orfeo es el arquetipo del poeta como libertador y creador, que establece un orden más alto -un orden sin represión, su persona simboliza la eterna comunión entre arte, libertad y cultura. Como afirma Paul Diel, “...**los mitos, según su aspecto, según sea su fabulación, constituyen una forma de arte; son, inclusive, la fuente inagotable de la creación artística, y eso precisamente porque al vislumbrarse su significado oculto, se ve que contienen una definición del sentido ético de la vida que también se encuentra fundado sobre el fenómeno estético por excelencia: la armonía...**”¹⁴⁶.

La valoración del pensamiento trágico que realiza Nietzsche y en el mismo sentido Marcuse, es la representación de un mundo de libertad, guiado por valores estéticos, en donde la afirmación de la vida, es la completa reconciliación entre los instintos liberados, el cuerpo y el ser. Nietzsche de forma más radical, fortalece y confirma su visión del mundo, disolviendo todo el sistema de valores vigentes hasta su momento en la cultura occidental. Piensa sobre todo en la transformación del valor mismo.

“La trasmutación de los valores significa, por tanto la eliminación de la autoalienación de la existencia. Significa la salida de la prisión hacia una superior autoconciencia de la vida, el despertar del sueño del dogmatismo axiológico. En su oposición a la autoalienación de la vida, que Nietzsche lleva a cabo retrocediendo a la proyección olvidada que está a la base de todos los sistemas de valores, llega a la visión de la

¹⁴⁵ Mircea Eliade Op. Cit. pág100

¹⁴⁶ Paul Diel *El simbolismo en la mitología*. pág 129

vida misma. Y ésta se le aparece como voluntad de poder, que gira en el eterno retorno, en el círculo del tiempo.¹⁴⁷

El problema de los valores, constituía uno de los problemas básicos en Nietzsche, considera que eliminando el dogmatismo teórico de los valores, se abriría la posibilidad de dar una nueva significación a la vida, ya que con la supresión de la autoalienación de la existencia humana, concibe que el fin último es el conocimiento de que la vida es el fundamento de todos los valores. Esta idea nietzscheana y el reconocimiento de la vida como el fin último, lleva a Marcuse a fortalecer su consideración sobre una civilización no-represiva, proposición de Marcuse que implica toda una transformación de la visión y concepción del ser en el mundo. Lo anterior se fundamenta, primero, en la afirmación de la posible liberación de los instintos del ser humano, ya que éstos se encuentran canalizados a una tarea dolorosa y necesaria, el trabajo, cuya finalidad se dirige a la superación de la constante lucha por la escasez, aunque Marx ya había planteado el problema de la distribución, y Marcuse enfatiza en que en la actual condición de “abundancia”, es posible prever esta liberación de los instintos. La segunda propuesta, se dirige a hacer una valoración y recuperación del significado de lo erótico en los instintos, fundando las relaciones de trabajo en la actitud que deriva de lo anterior, lo que conduce a la tercera afirmación de Marcuse, la posible asimilación de esta nueva forma de actuar del ser humano en la configuración de una civilización ya no-represiva, sino consolidada bajo una cultura estética.

El significado del valor del pensamiento trágico y las figuras míticas, en los símbolos órficos-narcisistas, es pensar una existencia diferente, como señala Marcuse crear un principio de realidad más allá del principio de actuación, manifestar la reconciliación erótica del hombre y la naturaleza en la actitud estética, donde el orden es belleza y el trabajo juego. Orfeo y Narciso, configuran la dimensión estética, la representación de la vida en la teoría marcusiana, constituyen uno de los espacios antropológicos de mayor potencia simbólica; las imágenes son formas simbólicas de conocimiento y de identidad, que emergen en los sueños, el arte y la mitología, siendo índices de lo que hay de más verdadero en el hombre, además para Marcuse constituyen la proyección de las aspiraciones humanas a una experiencia cualitativamente diferente.

¹⁴⁷ Eugen Fink. Op. cit pág 144

3.3.3 El reencuentro con la fantasía.

Imaginación y recuerdo son ciertamente para Marcuse un modo decisivo de conocimiento que posee su propio valor de verdad. A través de la recuperación de la facultad epistemológica del recuerdo, pretende reconstruir la originaria imagen de la humanidad y de su entorno y representarse una humanidad nueva, reconciliada con la naturaleza, en tanto que la imaginación es pues, un verdadero saber que percibe, conserva y proyecta la imagen de la profunda unidad del ser humano por encima de la realidad antagónica del presente.

En momentos de su teoría, Marcuse utiliza indistintamente los términos fantasía e imaginación para designar el proceso mental independiente y fundamental, con un auténtico valor propio, que corresponde a una experiencia propia; la superación de una realidad humana antagónica. La imaginación visualiza la reconciliación del individuo con la totalidad (siempre y cuando no se reduzca a la razón instrumental), del deseo con la realización, de la felicidad con la razón. Marcuse destaca que aunque esta armonía se haya convertido en utopía por el predominio de la razón instrumental, la fantasía puede y debe penetrar todos los ámbitos de la existencia del individuo. La función de la imaginación se relaciona no sólo con las vivencias del pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y felicidad que invoca claman por liberar la realidad histórica. Marcuse atribuye a la función crítica de la fantasía, la negativa a aceptar las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de realidad, es un reproche constante, una crítica perpetua de la insuficiencia de la racionalidad instrumental en el mundo.

Una de las expresiones de la función creadora de la imaginación es la forma estética, donde se encuentra la verdad del arte. Para Marcuse ésta se encuentra en el contenido devenido forma, es en el arte en donde se realiza la fantasía, sublimada en la forma estética, oculta en la estructura del arte, está la armonía reprimida por la realidad. La fantasía está en contra de las formas del principio de realidad prevaleciente, que niegan la posibilidad de gratificación sensual e inclusive convierten tal gratificación en irracional. Como principio, la fantasía niega esta división de la sensibilidad y la razón, e insiste en que la gratificación es posible y en que ésta y la razón no son irreconciliables.

George Friedman, en *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, se refiere a la interpretación marcusiana del arte como objetivación de la belleza, como la manifestación intelectualizada del anhelo reprimido de la fantasía, que reconcilia la razón y la gratificación

dentro de su forma. Por una parte, asume la belleza sensible de la realidad y, abstrayéndola, sometiéndola a formas racionalizadas, haciendo una ciencia de la belleza, una abstractamente (como lo hace la fantasía) la gratificación (belleza, sensualidad) con la estructura de la razón (forma, ciencia).¹⁴⁸

En *Contrarrevolución y Revuelta*, Marcuse nos habla de la función histórica del arte, que consiste esencialmente en presentar bajo forma sensible e imaginada, una realidad distinta que aún no existe, pero que puede existir, donde se puede esperar un espacio de paz y de libertad, de armonía y reconciliación. La obra de arte, en este sentido, transforma la realidad, guiada por la facultad de la imaginación, invoca la sensual presencia de aquello que no es todavía. El papel esencial de lo estético en la transformación fundamental del universo técnico y natural del hombre, lleva a Marcuse a destacar el “potencial radical” del arte, su contenido crítico de negatividad frente a la realidad, y considerarla como el elemento emancipatorio cuyo lenguaje es el de la liberación.

En esto consiste principalmente la fuerza utópica del arte, su lenguaje significa ruptura con la realidad cotidiana, evoca imágenes donde lo erótico y lo sensual están presentes en una “promesa de liberación” (*promesa de bonheur*); la imaginación artística -dirá Marcuse- da forma a la “memoria inconsciente” de la liberación que fracasó, de la promesa que fue traicionada.

