



Pensamientos marginales

Ensayos sobre Herbert Marcuse

Leandro Sánchez Marín
J. Sebastian David Giraldo
Editores

ennegativo **ediciones**



Pensamientos marginales

Ensayos sobre Herbert Marcuse

Leandro Sánchez Marín
J. Sebastian David Giraldo
Editores

ennegativo **ediciones**

Pensamientos marginales

Ensayos sobre Herbert Marcuse

Leandro Sánchez Marín
J. Sebastian David Giraldo
Editores

ennegativo **ediciones**

Pensamientos marginales. Ensayos sobre Herbert Marcuse

Leandro Sánchez Marín y Jhoan Sebastian David Giraldo (Editores)

Traducción: Leandro Sánchez Marín y Jhoan Sebastian David Giraldo

ISBN: 978-628-02-0788-9

Ennegativo Ediciones

Medellín, 2025

323pp. 13.97x21,59

Agradecemos a los autores y autoras por el permiso para que su trabajo sea publicado en este volumen.

En memoria de Jairo Escobar Moncada
Amigo y maestro

Índice

Nota introductoria

Leandro Sánchez Marín y Jhoan Sebastian David Giraldo..11

Liberarse de la ideología unidimensional:

Herbert Marcuse, más de 60 años después

Silvio Carneiro.....17

Alternativas al capitalismo en *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse

Sergio De Zubiría Samper.....39

El hombre unidimensional:

hacia una teoría del poder automático

Amador Fernández-Savater.....59

Herbert Marcuse y la posibilidad utópica

Raymond Brassier.....81

Represión, cultura e ideología en la teoría crítica de Herbert Marcuse

Jhoan Sebastian David Giraldo.....95

Teoría crítica y psicoanálisis radical:

repensando el debate Marcuse-Fromm

Michael J. Thompson.....117

Inconscientes tecno-capitalistas. Crítica de las superposiciones perversas por Marcuse y Berardi

Natalia Fischetti.....147

Apuntes sobre la cuestión de la muerte en Herbert Marcuse <i>Leandro Sánchez Marín</i>	173
Ecologismo marcusiano: abogando por otra ciencia y otra tecnología, en defensa de la naturaleza y la humanidad <i>Eugenia Fraga</i>	191
Feminismo y <i>nueva sensibilidad</i> Aportaciones de Herbert Marcuse al feminismo marxista <i>Berenice Amador Saavedra</i>	215
Marcuse, Bloch y Freire: revitalizando una pedagogía de la esperanza <i>Richard Van Heertum</i>	253
El arte como negación estética: Marcuse y la promesa utópica <i>Kimberly Galeano Molina</i>	271
<i>La tolerancia represiva</i> Reflexiones después de sesenta años <i>Pertti Ahonen</i>	283
La crítica al existencialismo político de Carl Schmitt desde la perspectiva de la teoría crítica de Herbert Marcuse <i>Santiago Montoya Córdoba</i>	297

Nota introductoria

Leandro Sánchez Marín & Jhoan Sebastian David Giraldo
Universidad de Antioquia

En su concepto de unidimensionalidad, su crítica del condicionamiento de la conciencia en el capitalismo de consumo de posguerra y las posibilidades que plantea para desarrollar un pensamiento alternativo, presenciamos el preludeo del presente neoliberal.

— Jon Bailes, *Consciousness and the Neoliberal Subject*.

Reclamos de todo tipo surgen en nuestra época, una época de gestión neoliberal. Continuas crisis confirman el malestar general de sociedades enteras: genocidio, derechos devaluados, democracias debilitadas, sistemas de educación saqueados, discriminación, migraciones forzadas, violencia de género y todo tipo de excesos conviven con agudos desarrollos de la técnica que, sin embargo, no están en beneficio de fines emancipatorios ni de ampliación de libertades. Extensión del espacio para la realización del capital (Harvey, 2007; Dörre, 2024), elecciones democráticas de líderes antidemocráticos, sistemas económicos de producción destructivos (Fraser, 2023), y todo tipo de contrasentidos, definen la época de la gestión neoliberal. El discurso que otrora llenaba las bocas de Margaret Thatcher y sus seguidores en todo el mundo, hoy se instala como solución, incluso como única alternativa, a todos los problemas del capitalismo tardío.

En este contexto, las sociedades industriales que Herbert Marcuse señaló como sistemas de cierre totalitario han envejecido rápidamente y, en su lugar, vemos que se afirma el desarrollo de un nuevo modelo que promete la salvación, no solo del alma y el cuerpo, sino también de todas las expectativas de la existencia humana. Si bien la vida de Marcuse se apagaba justo en el comienzo de la era neoliberal, muchos de sus análisis respecto de las necesidades y su satisfacción a través de diversos mecanismos, sobre la aparición de nuevos gobiernos autoritarios con respaldo popular, la distorsión del lenguaje en beneficio del enmascaramiento de la razón y la degradación del entorno de vida a partir de la contaminación del medio ambiente, informan sobre el avance de esta tendencia. Por ello, todavía es posible insistir en algunas de las tesis más importantes de las obras marcuseanas elaboradas en el contexto del siglo XX, pero más que pertinentes para un análisis crítico del siglo XXI. Un siglo XXI que parece competir con el nivel de hostilidad con que abrió el XX y que se resiste a la pacificación de la vida. Que rechaza la responsabilidad respecto de los niveles de miseria acumulada en los que viven grandes poblaciones sobre la Tierra. Que impulsa la división entre un norte global rico y opulento y un sur global precarizado, identificando como algo externo al sistema aquello que reproduce todo lo que, sin duda, hace parte de los elementos más que necesarios para el desarrollo del sistema mismo (Lessenich, 2019).

Como resultado de esto, todos los valores progresistas son sitiados no solo por discursos, sino también por acciones políticas autoritarias que triunfan en medio de círculos populares. La que fuese llamada por Herbert Marcuse (2005) “población subyacente” (p. 47), se acomoda a voluntad, o por la fuerza, en medio de un entorno en extremo individualista y de culto a la personalidad “original”, defendida por innovadores y gestores culturales que se

disputan el favor del público a través de los medios ultramasivos de comunicación. Por ello es por lo que, más que nunca, se ha vuelto importante hablar de sí mismo, ubicarse como celebridad —como “estrellas del espectáculo”— de una sociedad cada vez más afirmada a partir de sí misma (Debord, 2016). Nos movemos en medios hostiles normalizados, y la capacidad de reconocimiento y memoria se ve derrotada ante el poder de la resiliencia y la empatía, puntales de la ideología del bienestar psicológico en medio de entornos malogrados, contaminados, precarizados y violentos. Una cierta forma de lo evidente, de lo que no se oculta, hace que ya ningún proceso de doble faz sea excusa para el engaño, para el juego de la dominación, que supuestamente se operaba a espaldas de los individuos.

De manera abierta, y a plena luz del día, es notorio el deterioro social y político del mundo: masacres a cielo abierto y guerras de agresión, se confunden con la publicidad que seduce a nuestro deseo. Si Susan Sontag (2020) veía, en la exhibición de fotografías de guerra al lado de anuncios publicitarios en las revistas, algo obsceno, y Marcuse (1969) acusaba lo mismo al referirse a las medallas colgadas en las chaquetas de los militares responsables de la guerra, actualmente la categoría de lo obsceno se queda a mitad de camino para hacer referencia a las formas de liderazgo que enfilan a la gente, con trucos gastados pero efectivos, hacia promesas de éxito que no se cumplen, pero que satisfacen las expectativas de vida y enmarcan el horizonte de las aspiraciones y metas más preciadas que, sin embargo, la misma gente ve hoy más lejanas que nunca.

En lugar de la realización del bienestar, se organiza una sociedad del rendimiento y la eficacia, propulsada por un “operacionalismo” (Marcuse, 2021, p. 49) que trata de con-

vertir todos los procesos y experiencias en valores rentables en beneficio de la mayor utilidad posible. Ese es el diagnóstico de la actualidad de nuestro tiempo, pues para el neoliberalismo es importante que:

toda acción humana e institucional se plasme en una acción empresarial racional, realizada según un cálculo de utilidad, beneficio o satisfacción en un marco microeconómico de escasez, oferta y demanda, y neutralidad moral. El neoliberalismo no se limita a asumir que todos los aspectos de la vida social, cultural y política pueden reducirse a dicho cálculo; más bien, desarrolla prácticas institucionales y recompensas para la puesta en práctica de esta visión (Brown, 2005, p. 40).

Quizá, prefigurando un poco este análisis de Wendy Brown, Marcuse había pensado que, en medio de las sociedades del rendimiento, la conciencia tenía pocas posibilidades emancipatorias y que, al mismo tiempo, el sistema se encargaba de reforzar la dominación y el control desplegando formas cada vez más sutiles para este propósito. No obstante, también insistió en la necesidad de pacificar la existencia y de elaborar una forma de acción que se alejará de la complicidad en cuanto a la destrucción de la vida.

Los pensamientos marginales que aquí se presentan, hacen parte de un conjunto de voces que, al igual que Marcuse, buscan identificar algunas grietas que permitan pensar otros contextos posibles, más logrados y menos dañinos que los que en la actualidad se instalan en el terreno de lo real. Así pues, todas las contribuciones que se ofrecen en este volumen insisten en la necesidad de pensar en los fenómenos sociales, estéticos y políticos de nuestro tiempo a través de la lente de la teoría crítica. Marcuse como referente principal de esta tendencia, acompaña todas las exposiciones. Agradecemos a los autores y autoras por destinar sus esfuerzos teóricos a la conformación del libro. Al-

gunas de estas reflexiones son resultado de las presentaciones que se llevaron a cabo en el encuentro “*El hombre unidimensional* y las tareas de la crítica en la actualidad. A 60 años del texto marcuseano”, que se llevó a cabo los días 7, 8 y 9 de noviembre de 2024 a través del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Medellín, septiembre de 2025.

Referencias

- Bailes, J. (2020). *Consciousness and the Neoliberal Subject. A Theory of Ideology via Marcuse, Jameson and Žižek*. Routledge.
- Brown, W. (2005). *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton University Press.
- Dörre, K. (2024). *Los límites de la dinámica capitalista*. Ennegativo Ediciones.
- Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Siglo XXI Editores.
- Harvey, D. (2007). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Ediciones Akal.
- Lessenich, S. (2019). *La sociedad de la externalización*. Herder Editorial.
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortiz.
- Marcuse, H. (2005). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ariel.
- Marcuse, H. (2021). *Lecciones de París*. Ennegativo Ediciones.
- Sontag, S. (2020). *Ante el dolor de los demás*. Debolsillo.