La contribución del arte a la lucha por la liberación, descansa en su capacidad para romper con la realidad establecida, la lógica interna de la obra de arte en su intento por definir lo que es “real” culmina con la irrupción de otra razón; otra sensibilidad que desafía abiertamente la racionalidad y sensibilidad asimiladas al principio de actuación, por lo tanto a las instituciones sociales dominantes. 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 sensibilidad y una conciencia radical: facultades racionales capaces de proyectar y definir las condiciones objetivas (materiales) de la libertad, en lugar de configurarse e impregnarse por la racionalidad de la dominación, la sensibilidad será guiada por la imaginación.

El contenido de la sociedad existente se reproduce no sólo en la mente, sino también en la sensibilidad de los individuos, es necesario que esta sensibilidad atrofiada, sea disuelta,

¹⁴⁸ George Friedman. Op.cit. pág 280

para abrir la posibilidad de una nueva dimensión en la historia. La transformación radical de la naturaleza humana, conlleva la emancipación individual de los sentidos, que es el principio y cimiento de una liberación universal; la sociedad libre deberá buscar sus raíces en nuevas necesidades instintivas.

La más importante contribución que Marcuse rescata de la teoría freudiana de los instintos, es la que concierne precisamente a la cuestión sobre la posibilidad de la libertad. Marcuse fundamenta que la libertad al estar cimentada en los impulsos primarios de hombres y mujeres, debe responder a la inaplazable necesidad de alentar sus instintos vitales, los sentidos no sólo son las bases para la constitución epistemológica de la realidad, sino también para su transformación, su subversión en interés de la liberación.¹⁴⁹ Constituida de esta manera, la libertad del hombre está basada en la sensibilidad humana y la emancipación de los sentidos haría de esta libertad lo que todavía no es: una necesidad sensual, un objetivo de los instintos vitales.

Marcuse ve en el arte y la imaginación una forma distinta de relacionarse con lo otro, la creación de un entorno sensitivo, en el que el hombre puede ser el mismo, y donde la sensualidad y lo erótico se constituyen en un espacio de reconocimiento del hombre, donde lo erótico no se reduce a lo puramente sexual, parafraseando a Marcuse, la totalidad del cuerpo humano debe orientarse en la búsqueda de formas en el arte que traduzcan la experiencia del cuerpo (y del “alma”), el cuerpo no como vehículo de fuerza de trabajo y resignación, sino como medio de liberación. Se trata de la búsqueda de una cultura sensual.¹⁵⁰ Otro tipo de cultura humana, caracterizada por la convergencia de placer y autodeterminación, es la aproximación de lo sensible extendido desde el mundo del arte a la vida humana en su conjunto. Para Marcuse, el arte tiene el poder mágico de la negación, negación de la represión, en este sentido es el **Gran Rechazo**; la protesta contra aquello que se ha impuesto.

Las diversas formulaciones que Marcuse hace del **Gran Rechazo** se plantean siempre como la reconstrucción de aspectos y actitudes, caracterizados por una voluntad de no-integración en lo existente, consiste en la negación de la cultura establecida, “**es una de las infinitas formas para expresar exactamente esto: la liberación del principio de realidad existente a través de la configuración de una dinámica en la que la lucha entre Eros y**

¹⁴⁹ Ibidem. pág 83

¹⁵⁰ Ibidem. pág 94

Thánatos acaba alzándose con la victoria de Eros. Es seguro que la verdad del arte tiene que ver con Eros: ella es la portadora de la energía de los instintos de vida que late en Eros y presta a esta energía la palabra, la imagen, el tono. Esto acaece por medio de lo bello. (Sigo creyendo que la idea de lo bello es la categoría del arte). Y de la conexión interna de Eros y belleza en la obra de arte resulta la verdad del arte, el imperativo: debe ser la paz, la satisfacción, la felicidad.”¹⁵¹

El **Gran Rechazo** como la actitud global de una conciencia, que es negación de la cultura establecida y al mismo tiempo afirmación de una nueva cultura y de una nueva moral, presupone que al ser portador de nuevas necesidades no-represivas, el hombre puede superar su propio sentimiento de culpabilidad y disfrutar su humanidad sin remordimiento, desarrollando una nueva sensibilidad.

Marcuse sitúa la moral en el nivel de la estética, al pedir al arte y la imaginación en general la liberación de los instintos reprimidos, se tiene acceso a un Eros más completo y a un orden superior en el que la existencia se transformaría en paz y armonía, en una alegría creadora. La nueva sensibilidad, que expresa la afirmación de los instintos de vida sobre la agresividad y la culpa, nutriría en una escala social, la vital urgencia de la abolición de la injusticia y la miseria, y configuraría la ulterior evolución del “nivel de vida”. Los instintos de vida encontrarían expresión racional (sublimación) en el planeamiento de la distribución del tiempo de trabajo socialmente necesario dentro y entre las varias ramas de la producción “{...}. **La conciencia liberada promovería 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. La técnica tendería entonces a devenir arte y el arte tendería a formar la realidad: la oposición entre imaginación y razón, entre las 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 sensibilidad y una inteligencia científica desublimada para la creación de un ethos estético”** ¹⁵²

La nueva sensibilidad, supone el ascenso del *Principio Estético* como *Forma del Principio de Realidad*, la expansión del proyecto de una cultura sensual, de una cultura de la receptividad, en la que los sentidos juegan un papel primordial. En una sociedad como la

¹⁵¹ Jürgen Habermas. *Conversaciones con Marcuse*. pág 58.

¹⁵² Herbert Marcuse. *Un ensayo sobre la liberación*, pág 30-31

actual, en la que la racionalidad instrumental prevalece sobre los instintos de liberación, la búsqueda racional de la libertad debe ser completada con el papel activo de los sentidos, para Marcuse, la razón tiene como base los sentidos, que es la estructura pulsional del hombre. Por tanto, la “naturaleza humana” está para él constituida por los “impulsos y sentidos primarios” como fundamento de su racionalidad y experiencia. Lo que engloba la noción marcusiana de un orden no-represivo, es la posibilidad de crear armonía entre el mundo subjetivo y el objetivo, entre el hombre y la naturaleza. Esta armonía, conformaría todos los ámbitos de la vida humana.

La estética en Marcuse, nos muestra la vía de la autodeterminación, como síntesis de razón y sentidos realmente posible, a través del poder creativo de la imaginación y el arte tanto en la liberación del individuo como en la creación de un entorno no-represivo. La civilización no-represiva en la que piensa Marcuse, es una civilización estética en el amplio sentido de la palabra, que engloba no sólo una nueva sensibilidad, sino la sensualidad y el erotismo. Es decir, que la civilización según Marcuse, puede ser también erótica, permitiendo que el campo de la libertad se amplíe cada vez más hasta llegar a ser en verdad un campo de “juego” –del libre juego de las facultades individuales, permitiendo la autorrealización del ser, lo que generará nuevas formas de realización y de descubrimiento del mundo, que a su vez le dará nueva forma al campo de la necesidad, de la lucha por la existencia. Marcuse se refiere a la realización de las pulsiones, en su orientación libre, autodeterminada por los individuos, una civilización estético-erótica, donde el Eros constituye el centro de su concepción.

IV. DERIVAS DE EROS Y CIVILIZACIÓN.

1.-Sexo y erotismo

El presente capítulo recupera a manera de conclusión los debates desarrollados en torno a los conceptos más representativos en la obra marcusiana, que se han mencionado en los capítulos precedentes.