Liberarse de la ideología unidimensional: Herbert Marcuse, más de 60 años después

Silvio Carneiro
Universidade Federal do ABC

Introducción:

El hombre unidimensional, más de 60 años después

Son frecuentes los comentarios del aspecto pesimista de *El hombre unidimensional*. De hecho, el libro no anuncia buenas noticias. Sigue el espíritu de su época, presentando en su introducción la amenaza real de una catástrofe atómica entre las dos grandes potencias de posguerra (Marcuse, 2005, p. 19). Pero más allá de la disputa sobre quién entre las dos potencias pulsará el botón rojo del exterminio total, el autor veía con mayor riesgo la adecuación de los individuos a la irracionalidad en qué el Estado de Bienestar mantiene la opulencia económica mientras se transpone como un estado de guerra (Marcuse, 2005, p. 79). Marcuse hace esta crítica en uno de los períodos más productivos de los Estados Unidos, preguntándose años más tarde ¿si tendría algún sentido hablar de liberación para los hombres libres (Marcuse, 1966, p. xiii)?

Esta cuestión marcuseana es significativa para reflexionar sobre la liberación de la ideología unidimensional. De hecho, Marcuse no conduce su pensamiento hacia un “pesimismo militante”, sino que en todo momento nos invita a elaborar “una teoría crítica que no teme ser calificada de utópica” (Marcuse, 1967, p. 85). Contrariamente a la pura

abstracción del discurso filosófico idealista, la teoría crítica debe comprometerse con los elementos materiales de la transformación social. Pero ¿qué quedaría del utopismo cuando la afirmación del *statu quo* se impone como nuevas formas de control social y modelos de pensamiento conformistas? ¿O peor, cuando el potencial transformador es anulado por el “feliz matrimonio de lo positivo y lo negativo” (Marcuse, 2005, p. 255)? Aquí tenemos un gran desafío para comprender las vías de liberación de la ideología unidimensional: ese es el propósito central de nuestro capítulo.

Así, iniciaremos con un debate fundamental sobre la ideología unidimensional a través de la cual entendemos a Marcuse y su hipótesis de liberación. Para una teoría social concreta, es necesario comprender la materialidad de las relaciones sociales. Cuando se publicó *El hombre unidimensional*, la euforia en Estados Unidos por sus logros tecnológicos contrastaba con el escenario represivo contra las protestas que inflamaban colonias, barrios y universidades alrededor del mundo. Eso se modifica cuando, pocos años después en 1968, las barreras represivas existentes enfrentaban innumerables conflictos sociales y culturales, descritos por Marcuse en *Un ensayo sobre la liberación* en 1969. En poco tiempo se hace un contraste histórico que seguramente marca la experiencia intelectual de Marcuse.

Estos pasajes apuntan a un ejercicio aún más importante: la necesidad de una lectura crítica de *El hombre unidimensional* más de sesenta años después de su publicación. Así, perseguiremos la pregunta: ¿actualmente podemos sostener una teoría crítica para la liberación de la ideología unidimensional? En otros términos: ¿se mantienen las premisas de *El hombre unidimensional* cuando la sociedad de la opulencia ya no sostiene más nuestra organización, que ahora es marcada por la escasez de recursos y por la

perpetua crisis gestionada del neoliberalismo (Dardot & Laval, 2013; Fischer, 2020)?

En resumen, nuestro capítulo sigue dos movimientos: primero, comprender el significado de la ideología “unidimensional” y las posibilidades de liberación contra ella. Después, pretendemos profundizar nuestra investigación abordando una posible crítica de Marcuse al capitalismo actual, radicalizado en su racionalidad tecnológica y voraz en su explotación de lo humano, extrayendo valor de todos los aspectos posibles de la existencia, reduciendo la vida a la supervivencia y a formas agudas de rivalidad. Cuestionamos entonces: ¿es posible pensar en la liberación de la ideología unidimensional con la precarización de la vida social?

¿Qué es la ideología “unidimensional”?

Un primer paso hacia la comprensión de este concepto reside en lo que Douglas Kellner observa (2015): Marcuse evita en todo momento el término sustantivado “unidimensionalidad” (p. 44). Con esta referencia, Kellner (1984) argumenta que nuestro autor no defiende un “concepto totalizador que describe una época de desarrollo histórico que supuestamente absorbe toda oposición en un sistema monolítico y totalitario” (p. 234). Estamos de acuerdo con Kellner, para quien Marcuse evitaría el término “unidimensionalidad” por no comprender la ideología presente como la dominación *total* del capital sobre todos los aspectos de la vida.

No se trata aquí de pasar por alto el poder que el capitalismo en la sociedad industrial avanzada tiene para expandir sus dominios sobre todas las esferas de la vida. Ciertamente, *El hombre unidimensional* expone innumerables ejemplos de vida pública y privada mezcladas al ritmo de la sociedad industrial avanzada. Desde la sexualidad entre cuerpos laboriosos hasta el consumo de mercancías,

pasando por el lenguaje que mezcla servidumbre y libertad, todo es descriptivo del carácter unidimensional de la sociedad y el pensamiento. Por supuesto, una lógica de dominación persiste en *El hombre unidimensional*. Pero esta no es una tendencia totalizante. En otro sentido, Kellner sostiene (2015) que Marcuse ofrece una teoría social más abierta, siendo lo “unidimensional” un “estado de cosas” (p. 44) ajustado sin críticas y alternativas al pensamiento y al comportamiento existentes. Interesa a nuestro autor la tensión histórica entre la liberación y la dominación, aunque comprenda los aspectos unidimensionales de la sociedad como hegemónicos. La tecnología es un buen ejemplo: con ella los hombres resuelven problemas insolubles, aunque traicionen sus promesas de liberación (Marcuse, 2005, p. 86). La posibilidad de hacer circular la información nunca ha sido tan inmediata como hoy. Por otro lado, la posibilidad de encontrarnos vigilados por un sistema digital es cada vez mayor, por no decir total.

Veamos qué quiere decir Marcuse con esta crítica de la tecnología y su potencial ruptura cultural por la creación de una alternativa que no se limite a la dominación. En *Un ensayo sobre la liberación*, explica que las máquinas no son represivas por ellas mismas, pero lo que las produce es la realización del capital (Marcuse, 2024, p. 16-17). Entonces, no se trata de una crítica totalizadora de la tecnología. Es decir, la tecnología en sí misma no es represiva y unidimensional, sino su posición históricamente constituida en la producción social, como mediadora de formas de existencia reducidas al fetichismo mercantil y, en consecuencia, a la forma realizada del capital.

Así, la tecnología vive en la ambigüedad de formar parte de la lógica de dominación, pero también de ser una apertura para una lógica de liberación. Frente a este *impasse* unidimensional que estructura la tecnología entre dos tendencias opuestas, Marcuse ejemplifica la

ambigüedad de la racionalidad tecnológica en su distinción casi imposible “entre los medios de comunicación de masas como instrumentos de información y diversión, y como medios de manipulación y adoctrinamiento”; entre “el automóvil como molestia y como conveniencia”; entre los niveles de competencia del “trabajo para la defensa nacional y el trabajo para la ganancia de las empresas” (Marcuse, 2005, pp. 38-39), etc. Así, la tecnología absorbe la ambigüedad entre liberación y dominación, lo que dificulta el trabajo crítico. Hacer una crítica total de los medios de comunicación como manipuladores y adoctrinadores es olvidar el potencial informativo y de diversión que tienen; denunciar los perjuicios del automóvil es olvidar la comodidad que aporta a sus usuarios; criticar la militarización de la vida olvidando las empresas que la sustentan, así como el modo de vida basado en el desempeño que ambas esferas mantienen, es también operar una crítica a medias.

Por ello, Marcuse se interesa por la ambigüedad en la que se encuentra la tecnología, que integra los opuestos. En este sentido, engendra el carácter unidimensional de la racionalidad tecnológica y sus “falsas necesidades”. Pero en ese mismo carácter ambiguo de la tecnología se expresan las aperturas, las “verdaderas necesidades” que van más allá del carácter fisiológico (alimento y cobijo, por ejemplo) y siguen hacia el deseo humano de liberación. Con esto, Marcuse (2019) reconoce el choque entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad. Por supuesto, con una reorientación de los medios tecnológicos (y sus instituciones) existentes, es posible avanzar en el reino de la liberación por encima de la necesidad, con la decisión crítico-política de valorar la libertad y la emancipación humana. Todavía, este encuentro también contiene la tendencia al carácter unidimensional de la lógica de la dominación. En este caso, se trata de la liberación sometida a la necesidad

social establecida, es decir, a la productividad rentable del capital.

En otras palabras, es como si la racionalidad tecnológica que opera y concentra el poder en las sociedades industriales avanzadas llevara a cabo la “desublimación represiva” del reino de la libertad. Este término, desarrollado por Marcuse en su diálogo con el psicoanálisis, expresa bien la dinámica unidimensional de la tecnología. Es cierto que la tecnología desarrolla el reino de la libertad, dando a la humanidad potencialmente más tiempo libre. Sin embargo, este horizonte de expectativas se cierra cuando la propia racionalidad tecnológica remite la realización de esta libertad a la reproducción del sistema social de dominación. Esto es lo que implica la situación unidimensional: actuamos según planes más concretos, pensamos con mayor concreción, pero toda esta nueva materialidad se abstrae en la ilusión en la cual la rentabilidad (es decir, la expropiación por plusvalía) produce los bienes y la tecnología disponibles para la humanidad. Es verdad que espacios culturales y de diversión están disponibles para empleadores y empleados. Pero esta convivencia no cambia el hecho de una sociedad dividida en clases. De otro modo, “las necesidades y satisfacciones” que sirven para mantener el “sistema establecido” son compartidas por la población subyacente (Marcuse, 2005, p. 38). El trabajador como tal puede incluso disfrutar de bienes compartidos con sus patrones, pero la realidad unidimensional en que viven no altera el hecho de que este trabajador continúa perteneciendo a la clase trabajadora, alienado de sus medios existenciales y explotado por su patrón, quien, a su vez, todavía pertenece a la clase burguesa. La extensión de bienes a ambas clases no es, por tanto, el fin de una estructura socialmente dividida, sino el aspecto desublimado y represivo de esta división. Como sugiere Marcuse (2005), la “diferencia decisiva” de la esfera unidimensional “reside en

la disminución contraste (o conflicto) entre lo dado y lo posible, entre las necesidades satisfechas y las necesidades por satisfacer” (p. 38).

Es algo que se hace efectivo cuando la ideología de la sociedad industrial avanzada se convierte en neoliberalismo. Con el eslogan del thatcherismo, “There is no alternative”, adoptado también por la “izquierda moderna” de Blair *et caverna* (Dardot & Laval, 2013, p. 237), podríamos afirmar con el pensamiento marcuseano que ya no hay otra alternativa que el impulso capitalista pues se omite el conflicto entre lo dado y lo posible. Con esto se vende la idea de acabar con la tensión entre necesidades satisfechas y necesidades por satisfacer. A todo momento, el neoliberalismo utiliza la premisa de apaciguar este conflicto. Ser resiliente —un término común en el discurso neoliberal— es un sello distintivo de este apaciguamiento: es la adaptación de los conflictos a lo conformismo, pasando por alto a todas las posibilidades que no sean dadas por el sistema establecido.