Marcuse sostiene que la noción de un orden no-represivo, debe ser probada en el más “desordenado” de todos los instintos, la sexualidad, ya que **e/ orden no-represivo sólo es posible si los instintos sexuales pueden, gracias a su propia dinámica y bajo condiciones existenciales y sociales diferentes, generar relaciones eróticas duraderas entre individuos maduros. Tenemos que preguntarnos si los instintos sexuales, después de la eliminación de toda represión sobrante, pueden desarrollar una “razón libidinal” que no sólo sea compatible sino que inclusive promueva el progreso hacia formas más altas de libertad civilizada.**¹⁵³ Parece contradictorio esta afirmación de Marcuse sobre la libertad civilizada, pues se ha subrayado la teoría de Freud sobre la cultura, la civilización es construida gracias a la represión de los instintos, entonces hablar de civilización implica hablar de sometimiento, pero Marcuse parece no dejar de lado la idea sobre la constitución de la sociedad, sin embargo, piensa que al manifestarse dentro de ésta el ámbito de lo estético, la libertad surge de manera simultánea a la manifestación “artística” de las capacidades y facultades humanas.

Es imprescindible subrayar el significado que adquieren en este contexto los conceptos marcusianos **“sublimación no represiva” y “desublimación represiva”**; el primero se refiere a los impulsos sexuales que sin perder su energía erótica, trascienden su objeto inmediato y erotizan las relaciones normalmente no eróticas y antieróticas entre los individuos y entre ellos y su medio ambiente; en tanto que el segundo se limita a la liberación de la sexualidad en modos y formas que reducen y debilitan la energía erótica.

La sublimación no-represiva, preserva la consciencia de la renuncia que la sociedad represiva impone al individuo y, por tanto, preserva la necesidad de la liberación. En el lado contrario, la desublimación represiva, que en la sociedad antagónica alcanza incluso “la conquista de la conciencia desgraciada”¹⁵⁴, en un proceso que la lleva a convertirse en

¹⁵³ Marcuse. *Eros y civilización*. pág 206

¹⁵⁴ Véase Marcuse, *El hombre unidimensional*, págs 86-113

“conciencia feliz” en la identificación con la totalidad. El término sublimación no-represiva, implica “...**que la sexualidad puede, bajo condiciones específicas, crear relaciones humanas altamente civilizadas sin estar sujeta a la organización represiva que la civilización establecida ha impuesto sobre el instinto. Tal autosublimación presupone un progreso histórico más allá del principio de actuación...**”¹⁵⁵

Por el contrario, desublimación represiva (desublimación controlada) implica la imposibilidad de una liberación simultánea de la sexualidad reprimida y de la agresividad. La desublimación institucionalizada parece ser así, un aspecto de la sociedad unidimensional. Para Marcuse esta sociedad tiende a reducir e incluso a absorber la oposición tanto en el campo de la política y de la cultura, como lo hace en la esfera instintiva.

La sublimación no-represiva en su forma totalmente desarrollada representaría la sublimación sin desexualización. El instinto no es “desviado” de su aspiración; es gratificado en actividades y relaciones que no son sexuales en el sentido de la sexualidad genital “organizada” y sin embargo, son libidinales en tanto implican un deseo sexual, pero a la vez sensuales y eróticas. Cuando la desublimación represiva prevalece y determina la cultura, la sublimación no-represiva debe manifestarse a sí misma en contradicción con toda la esfera de utilidad social, vista desde esta óptica, es la negación determinada de toda productividad y actuación prevalecientes. Mientras que la sublimación preserva la necesidad de liberación, la desublimación controlada debilita la rebelión de los instintos contra la sociedad; este proceso de represión de los instintos, que se cumple tanto en el desarrollo de la especie (filogénesis) como en el individuo (ontogénesis), debe ser retomado sin cesar por la civilización para frustrar los constantes ataques de lo reprimido.

Como se observó precedentemente, Marcuse genera su reflexión a partir de la visión freudiana de civilización represiva. Sin embargo, sostiene que el carácter fijo y aparentemente no histórico, sino biológico, de los conceptos freudianos -como la inevitabilidad del antagonismo entre pulsiones y civilización; entre principio de placer y principio de realidad, oculta una realidad que se percibe como contingencia sociohistórica. Por tal motivo, Marcuse considera necesario efectuar una especie de extrapolación de las concepciones freudianas mediante la intervención de dos conceptos nuevos: la “sobre-represión” que es producto de la dominación social histórica, lo cual la distingue de

¹⁵⁵ Marcuse. *Eros y civilización*. pág 212

la represión fundamental de las pulsiones (necesaria para la supervivencia de toda civilización), y el principio de rendimiento (que en Marcuse designa la forma específica que el principio de realidad adquirió en la sociedad moderna). **Las instituciones históricas específicas del principio de la realidad y los intereses específicos de dominación introducen controles adicionales sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada. Estos controles adicionales, que salen de las instituciones específicas de dominación son los que llamamos represión sobrante.**

156

El reemplazo del principio de placer por el de realidad y la sumisión de las pulsiones a reglas represivas tanto desde el punto de vista de la filogénesis en el nivel de la horda primitiva como desde el punto de vista de la ontogénesis por medio de la educación en la primera infancia, constituyen el largo y lento proceso de la civilización, en este contexto; Freud observa que las pulsiones sexuales sólo pueden fundamentar relaciones eróticas durables entre individuos adultos si están inhibidas en cuanto a su meta, lo que significa unir la sexualidad al afecto y domesticarla y sublimarla en amor, y al cuerpo considerarlo como un simple objeto.¹⁵⁷ Marcuse considera que este proceso desertizó toda una dimensión de la actividad y pasividad humanas, focalizó la libido para cumplir con las necesidades de trabajo y del rendimiento. En este sentido la “contención” de los impulsos sexuales parciales, es decir, el progreso de la sexualidad a la pura genitalidad pertenece al principio básico de la sobrerrepresión.

Entonces la abolición de la sobrerrepresión y el establecimiento de un nuevo principio no-represivo, tendría como consecuencia la libre satisfacción de las necesidades individuales y la resexualización del cuerpo. Se trata de una expansión de la libido, que abarque las relaciones privadas y sociales, como dice Marcuse, “de una erotización de toda la personalidad”. Este proceso de liberación sexual debería estar combinado también con profundas transformaciones sociales. **“El libre desarrollo de la libido transformada dentro de instituciones transformadas, al tiempo que erotizaría zonas, tiempo y relaciones convertidas en tabúes, minimizaría las manifestaciones de la mera sexualidad integrándolas dentro de un orden mucho más amplio, incluyendo el orden de trabajo. Dentro de este contexto, la sexualidad tiende a su propia**

¹⁵⁶ Marcuse, Eros y civilización. Op.cit pag 52

¹⁵⁷ Pierre Masset.Op. cit pág 66

sublimación: la libido no reactivaría simplemente estados precivilizados e infantiles, sino que también transformaría el contenido perverso de estos estados”.¹⁵⁸

Lo que implica para Marcuse la idea de una sublimación no-represiva, tiene que ver directamente con la reinterpretación final de Freud de la sexualidad en términos de la vida (Eros), como **la lucha por formar la sustancia viva dentro de unidades cada vez más grandes, para que la vida pueda ser prolongada y llevada a un desarrollo más alto,**¹⁵⁹ alcanzando una nueva significación, Eros al engendrar la cultura por medio de la sublimación no-represiva, donde la sexualidad no es desviada ni apartada de su objetivo, trasciende hacia otros ámbitos y dominios de la existencia. La pulsión erótica se transforma en cultural, bajo esta dinámica, la finalidad que se persigue es que esta transformación alcance las esferas institucionales, aspecto primordial en el aspecto cuantitativo y cualitativo en el cambio del orden social. **Con la transformación de la sexualidad en Eros, los instintos de vida despliegan su orden sensual, mientras la razón llega a ser sensual hasta el grado en que abarca y organiza la necesidad en términos que protegen y enriquecen los instintos de vida. Las raíces de la experiencia estética reaparecen -no sólo en una cultura artística, sino en la misma lucha por la existencia. Asumen una nueva racionalidad.**¹⁶⁰ Esto permitiría reducir el malestar, que en el caso de Freud aparece como inevitable.