De la opulencia al apocalipsis: desafíos por la crítica del carácter unidimensional del neoliberalismo

Después de más de 60 años, leer *El hombre unidimensional* requiere comprender los cambios del espectro social desde entonces. Con este *aggiornamento* es posible concluir la obsolescencia del diagnóstico de Marcuse. Con esta observación no queremos seguir una interpretación positivista de cosas que quedan obsoletas en frente al progreso. La obsolescencia es un término constante en la obra marcuseana, presente en varios títulos relacionados con temas importantes para nuestro autor.¹ Andrew Feenberg (2011) nos

¹ El concepto reaparece en varios textos de Marcuse, por ejemplo: “La obsolescencia del psicoanálisis”, “La obsolescencia del socialismo” y “¿La obsolescencia del marxismo?”. Incluso cuando Marcuse continúa defendiendo el movimiento negro, la noción de obsolescencia se

recuerda que “el concepto de ‘obsolescencia’ de Marcuse sitúa su crítica históricamente” (p. 215). Nuestra hipótesis es precisamente pensar que debemos evaluar atentamente la relevancia del diagnóstico marcuseano allí mismo donde es posible considerarlo obsoleto.

Entre los elementos que podemos aportar aquí, nos centraremos en lo siguiente: la idea de que el modelo económico de opulencia, base de la crítica de *El hombre unidimensional*, es sustituida ahora por un modelo apocalíptico de supervivencia en tiempos de crisis constante. Según Dardot y Laval (2013), la “crisis que atravesamos se muestra entonces como lo que es: una crisis global del neoliberalismo como modo de gobierno de las sociedades” (p. 18). Es decir, contrariamente a la resolución de los ciclos de crisis del capitalismo a través de intervenciones estatales que afectan el libre mercado, el pensamiento neoliberal asume la crisis como una condición, incluso una oportunidad para implementar cambios que permeen y modifiquen los modos de vida públicos y privados.

En este “novísimo *Brave World*”, no importa la crisis —que parece una condición inexorable del neoliberalismo—, sino cómo debemos gestionarla, extrayendo de ella el máximo beneficio. A pesar del impacto subjetivo que nos sugiere esta condición permanente de crisis, con epidemias globales de depresión y suicidio (Kehl, 2009; Ehrenberg, 2010; Dardot & Laval, 2013; WHO, 2021), es interesante notar la continuidad entre esta perspectiva de malestar y lo que Marcuse llama el avance de la “conciencia feliz”. Lo que este concepto expresa no es solo una situación

presenta para resaltar cómo las formas de desviación del carácter espectacular de las manifestaciones operan sobre sus productos políticos (Marcuse, 1972, pp. 168-169). Lo mismo ocurre en la defensa de los movimientos ecologistas, cuando Marcuse (2011, p. 213) reconoce la potencial obsolescencia de esta campaña, especialmente cuando carece de una crítica del capitalismo.

contraria al sentido melancólico-depresivo, que muy bien puede adolecer por un exceso de realidad. Expliquemos: la conciencia en el capitalismo se vuelve feliz al estar en identidad no mediada con la realidad dada. El buen desempeño de sus sujetos en el ámbito público y privado garantiza el grado de éxito de sus actores. Hay que tener un cuerpo en pleno funcionamiento. La depresión es síntoma de un agotamiento de este ritmo, una infelicidad que no es necesariamente consciente y crítica, sino agotada (Kehl, 2009; Ehrenberg, 2010). La conciencia feliz se opone justamente a la perspectiva crítica hegeliana de la conciencia infeliz, que resulta, observa Marcuse (2005), de la distancia que tienen los sujetos respecto de la realidad dada. Por su distancia, pensamiento y realidad mantienen constante conflicto entre sí y, consecuentemente, se hace necesaria la crítica para crear mediaciones o incluso alterar radicalmente la relación de este *impasse*. Así, la conciencia infeliz escapa a los lazos del pensamiento unidimensional precisamente porque avanza en la crítica.

Reinhart Koselleck nos ayuda a reflexionar aún más sobre este punto. Para el historiador, la crisis se entiende también como una “situación crítica” y, por tanto, el pensamiento que se centra en ella posibilita un juicio crítico, capaz de decir no solo cómo son las cosas, sino cómo deberían ser. “La crisis provoca la pregunta por el futuro histórico” (Koselleck, 2007, p. 115), porque a pesar de la incertidumbre sobre su destino, al menos es seguro que su fin —amenazante o deseado— está cerca. Las crisis son signos del agotamiento de las situaciones históricas existentes y la (infeliz) conciencia de este fin conduce la crítica a un sentido utópico presente en la pregunta por el futuro histórico. Porque el agotamiento es deseado, hay una distancia que exige el ejercicio crítico frente a la realidad en crisis. Contrariamente, la “conciencia feliz” promueve la mimesis de los sujetos con la realidad establecida: uno de los grandes

logros de la realidad tecnológica. En esto sentido, es notable el grado de identificación entre el neoliberalismo y los individuos, una identificación con una situación nueva: de crisis permanente sin articulación con la crítica.