Remitiéndonos a lo expuesto en el apartado que se refiere al papel que Marcuse atribuye a las representaciones míticas, éstas simbolizan una actitud erótica no-represiva hacia la realidad, formando parte de un proceso de sublimación, estas relaciones libidinales cubren la realidad transformando al individuo y su medio ambiente. Esta transformación como proceso de autosublimación, sólo sería posible como un fenómeno social, es decir, **“como una fuerza irreprimida que 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”.**¹⁶¹

Marcuse se apoya en la interpretación del concepto de narcisismo primario que Freud hace explícito en el primer capítulo de *El malestar en la cultura*, en la cual estima la función del narcisismo como un elemento constitutivo en la construcción de la realidad. Al percibir de

¹⁵⁸ Marcuse. *Eros y civilización*, pág 210

¹⁵⁹ Ibidem. pág 218

¹⁶⁰ Ibidem pág 230

¹⁶¹ Ibidem. pag 216

esta manera el narcisismo, lejos de mostrar a éste como un escape egoísta de la realidad, representaría otra forma de relación con la realidad, la cual abarcaría el orden existencial.

2.- Acerca de la concepción de un nuevo sujeto histórico.

El nuevo sujeto histórico que presupone Marcuse, tendrá que dejar atrás los vestigios de una concepción acerca de la utilización de la mente y el cuerpo como instrumentos de funciones “socialmente necesarias y dolorosas”, concepción que ha sido introyectada en el individuo por la cultura y particularmente por la religión y la moral judeocristianas, que remarcan en el destino del hombre, la represión como forma antecedente de la recompensa y el goce. La auténtica autodeterminación de los individuos, depende por lo tanto del control social efectivo sobre la producción y la distribución, en este punto, la “racionalidad tecnológica” prevaleciente en la sociedad industrial avanzada, según Marcuse, despojada de sus aspectos de explotación, es el único nivel y guía en el desarrollo de los recursos para la existencia de todos. **“La autodeterminación será real en la medida en que las masas hayan sido disueltas en individuos liberados de toda propaganda, adoctrinamiento o manipulación; individuos que sean capaces de conocer y comprender los hechos y de evaluar las alternativas. En otras palabras, la sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un sujeto histórico esencialmente nuevo”.** ¹⁶²

Este nuevo sujeto histórico que presupone Marcuse, estaría determinado por el desarrollo de una sensibilidad y una conciencia diferentes, operando en el nivel de la transformación de los instintos. A la vez que se rebele contra los dictados de la razón represiva, invoque el poder sensual de la imaginación. La transformación radical de la sociedad implica la unión de una nueva sensibilidad con una nueva forma de razón.

Para Marcuse, **la Forma de la libertad no es meramente la autodeterminación y la autorrealización, sino más bien la determinación y realización de metas que engrandecen, protegen y unen la vida sobre la tierra. Y esta autonomía encontraría expresión, no sólo en la modalidad de producción y de las relaciones de producción, sino también en las relaciones individuales entre los hombres, en su lenguaje y en**

¹⁶² Marcuse, El Hombre unidimensional. Op.cit. pág 281

su silencio, en sus gestos y sus miradas, en su sensibilidad, en su amor y en su odio. Lo bello sería una cualidad esencial de su libertad. ¹⁶³

El cambio social cualitativo es en Marcuse el producto de una nueva racionalidad y sensibilidad en los individuos, lo fundamenta en lo que denomina una **“dialéctica de la liberación,”** dice: **“no hay revolución sin liberación individual, pero tampoco hay liberación individual sin la liberación de la sociedad”** la liberación (rechazo) individual debe incorporar lo universal a la protesta individual, reflejando las imágenes y valores de una futura sociedad libre en las relaciones personales que se desarrollan en la sociedad sometida. Por ejemplo, la revolución sexual no es tal si no se convierte en una revolución del ser humano, si la liberación sexual no coincide con una moralidad política. La conciencia del hecho descarnado de que en una sociedad sometida ningún individuo o grupo en particular puede ser libre, debe estar presente en todo esfuerzo para crear las condiciones necesarias al rechazo efectivo del orden establecido. ¹⁶⁴

Concretamente, bajo este contexto, la liberación de los instintos, sólo se convertiría en una fuerza de emancipación social, en la medida en que la energía erótica se concentrara en cambiar el modo de vida en su aspecto social y político. Dicha emancipación social debe estar precedida por la ruptura con el continuum de dominación, esta ruptura sólo puede concebirse como una revolución que tenga un fundamento “biológico”, que se enfoque en convertir el progreso técnico cuantitativo en formas de vida cualitativamente diferentes, por lo que es necesario que se realice en un alto nivel de desarrollo material e intelectual que permita al hombre dominar la escasez y la pobreza.

Es incesante el énfasis que Marcuse mantiene en sus propuestas teóricas sobre una sociedad libre y emancipada, la cual exige una nueva sensibilidad receptiva de formas y modos que proyecta a través de la imaginación estética; una **“sensibilidad radical”** donde se enfatice el papel activo y constitutivo de los sentidos en la conformación de la razón. Esta proyección implica una revolución contra el orden existente, una transformación de la conciencia y la sensibilidad, no obstante, un cambio en la valoración del proceso de producción y distribución de los recursos, es decir, que se delegue la primacía del orden

¹⁶³ Marcuse. *Un Ensayo sobre la liberación.* pág 51

¹⁶⁴ Marcuse. *Contrarrevolución y revuelta.* pág 60-61

económico, al ámbito de las necesidades morales y estéticas, ya que éstas se vuelven básicas en la reconstrucción de nuevas relaciones entre los hombres y la naturaleza.

Marcuse vislumbra esta posibilidad de manera latente en las sociedades actuales, por lo que el fundamento que permitiría al hombre desarrollarse sobre la base estas nuevas exigencias, consistiría en la negación y el rechazo del orden hasta ahora establecido: **“el mundo de la libertad humana no puede ser construido por las sociedades establecidas, por mucho que afinen y racionalicen su dominio. Su estructura clasista, y los controles perfeccionados que requieren para mantener aquél, generan necesidades, satisfacciones y valores que reproducen la servidumbre de la existencia humana.**

Esta servidumbre “voluntaria” (voluntaria en tanto que es introyectada en los individuos), que justifica a los amos benévolos, sólo puede romperse mediante una práctica política que alcance las raíces de la contención y la satisfacción en la infraestructura humana; una práctica política de metódico desprendimiento y rechazo del orden establecido, con miras a una radical transvaluación de los valores”¹⁶⁵

Considero que esta afirmación es trascendental para una propuesta de cambio radical. Marcuse insiste en que la transformación social debe empezar por el rechazo a todos los valores hasta ahora dominantes en las sociedades, consideración que nos remite al planteamiento de Nietzsche plasmado en la *Genealogía de la moral*, para él antes que nada es imprescindible una transformación en el ser humano, ya que éste es quien finalmente designa los valores, insistía en la necesidad de una transmutación de todos los valores, disolver todo el sistema de valores vigente hasta el momento, para poder proyectar la esencia originaria y auténtica de la libertad, salir de la “prisión” hacia una autoconciencia de la vida.