Así, la crisis del neoliberalismo, en lugar de reforzar su aspecto crítico, exalta su aspecto cínico. Es como afirma Žižek (2003): “ellos saben lo que hacen, y lo hacen” (p. 351). Los ejecutivos de grandes empresas saben que sus decisiones pueden afectar negativamente la convivencia social, y sin embargo lo hacen porque en esto existe la posibilidad de una inversión que apalanque a la empresa en la rivalidad contra otras empresas. El neoliberalismo se presenta como una ideología que separa crisis y crítica, o, mejor dicho, es una racionalidad gubernamental que mantiene la crisis sin su conciencia crítica. Ahora bien, ¿qué queda si en esta situación de crisis no existe la cuestión crítica sobre el futuro? O, dado que el neoliberalismo es un modelo de racionalidad de la crisis sin crítica, ¿cómo podemos instigar el pensamiento crítico en esta situación? En esta fantasmagoría apocalíptica que sustenta la ideología neoliberal, ¿cuáles son los impactos en la perspectiva marcuseana?

Hoy en día, la base material en la que se apoya Marcuse para extraer su crítica de la sociedad y del pensamiento unidimensionales parece obsoleta. Al fin y al cabo, su punto de partida no es el destino apocalíptico de la crisis permanente (impulsado por el neoliberalismo), sino la existencia de una sociedad de opulencia en que la identidad de los sujetos con el sistema de consumo establece la adhesión y la mimesis con la sociedad industrial avanzada. Sobre eso, Marcuse debate con *The Affluent Society*, de John Kenneth Galbraith (1958), uno de los principales economistas del liberalismo norteamericano. Galbraith busca demostrar el impacto de la revolución industrial y tecnológica *post* Segunda Guerra Mundial, un cambio clave en la comprensión de la economía capitalista con entrega

masiva de bienes de consumo. Como consecuencia de una cierta indefinición sobre el sentido de la felicidad que rige esta sociedad, afirma Galbraith (1958, p. 96), buena parte de esta economía de la opulencia puede convertirse en un lugar de autoconservación, de supervivencia del sistema con costos de guerra y valorización de la industria armamentística. Términos muy cercanos a Marcuse (1966, p. xiv), cuando designa el destino de la sociedad industrial avanzada en la implementación del Estado de Bienestar Social por un Estado de Guerra (originalmente: “*Welfare-Through-Warfare State*”)². Marcuse y Galbraith entienden el problema del retorno de las estructuras de la ideología de la muerte a la defensa de la “situación establecida”. Sin embargo, Galbraith veía la industria armamentística como una desviación de la economía de producción de bienes de consumo, pero una corrección normativa orientada a la economía de mercado sería suficiente para evitar la guerra. Entretanto, si una de las partes no se adhiere al programa económico de mercado, la guerra se convierte en una solución impertinente pero inevitable.

Según Marcuse, este es un punto ciego para Galbraith: el conjunto de guerras y acciones represivas que incendian el mundo en nombre de los valores de la sociedad de la opulencia demuestran su vínculo directo con la sociedad en guerra. Y concluye, irónicamente: “si sus ciudadanos no se dieron cuenta de esto, sus víctimas ciertamente sí lo hicieron” (Marcuse, 1966, p. xviii). Aquí, la crítica marcuseana es poderosa, ya que enfatiza que no se puede criticar las guerras al rededor del mundo sin criticar al capitalismo que las sostiene.

² El destino como posibilidad de una tendencia histórica de carácter unidimensional, es decir, porque no se fija en un carácter totalizante. En esta misma frase, Marcuse (1966) indica que su proyecto desde *Eros y civilización* hasta *El hombre unidimensional* sería “evitar este destino” (p. xiv).

Pero ¿qué pasa cuando el signo de la opulencia ya no es válido? ¿El diagnóstico marcuseano de *El hombre unidimensional* permanecería válido cuando el propio neoliberalismo explicita los límites de la opulencia y sostiene la lógica más inmediata de la supervivencia, la competitividad del mercado en su forma más pura, un *Brave New World* de la crisis permanente? Es muy cierto que las imágenes obscenas del neoliberalismo vierten tanto la inevitable miseria de la crisis como la opulencia ostentosa de la riqueza en cuerpos cada vez más cargados de valores mercantiles. En la forma del capital humano, sigue siendo válido lo que afirma Marcuse (2024), cuando recuerda que las “exhibiciones obscenas de la sociedad opulenta normalmente no provocan ni vergüenza ni sentimiento de culpa” (p. 14). Al ostentar imágenes de riqueza como un mérito individual, poco espacio hay para observar la miseria que esa acumulación produce. Entonces ¿cuál sería la culpa?

Wendy Brown (2021) viene en nuestro auxilio, cuando regresa a Marcuse precisamente para una reflexión más detallada sobre ese sentimiento cínico-nihilista que impone el neoliberalismo. Para la autora, el neoliberalismo presenta un aspecto nihilista que casa con la conciencia feliz: porque el nihilismo no es la extinción de los valores, “sino un mundo en el que ‘los más altos valores se deva-lúan’ al ser desvinculados de sus fundamentos” (Brown, 2021, p. 217). La democracia, la libertad, la igualdad, la verdad y la razón “se vuelven intercambiables y triviales, superficiales y fácilmente instrumentalizables” (Brown, 2021, p. 218). El nihilista neoliberal no tiene vergüenza ni culpa porque, según Brown (2021), y a partir de Marcuse, “el mercado se ha vuelto a la vez principio de realidad y verdad moral” (p. 226). Dada esta posición de mercado, no hay un fin de los valores, sino una reducción de sus expectativas, de modo que la libertad defendida por la “situación establecida” es la que podemos encontrar en la

relación de libre mercado. Es, pues, libertad con opresión, libertad sin liberación.