3.- Cuestiones sobre moral y estética. Nietzsche y Marcuse

Nietzsche en *La genealogía de la moral* desarrolla su crítica hacia los valores de la moral cristiana, destaca la trascendencia que estos valores herederos de la moral judeo-cristiana han tenido en la concepción del hombre sobre la vida y de su actuar en ella. Esta reflexión

¹⁶⁵ Ibidem págs 13-14

es guiada por una voluntad fundamental de conocimiento, sobre la procedencia de las condiciones en las cuales o por las cuales surge la invención de los valores, **“-tanto mi curiosidad como mis sospechas tuvieron que detenerse tempranamente en la pregunta sobre qué origen tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal”** ¹⁶⁶

Nietzsche elaborara su crítica de la moral, a través del principio de una genealogía que desplaza la noción de fundamento; es decir, no le interesa el origen en sentido metafísico de la moral, sino el cómo y el porqué de ésta, a qué necesidad responde la “invención” de la moral, principalmente la moral cristiana, pues para Nietzsche representa la condenación, la represión y domesticación de lo que originariamente es la vida. En la valoración metafísica del Dios cristiano, afirma Nietzsche, se observa una negación de la vida y la naturaleza de los instintos y el cuerpo. Como subraya Fink en, *La filosofía de Nietzsche*, introduce una explicación psicológica sobre la conciencia moral. La conciencia como interioridad, y resultado de una perversión de los instintos. **Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro -esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre.**” ¹⁶⁷

Con la <mala conciencia> **“...se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre por el hombre, por sí mismo: resultado de una separación violenta de su pasado de animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad...”**¹⁶⁸

Nietzsche concibe el origen de la conciencia moral como un instinto de crueldad refrenado en su desahogo hacia fuera y que por ello se ha vuelto hacia dentro. Por esta razón, afirma que con el triunfo de la moral cristiana, los instintos de vida fueron pervertidos y restringidos, la mala conciencia fue ligada con una “falta contra Dios” El inicio de esta <mala conciencia> es aquel **“...instinto de libertad reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra si mismo...”**¹⁶⁹

¹⁶⁶ Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. pág 19

¹⁶⁷ Ibidem. pág 96.

¹⁶⁸ Ibidem. pág 97

¹⁶⁹ Ibidem. pág 99

En este contexto para Marcuse existe un contenido doble del sentimiento de culpa, en primer lugar como el resultado de la “mala conciencia” introyectada en los individuos a través de los valores de la moral judeocristiana; (recuperando la noción desarrollada por Nietzsche), en segundo lugar, a través de la concepción freudiana sobre la reconstrucción de la prehistoria desde la horda original, a través del parricidio, hasta la civilización. **Freud no nos lleva a la imagen de un paraíso que el hombre ha perdido por su pecado contra Dios, sino a la dominación del hombre por el hombre, Establecida por un padre déspota muy terrenal y perpetuada por la fracasada o incompleta rebelión contra él.**¹⁷⁰

La atribución de Nietzsche sobre la mala conciencia, Marcuse la asimila en su afirmación sobre el “...sentido de culpa inconsciente y la inconsciente necesidad de castigo, parecen estar fuera de proporción en relación con los actuales impulsos “Ilentos de pecado” del individuo; la perpetuación y la intensificación del sentido de culpa atraviesa la madurez.”¹⁷¹ La bendición trascendental a la culpa de la humanidad, afirma Marcuse, -traiciona la esperanza de la utopía; oscurece la posibilidad de una civilización sin represión.

La convergencia ideológica que se establece en el presente trabajo de ambos filósofos, confluye en la consideración de que la autoconciencia y la razón que han configurado el mundo histórico, lo han hecho sobre la imagen de la represión interna y externa. Así la represión y la privación fueron convertidas en las fuerzas todopoderosas en el dominio de la razón instrumental que determinan la existencia humana. Conforme fue creciendo su utilización social, el progreso llegó a ser, por necesidad, represión progresiva.

Marcuse extrapola la significación de la reflexión desarrollada por Nietzsche y da sentido a su afirmación sobre la represión productiva, situación prevaleciente en las sociedades actuales: la creciente degeneración de los instintos de la vida, aunque ha hecho avanzar a la civilización occidental a niveles de eficacia cada vez más altos, ha conducido al hombre a su decadencia. Nietzsche en su crítica, que más bien es un juicio y valoración de la moral cristiana, que ha originado en el hombre el sentimiento de culpa y la idea del pecado, establece que dicha moral se ha erigido como contranaturalidad, es decir, como la negación de la vida y por tanto de los instintos y el cuerpo, ya que la creencia en el pecado ha

¹⁷⁰ Marcuse. *Eros y civilización*. Op.cit. pág 73

¹⁷¹ Ibidem. pág 69

conducido al hombre ha avergonzarse de sí mismo: **“...hay que hacer constar expresamente que, en aquella época en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más jovial que ahora que existen pesimistas.**

El oscurecimiento del cielo situado sobre el hombre ha aumentado siempre en relación con el acrecentamiento de la vergüenza del hombre ante el hombre. La cansada mirada pesimista, la desconfianza respecto al enigma de la vida, el glacial no de la náusea sentida ante la vida -éstos no son los signos distintivos de las épocas de mayor maldad del género humano: antes bien, puesto que son plantas cenagosas, aparecen tan sólo cuando existe la ciénaga a la que pertenecen -me refiero a la moralización y al reblandecimiento enfermizos, gracias a los cuales el animal “hombre” acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos.”¹⁷²

Nietzsche rescata y fundamenta la idea de divinidad en un estadio premoral, en el mito, los dioses griegos en explícita referencia a Dionisos y Apolo, son dioses totalmente afirmativos, reflejan la afirmación constante de la vida, representan la unidad donde tienen cabida el instinto y la razón, dualidad que representa la armonía para el ser humano. Esta fundamentación, rescate y revaloración de la cuestión del instinto en el ser humano, nos conduce a la posición mantenida por Marcuse, que también cree necesario hacer una revalorización, reivindicando la posición de condena ante los valores de la moral cristiana por los cuales se genera el resentimiento, la creencia de que es a través del sufrimiento como se origina la salvación, la idea de un pecado original.

4.- El instinto en el origen de la civilización. Freud y Marcuse.

Desde los orígenes del proceso de hominización, Freud asevera que se encuentra la experiencia de la dominación, refiriéndose a la situación edipiana extrema simbolizada por el padre original. Esta nunca es superada por completo: el ego maduro de la personalidad civilizada preserva todavía la herencia arcaica del hombre. El recuerdo de los impulsos y las acciones prehistóricas sigue persiguiendo a la civilización, este es el sentimiento de culpa que tiene origen en el complejo de Edipo y fue adquirido cuando el padre fue asesinado por la asociación de los hermanos, del que nos habla Freud en *El malestar de la cultura*. **“... Ellos satisficieron su instinto agresivo, pero el amor que tenían por su padre les provocó remordimiento, creó el superego por identificación y, así, creó las**

¹⁷² Nietzsche. *La genealogía de la moral*. págs 76-77

“restricciones que deberían prevenir una repetición del acto.”¹⁷³ Freud atribuye al sentido de culpa un papel decisivo en el desarrollo de la civilización, subraya que, conforme progresa la civilización, el sentido de culpa es fortalecido, los elementos que Freud proporciona son primero, derivados de la teoría de los instintos, y segundo, del análisis teórico corroborado por las grandes enfermedades y el malestar de la civilización contemporánea. Marcuse indica que esta afirmación de Freud constituye un punto de partida doble, al subrayar que el sentimiento de culpa persiste en la actual sociedad contemporánea, y que además se conjuga con la idea de que la civilización desarrollada depende para su existencia de la regimentación y el control continuamente extendidos e intensificados de los instintos.

Marcuse se niega a considerar más, esta forma en de relación entre los individuos y entre éstos y la naturaleza, como un continuo dominio y sojuzgamiento. En sentido afirmativo, se propone captar la fuerza vivificante y afirmadora de los instintos en la existencia, sobre la base de la sensibilidad que encuentra en el potencial artístico la posibilidad de desarrollo para el ser, en una cultura libre de los controles excesivos que hasta ahora la sociedad ha establecido sobre los individuos.

Uno de los controles que ha permanecido a lo largo de la historia, es el factor al que se refiere Freud, la *ananke* (la necesidad), la lucha consciente por la existencia, ésta ha fortalecido los controles represivos de los instintos sexuales primero, como ya se mencionó mediante la violencia bruta del padre original, luego mediante la institucionalización y la internalización del sentimiento de culpa generado por esta acción; y otro elemento es la transformación del instinto de muerte en agresión y moral socialmente útiles.¹⁷⁴ Este largo proceso de organización de los instintos constituye la recurrente dinámica de la civilización que crea la división civilizada del trabajo, el progreso, la ley y el orden.

El hecho decisivo para Marcuse es que inicia la cadena de sucesos que llevan al debilitamiento progresivo del Eros, y por tanto, al aumento de la agresividad y el sentimiento de culpa. Este desarrollo no debe ser inherente a la lucha por la existencia, más que en actual organización opresiva. Marcuse, como ya se observó, considera que actualmente esta lucha por la existencia basada en la **ananke**, es inútil e irracional. La justificación que da pie a la propuesta de Marcuse sobre la civilización no-represiva, es que

¹⁷³ Marcuse. *Eros y civilización*. pág 91

¹⁷⁴ *Ibidem*. pág 149

ahora material e intelectualmente existe la posibilidad que permite afirmar cuan inútiles y “artificiales” resultan las condiciones de escasez a la vista de la posibilidad real de su eliminación.

La defensa por otra forma de vida nos dirá Marcuse, se encuentran plasmadas las extremas exigencias intelectuales, morales y psicológicas, que son el contenido básico para la transformación de la conciencia humana, aquí en este terreno es donde se presentan las posibilidades de la revolución, pues éstas constituyen su expresión más completa y realista. En la actual sociedad están técnicamente presentes las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para la realización de una sociedad libre, que esta transformación no haya llegado aún, se debe a la organización existente de las fuerzas productivas y a la movilización total de la sociedad contra su propia posibilidad de liberación, es lo que Marcuse denomina **la sociedad y el pensamiento unidimensional**.

Para concluir este pequeño apartado, podemos decir que la consideración más importante de Marcuse y de vigencia incuestionable, estriba en la reiterada afirmación de que la actual situación de **pensamiento unidimensional** no es permanente, ni representa un obstáculo en el proceso de transformación; no convierte en modo alguno en utopía el proyecto mismo de la transformación. Marcuse desarrolla en su libro *El final de la utopía*, la tesis de que no hay más utopía, pues técnicamente todo se ha vuelto ahora posible. **“Este final de la utopía -esto es, la refutación de ideas y las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales- se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia, [...] en el sentido de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres.** ¹⁷⁵ Ahora bien, esta ruptura debe realizarse sobre nuevas bases y con nuevos objetivos, lo esencial se enfoca al libre juego de las facultades humanas.

Esta concepción que ha sido central en el debate filosófico desde el Iluminismo, representa la idea central y es el hilo conductor de toda la teoría marcusiana, derivar de la experiencia estética los nuevos fundamentos de la existencia, en la que la imaginación, la sensibilidad y el arte forman un todo, un nuevo entorno, donde la vida aflora en un libre crear; donde las

¹⁷⁵ Marcuse. *El final de la utopía*. pág 7

potencialidades del hombre se desarrollan de conforme a la nueva racionalidad guiada por la relación entre el placer, la sensualidad, la belleza, la verdad del arte y la libertad.

La historia ha girado alrededor del concepto de la necesidad “la ananke”, que ha sido la gran excusa del progreso y por tanto del dominio, tanto para Marcuse como para una gran mayoría de críticos de la modernidad, este proceso puede y debe culminar con la consideración de una existencia cualitativamente distinta, para algunos como hemos visto en el presente trabajo, hipótesis teóricas en las cuales la estética, el arte, la imaginación y la fantasía, preceder la construcción y orientación de una existencia pacífica y libre.

CONCLUSIONES

Como hemos visto la Teoría Crítica surge como un proyecto con una visión interdisciplinaria, cuyo propósito inicial se dirigía a la revisión de los supuestos teóricos de la filosofía imperante en la cultura alemana, con el objetivo de cuestionar el valor de los fundamentos en los que descansa la “Razón humana”, los valores forjados en la Ilustración como la herencia que ha configurado la cultura en Occidente. El cómo y el porqué “la razón”, se ha erigido y mantenido como el valor supremo y rector de la cultura moderna.

En los diferenciados análisis de crítica cultural realizados por los integrantes de la Escuela de Frankfurt, prevalece un marco de referencia general, el concepto de “racionalidad instrumental”, éstos profundizan en dicho proceso y su indisociable repercusión en la existencia del individuo, así como en las principales características bajo el contexto capitalista propias de las sociedades de consumo. Distintas son las apreciaciones y radical el diagnóstico de la época que cada uno realiza.

Mientras que para Adorno y Horkheimer, el proceso de racionalización, se reduce a la razón formal e instrumental, estableciéndose el sistema de dominio, en el que impera lo que ellos denominan como la falsa racionalidad del mundo moderno, que hace que la idea de Razón aparezca como mera ilusión. Para Marcuse, quien también realiza un análisis y crítica de las sociedades contemporáneas a través del proceso de racionalidad, su búsqueda lo lleva a reencontrar en el significado del arte y la experiencia estética, la respuesta al proceso de racionalidad creciente en todos los ámbitos de la existencia del individuo. La revalorización del significado de la estética que ha permanecido como una constante en la profunda comprensión del hombre y su mundo.

Actualmente en las sociedades el arte figura como externo a la existencia toda del individuo, Marcuse considera que un cambio significativo en la cultura, se lograría a través de la introducción del arte en la vida cotidiana, en todos los ámbitos de la existencia, aún incluso dentro del proceso de trabajo, como se muestra en reiteradas ocasiones en los apartados de esta investigación, Marcuse desarrolla esta perspectiva recurriendo a la obra de Marx, principalmente en sus escritos de juventud, y para complementar su posición, refuerza su propuesta teórica a través de la obra freudiana, principalmente su teoría sobre la conformación de la cultura y sobre los instintos humanos.

Por un lado, como se ha manifestado en reiteradas ocasiones recupera el objetivo marxista al explicar el proceso de autoconstitución de la especie humana como un autoproducción a través del trabajo; y por otro lado pretende complementar dicha aportación con la dimensión psíquica contemplada por Freud, quien desarrolla una teoría de la civilización basada en el análisis de la estructura instintiva del individuo. La dimensión bio-psíquica no considerada por Marx, y que Freud desarrolla ampliamente, le da a Marcuse la posibilidad de hablar de una transformación de la existencia humana, enriqueciendo la óptica marxista del proceso histórico-social de cambio, con la visión psicológica del comportamiento humano. Sin embargo, la teoría de la civilización de Freud, plasmada en su libro *El malestar y la cultura*, según la cual la cultura es represión, supone que la represión de los instintos en el hombre está condicionada por la lucha por la existencia, la escasez es considerada como el factor constante en el proceso de consolidación de la cultura. Marcuse difiere de esta posición, ya que no sólo supone, sino que considera que la escasez es el producto de una organización histórica específica de la existencia humana, y que ésta ha llegado al punto en que puede ser modificada. Los resultados generados por la tecnología, son analizados ampliamente en la crítica social que realiza Marcuse en sus textos, principalmente en su obra intitulada *El hombre Unidimensional*, Marcuse señala que la represión instintiva en el hombre impuesta por la escasez es reversible, existe la posibilidad de generar un trabajo ya no enajenado, estableciendo una “libre-relación” del individuo con su trabajo, situación que lo llevaría a reencontrarse con el más importante factor creativo de su existencia.