Este es uno de los elementos principales del concepto marcuseano de “desublimación represiva”. Ya habíamos comentado sobre esta noción para describir la racionalidad tecnológica. Al fin y al cabo, es en este mundo donde está presente la construcción de la realidad unidimensional, ofreciendo al individuo los bienes que aparentemente desea (las llamadas “falsas necesidades”) a precio de integrarse a la vida de la sociedad industrial avanzada. Es interesante notar que Wendy Brown nos permite avanzar aún más, entendiendo que la desublimación represiva no es necesariamente conectada con la sociedad de la opulencia, sino más bien con la nueva configuración de una realidad social que responde al agotamiento cínico de sus valores. El sentimiento represivo de culpa baja sus barreras en una sociedad que incita constantemente a los sujetos al goce. Para esta nueva economía libidinal, el origen social de los placeres importa poco, la “promesa de felicidad” queda vacía. Si la crisis es inevitable, calcula el neoliberalismo, vence el individuo que aún logra disfrutar de esto, convirtiendo sus relaciones en un campo de intereses comerciales, un cálculo empresarial entre asociaciones y rivalidades. Para mantener tal privilegio él moviliza todo de manera que permanezca su nicho empobrecido de libertad. La libertad ya no está asediada por la abundancia de bienes (como ocurría en parte en la sociedad de la opulencia), sino por el apocalipsis que se avecina.

Conclusión: ¿liberarse de lo unidimensional?

Obviamente, Marcuse no pretende un retorno al malestar neurótico de la culpa. Lección aprendida de Freud, conocemos los límites de este sentimiento en sujetos alejados de una interpretación crítica sobre sus deseos. Como consecuencia, la “promesa de felicidad” se queda restringida

por el malestar, pero la fantasía sigue como un lugar posible por donde circula el deseo sin culpa (Kangussu, 2020; Carneiro, 2024). Esta idea remarca a los proyectos de Marcuse entre *Eros y civilización* (que dirige una crítica a la organización libidinal más-represiva guiada por el sentimiento de culpa) y *El hombre unidimensional* (cuya crítica se dirige ahora al placer inconmensurable del goce desublimado, pero reprimido por el orden capitalista). Por tanto, entre estas dos obras, Marcuse avanza sobre la cuestión de la liberación —foco de nuestro capítulo—, que no se logra con la represión neurótica de la culpa ni con la represión desublimada del goce capitalista. Liberarse de la ideología unidimensional tiene que ver con ir más allá de estos dos extremos.

Mark Fisher (2020) presenta elementos interesantes ahí. Porque, para liberarse de las estructuras unidimensionales, hay que enfrentarse al *impasse* según el cual es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. Liberarse de la ideología unidimensional se relaciona con esta capacidad de imaginar. Al igual que en el caso de Marcuse, creemos que la preocupación de Fisher no debe leerse como una crítica de que seríamos totalmente incapaces de crear alternativas al neoliberalismo. Contrariamente a esta perspectiva totalizante, aunque reconoce el avance ideológico en las esferas social y privada, Fisher señala la dificultad contemporánea de imaginar algo diferente de lo que él llama “realismo capitalista”. Porque se trata de un “entorno”, de un “sentimiento generalizado de que el capitalismo es el único sistema político y económico viable, lo que hace imposible imaginar una alternativa al mismo” (Fischer, 2020, p. 10). Incluso para una crítica anticapitalista, cínicamente presente en las producciones de la industria cultural, el realismo capitalista anticipa las funciones de la oposición e integra unidimensionalmente su opuesto. Se produce un anticapitalismo que ya se realiza para

nosotros mismos, que nos autoriza a seguir consumiendo impunemente (Fischer, 2020, p. 26). Al igual que la posición marcuseana, esta crítica afecta tanto a la ideología neoliberal como al anticapitalismo performático en su universo político-ideológico. Es el resultado de una situación histórica que afecta incluso la posibilidad de imaginar un Gran Rechazo, es decir, una alternativa radical a la realidad dada, según Marcuse (1966).

Fischer tiene razón al señalar esta tensión en el realismo capitalista. Del mismo modo, él y Marcuse no señalan este empobrecimiento de la imaginación como un vacío de alternativas. Liberarse de la ideología unidimensional es, en cierto modo, realizar un ejercicio crítico del carácter negativo latente en las esferas de la vida sin dejar de percibir una posible obsolescencia de sus figuraciones negativas. En momentos muy caros de *El hombre unidimensional*, nuestro autor reconoce que la nueva forma ideológica opera un “rechazo del Gran Rechazo” (Marcuse, 2005, p. 94). Especialmente con la desublimación represiva, capaz de operar, como recordaba Brown, la devaluación de los valores y, con ello, producir la ilusión de que la libertad posible es solamente la que el capitalismo ofrece.