Bajo esta perspectiva y a la luz de la crítica a la cultura imperante en las sociedades modernas, Marcuse establece los criterios conceptuales de una sociedad cualitativamente diferente, de la conjunción de Marx-Freud, prevalece la idea marxista de revolución como fin último, el enriquecer esta visión con fundamentos freudianos supone llevar la razón al ámbito de lo social y situarla en la naturaleza instintiva de las necesidades humanas, argumento que encuentra en la obra de Freud *El malestar de la cultura*, bajo esta línea Marcuse, integrando diversas concepciones teóricas en la elaboración de su crítica cultural de las sociedades modernas, se desvía del diagnóstico pesimista de sus más cercanos colaboradores y autores de *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer, en la etapa final del proyecto de la Teoría Crítica. Contrariamente a Marcuse, dichos filósofos en su afán por analizar el concepto de Razón, realizan una exhaustiva búsqueda sobre su génesis y proceso en la historia del pensamiento, el resultado es la afirmación sobre el

poder de la razón como instrumento de dominación de la naturaleza humana y no humana por el hombre, desde los comienzos del proceso de hominización, el dominio de la naturaleza se extendió al dominio de los seres humanos sobre sus semejantes.

Marcuse difiere profundamente de esta pesimista determinación, él cree aún en la posibilidad de transformación del orden existente. Esta postura es destacable ya que como integrante del Instituto y heredero de la Teoría Crítica desarrollada por éste, Marcuse en el intento filosófico por desentrañar la facultad crítica de la razón, llega a la conclusión de que el mundo **debe ser organizado en consonancia con la razón y en estrecha relación con el ámbito estético y el arte**, como su principal manifestación. Lo que permitiría que el placer, la sensibilidad y los sentimientos surgieran en la conformación de la sociedad y la cultura. Al igual que la concepción nacida en el seno de la Ilustración, sobre la emancipación global del hombre y la capacidad del sujeto como un ser autónomo y autosuficiente, la estética celebra su nacimiento y consolidación como una disciplina plenamente comprometida con estos procesos.

La apreciación marcusiana de re-creación, tiene que ver con el despliegue de las potencialidades del hombre, incluye percepciones sobre estética, fantasía e imaginación, tiene una gran deuda con el pensamiento de grandes filósofos como Nietzsche, Schiller, Schopenhauer, Heidegger entre los más importantes, un aspecto en común es su preocupación por la existencia del individuo, por considerar los elementos que harían del individuo un ser completamente realizado y libre, que la convivencia con lo estético permita desarrollar sus fantasías sin reprimir sus instintos.

En suma, este trabajo de investigación representa un esfuerzo por recuperar la Teoría Crítica a través del pensamiento de Marcuse y las posibilidades de transformación que nos deja en la reflexión sobre la debida conjunción entre razón y mundo estético o razón y sensibilidad.

La importancia de revalorar la teoría de Marcuse, radica en recuperar toda una tradición de pensamiento dirigido a explicar la esencia del individuo, a cuestionar las consecuencias perversas de la razón, a proponer salidas al irrefrenable camino que el dominio ha ejercido sobre la humanidad, y a ver en las potencialidades del arte la contraparte de este mundo de dominación.

APÉNDICE

Aspectos biográficos de Herbert Marcuse.

Herbert Marcuse nació en Berlín en 1898, en una familia judía, como la mayoría de los demás integrantes de la escuela de Frankfurt.

En su juventud participó en la Primera Guerra Mundial, donde realizó su servicio militar, quizá siendo esta la etapa en que más se comprometió con la política, fue miembro del Consejo de Soldados de Berlín en 1918. Tenía veinte años cuando estalló la revolución alemana, y era entonces miembro del Partido social demócrata. En 1919 abandonaba este Partido al cual se había unido dos años antes, después del asesinato de Karl Liebknecht y de Rosa Luxemburgo.

Luego del fracaso subsiguiente de la revolución alemana, dejó la política completamente para estudiar filosofía en Berlín y Friburgo, finaliza sus estudios en el año de 1922. Recibió su doctorado con una disertación sobre el *Künstlerroman*, (novelas en las que los artistas desempeñan papeles claves).

Durante los próximos seis años, ensayó la venta de libros y las actividades editoriales en Berlín. En 1929 regresó a Friburgo donde estudió con Husserl y Heidegger, quienes ejercieron un impacto considerable en su pensamiento. Durante esta etapa, Marcuse se encontraba profundamente atraído por el hegelianismo y por la influencia que éste había tenido en el pensamiento alemán posterior; prestó gran atención a los trabajos del joven Marx, al tiempo que hizo reiteradas manifestaciones contra la interpretación social demócrata del marxismo y contra el revisionismo de corte bernsteniano.

Es también en este periodo cuando Marcuse publicó, por primera vez, varios artículos, y su primer libro *La ontología de Hegel y la fundación de una teoría de la historicidad*, apareció en 1932, mostrando la influencia de su maestro Heidegger. A fines de la década de los veinte, Marcuse se hallaba ya integrado al llamado Círculo de Frankfurt, del que formaban parte Horkheimer y Theodor Adorno entre otros.

En 1932 empieza a aparecer periódicamente en Alemania la revista *Zeitschrift für Sozialforschung*; junto con otros miembros del Instituto de Frankfurt, Marcuse figuró entre

sus más activos colaboradores. En sus artículos se observa un corte marxista fuertemente hegeliano y heideggeriano, esto le valió para transformarse en uno de los más eminentes representantes del llamado “marxismo europeo” o “marxismo alemán”, junto con George Luckács y Karl Korsh, con la diferencia de que éstos últimos estuvieron mas comprometidos en el plano político y Marcuse siempre se mantuvo sin ninguna afiliación partidaria específica.

Adorno consideró favorable la integración de Marcuse a la filosofía del Instituto, Horkheimer estuvo de acuerdo, y así en 1933, Marcuse se sumó a quienes en el Instituto estaban comprometidos con una comprensión dialéctica y no mecanicista del marxismo.

En 1933, después de llegar los hitlerianos al poder los miembros del Círculo de Frankfurt emigran, Marcuse se traslada primero a Ginebra y en 1934 a Nueva York, donde se convierte en miembro del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Columbia. En esos años colabora activamente en la revista antes citada que se había trasladado a París. En ella publica Marcuse varios artículos, entre ellos los titulados “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” (1934), “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” (1937), “Filosofía y teoría crítica” (1937), “A propósito de la crítica del hedonismo” (1938). A partir del exilio forzado, sus trabajos se hacen marcadamente crítico-sociales.

En *“Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”*. Marcuse hace un análisis del trabajo remitiéndose al concepto de Hegel y sobre todo del joven Marx, para proponer a partir de la crítica de la dinámica del trabajo capitalista su abolición como condición necesaria para que la existencia recupere un trabajo auténtico, trabajo librado de la enajenación, y se convierta otra vez en lo que es por esencia: la libre y plena realización del hombre íntegro en su mundo histórico. Sobre estos presupuestos conceptuales se origina su crítica a la cultura contemporánea que da pie a la elaboración de otro ensayo “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”

En esa época, Marcuse colaboraba para la Escuela de Frankfurt con el ensayo “Theoretische Entwört Über Autorität und Familie” y un estudio documental, “Autorität und Familie in der deutschen Soziologie” (1936) que se realiza bajo la dirección de Horkheimer. También en ese mismo año, realiza otro estudio teórico para la revista en París “El concepto de esencia”. En éste, se perfila lo que será el modelo crítico y conceptual de su madurez.

Su ensayo de 1937 "El carácter afirmativo de la cultura" contiene un análisis y una denuncia de la situación de la cultura burguesa y totalitaria en Alemania.

En "Crítica del hedonismo" se puede anticipar los principios filosóficos de su obra posterior, *Eros y civilización*.

En el exilio, Marcuse sigue ocupándose de Hegel, en 1941 publica una de sus obras más conocidas, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Este libro no solamente es un análisis y exposición de la teoría de Hegel, sino ante todo un estudio de la influencia del hegelianismo en el pensamiento europeo, así como una defensa de Hegel ante el fascismo.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Marcuse trabajó para la Office of Strategic Services (OSS), donde desempeñaba la función de analista político. El OSS era una especie de Instituto de investigación encargado de estudiar la evolución política de los países que participaban en la guerra.

Más tarde colaboró en la Division of Research and Intelligence of the State Department: "Mi trabajo principal era la identificación en Alemania de grupos con los que tras la guerra se pudiera colaborar en la reconstrucción y en la identificación de grupos a los que hubiese que exigir responsabilidades por ser nazis. Había un enorme programa de desnazificación"

La continuidad en su posición radical respecto de los sucesos históricos en la época de posguerra, la canaliza a través de su colaboración en el Instituto de Investigaciones sobre Rusia, de la Universidad de Harvard, profundizando en estudios sobre la Unión Soviética, se plasma su actitud crítica en su libro, *El marxismo soviético*.

Entre 1945 y 1965, Marcuse trabaja en la Universidad Brandeis de Boston, desarrollando su crítica radical a la "sociedad industrial". En sus trabajos, se advierte un nuevo elemento en su análisis; la integración del freudismo. Su pensamiento, apartándose de las cuestiones puramente conceptuales, se enfocó cada vez más a las preocupaciones de orden psicoanalítico y sociológico, como lo muestra su libro *Eros y civilización* (1955) y en la misma dirección su obra *El hombre Unidimensional*.

En 1960, durante un seminario que dirigía en la Escuela Práctica de Estudios Superiores de París, Herbert Marcuse comenzó a desarrollar los temas que en *El Hombre Unidimensional*, constituyeron una crítica global a la "sociedad industrial moderna".

En 1965, Herbert Marcuse es profesor de filosofía política en la Universidad de California en San Diego. Durante esta etapa la figura de Marcuse empieza a tener importancia como ideólogo del movimiento estudiantil americano y europeo.

En 1967 pronuncia una serie de conferencias en la Universidad Libre de Berlín, que una vez recogidas dan lugar al texto, *El final de la utopía*.

En 1968, publica *Un ensayo sobre la liberación*,

En 1969 escribe *Ideas para una teoría crítica de la Sociedad*,

En 1972, *Contrarrevolución y revuelta*

En 1979, el 29 de julio, Marcuse muere en Stenberg en la República Federal de Alemania.

BIBLIOGRAFÍA

- Anthony Giddens, Jonathan Turner y otros. **La teoría social hoy**. Alianza Editorial, coedición Ed Patria, México 1991.
- Blanca Solares. **Tu cabello de oro Margarete...Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad**. Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México 1991.
- Crescenciano Grave Tirado. **El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche**. Col Seminarios. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM 1998
- Emilio Lamo de Espinosa. **La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt**. Ed
- Emmanuel Kant. **Filosofía de la historia**. Ed FCE, Col. Popular, México 1999.
Crítica de la facultad de juzgar. Monte Ávila Ed, Venezuela 1992
- Eric Volant. **El hombre: confrontación Marcuse-Moltmann**. Editorial Sal Terrae. España 1978
- Erich Fromm. **Marx y su concepto del hombre**. Col Breviarios FCE, México 1998.
- Eugen Fink. **La filosofía de Nietzsche**. Alianza Editorial, España 1996.
- Francisco Mancera Martínez. **Tiempo e historia. Ernest Bloch: crítico de la modernidad, filósofo de la esperanza**. Tesis de licenciatura en filosofía. México D.F., 1997.
- Friedman, George. **La filosofía política de la Escuela de Frankfurt**., Editorial F.C.E., México 1986.
- Friedrich Nietzsche. **El nacimiento de la tragedia**. Alianza Editorial. Madrid 2000.
La genealogía de la moral. Alianza Editorial. Madrid 1997.
- Friedrich Schiller. **Cartas sobre la educación estética del hombre**. Ed Anthropos, España 1990.
- Graciela Borja Sarmiento, María Inés García Canal (compiladoras). **Marcuse y la Cultura del 68**. UAM-Xochimilco, 1991.

Gina Zabludowsky Kuper. **La Escuela de Frankfurt y la crítica a la modernidad: una introducción al pensamiento de Max Horkheimer y H. Marcuse.** Serie Cuadernos Teoría Sociológica y Modernidad. FCPyS, UNAM 1996.

Habermas, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa I.** Ed Taurus, Madrid 2001

Perfiles filosófico-políticos. Ed Taurus, Madrid 1979

Ciencia y técnica como ideología. Madrid, Editorial Tecnos, 1989

Conversaciones con Marcuse, Ed Gedisa, Barcelona, 1980-

Habermas y la modernidad. Anthony Giddens [etal] Ed Cátedra, Madrid 1988

Respuestas a Marcuse. Barcelona, Editorial Anagrama, 1968

Herbert Frey (Editor). **La muerte de Dios y el fin de la Metafísica.** Simposio sobre Nietzsche. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM 1997.

José Ma. Castellet. **Lectura de Marcuse.** Ed Seix barral, Barcelona 1969.

José Jiménez Jiménez. **La estética como utopía antropológica: Bloch y Marcuse.** Col. Tecnos, Madrid 1983

Julien Freund. **Sociología de Max Weber.** Ediciones Península, Barcelona 1986

Laura Paéz Díaz de León (Editora). **La Escuela de Frankfurt. Teoría Crítica de la Sociedad. Ensayos y textos.** ENEP Acatlán. UNAM, México 2001.

Marcuse, Herbert. **Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto de trabajo.** Editorial Taurus. Col. Ensayistas de hoy, Madrid 1969.

Contrarrevolución y Revuelta. Ed Joaquín Mortiz, México, 1973

El final de la utopía, Editorial Siglo XXI, México 1968.

Eros y civilización. Editorial Joaquín Mortiz, México 1984.

Ética de la Revolución. Editorial Taurus. Col. Ensayistas de hoy, Madrid 1969.

El hombre Unidimensional. Editorial Ariel, Barcelona, 1998.

Marcuse ante sus críticos: Por Marcuse; Mallet; Ulle Gorz y otros. Ed Grijalbo, México 1970

La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista. Edición de José Francisco Ybaes. Clásicos del Pensamiento-Biblioteca Nueva. Madrid 2007

Razón y Revolución. Madrid, Alianza Editorial. Col. El libro de Bolsillo, 1971.

Un ensayo sobre la liberación. México, Editorial Joaquín Mortiz. 1975

Martin Heidegger. **El ser y el tiempo.** Ed FCE, México 1997.

Martín Jay. **La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt.,** Editorial Taurus, Argentina 1991.

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. **Dialéctica del Iluminismo.** Ed Sudamericana, Buenos Aires, 1969.

Mircea Eliade. **El mito del eterno retorno.** Amecé Editores, Buenos Aires 2001.

Paul Diel. **El simbolismo en la mitología griega.** Ed Labor, Barcelona 1976

Paul Ricoeur. **Freud: una interpretación de la cultura.** Ed SXXI, México 1999.

Pierre Masset. **El pensamiento de Marcuse.** Ed Amorrortu, Buenos Aires 1969

Sigmund Freud. **El malestar en la cultura.** Alianza Editorial, México 1989

Simón Marchan Fiz. **La estética en la cultura moderna.** Alianza Editorial, Madrid 1996.

Waldman, Gilda M. **Melancolía y utopía.** México, Editado por Universidad Autónoma Metropolitana. Col Ensayos.