En *El hombre unidimensional*, Marcuse destaca la necesidad de un diálogo más directo con la posibilidad de transformación social, comprendiendo el contenido de su ruptura. Para que la liberación tenga efecto, hay que tener presente su resultado inmediato desde el punto de vista de lo existente, como sugiere nuestro autor: una “catástrofe de la dirección establecida” (Marcuse, 2005, p. 256), lo cual no significa el fin apocalíptico y distópico de toda materialidad social. De otro modo, corresponde al ejercicio crítico extraer el campo sociocultural de las ambivalencias que la ideología unidimensional le impone para comprender los elementos sociales desde sus tendencias libertarias. Tomemos como ejemplo nuevamente la racionalidad

tecnológica: liberarse de su rasgo unidimensional significa orientarse hacia una “transformación catastrófica” que da lugar a una nueva idea de racionalidad, ahora en camino hacia la lógica de la liberación. Marcuse (2005) sostiene la transformación tecnológica como “política”, una “mutanza social cualitativa” (pp. 255-256) para alterar la dirección del progreso técnico, incluso para tratar de pensar una nueva tecnología. Por supuesto, la propuesta marcuseana expresa una reversión cualitativa de la tecnología que tiene en el horizonte la liberación efectiva, en lugar de seguir una lógica de dominación.

Pero ¿en qué sentido el lanzamiento de una tendencia unidimensional hacia la catástrofe no es también un movimiento regresivo, ciego a los logros que la tecnología ha construido hasta ahora? Así es como Habermas (1986, pp. 59-60) cuestiona la defensa que hace Marcuse de una nueva técnica: un riesgo por renunciar a la evolución técnica alcanzada por la Modernidad en nombre de una ciencia y tecnología alternativas basadas en una supuesta nueva organización de la naturaleza humana. En esto sentido, la crítica marcuseana incurriría en una ilusión de transformación social, sobreponiendo el reino de la fantasía a la ciencia y tecnología modernas, algo que no evita por sí mismo el riesgo de una regresión histórica.

Es interesante que, a los ojos de hoy, la posición habermasiana aparezca distante de epistemologías no europeas, con tecnologías guiadas por las epistemologías del sur y cuyas demandas están en sintonía con cosmologías y visiones de la naturaleza y la sociedad en tensión con la visión eurocéntrica de estos términos. Por lo demás, sugerimos que la posición marcuseana está más abierta (aunque con reconocidas dificultades) al dialogar con una epistemología más plural sobre la ciencia y la tecnología. Con esto, la catástrofe de la liberación se abre a una posibilidad más amplia de la tecnología con potenciales transformadores

que siguen más allá del capitalismo. Marcuse (2005) incluso considera la posibilidad de una sociedad “*post-tecnológica*” (p. 77), derivada del salto cualitativo presente en sociedades pretecnológicas que existían en gran medida fuera de los ejes hegemónicos unidimensionales. Un ejercicio de superación que exige una imaginación crítica capaz de superar la falsa dicotomía, acuñada por el advenimiento de las sociedades tecnológicas, entre sociedades libres/tecnológicas y no libres/pretecnológicas (Marcuse, 2005, p. 156).

Por eso, volvemos aquí a Fisher para entender que el fundamento de la liberación de la ideología unidimensional requiere una inversión más profunda en el orden de los deseos; una lectura poderosa para actualizar *El hombre unidimensional*. Esta obra debe leerse a través de la lente psicoanalítica de la imaginación y la fantasía. Con la provocación de Fisher al realismo capitalista que bloquea el ejercicio de la imaginación sobre el fin del capitalismo, se hace evidente la desviación del imaginario contemporáneo que nos impide romper con el escenario de un mundo sin alternativas. Evocar la dimensión estética no es, pues, una escapatoria de la realidad. Al contrario, se trata de proporcionar bases utópicas pertinentes para pensar un mundo sin el orden del capitalismo, una liberación que no se fije en la mercancía.

Sin embargo, liberarse de la condición unidimensional no es el ejercicio flotante de la imaginación. En esto caso, como hemos visto, tenderíamos al delirio cínico de la supervivencia sin ley o a su opuesto depresivo reforzado por el hecho de que cualquier alternativa a lo dado no es más que una mera ilusión. Si es más difícil imaginar el fin del capitalismo que el fin del mundo, es porque se produce alguna desviación en la imaginación que anticipa las catástrofes. Esta lección viene de Marcuse, quien es consciente de que la fantasía debe combinarse con la crítica, incluso si

los sueños y los deseos de cambio no llegan directamente, sino en forma de fragmentos (Carneiro, 2024). Ahora bien, es difícil imaginar el fin del capitalismo cuando tratamos al tema como un tabú, reproduciendo cotidianamente las estructuras de poder y dominación de las que la existencia unidimensional no puede escapar. Lo que Marcuse observa es que siempre hay una brecha, un fragmento, un ruido que, aunque debilitado en un mundo unidimensional, puede ganar fuerza en la constelación de sus luchas. Aquí tenemos un nuevo lugar de negación con un carácter disruptivo.

Señalemos finalmente el lugar real del potencial disruptivo de la imaginación, que la hace central en el debate contemporáneo sobre la posibilidad de transformación social. Por supuesto, Marcuse (2005, p. 279) reconoce la posibilidad regresiva de una imaginación cosificada. Disponer el campo imaginativo como *a priori* para la reconstrucción de la existencia más allá de su trazo unidimensional solo se hace posible cuando las imágenes de liberación dejan de ser el fruto de “la imaginación de aquellos que están poseídos por las imágenes de la dominación y la muerte” (Marcuse, 2005, p. 279). Esto es lo que ocurre cuando la imagen de los desesperados favorece la plena realización de sus tendencias más represivas.

Otro asunto es la liberación de la imaginación más allá del miedo que la controla. Según Marcuse (2005): “Liberar la imaginación para que pueda disponer de todos sus medios de expresión presupone la [represión] de mucho de lo que ahora está libre y perpetúa una sociedad represiva” (p. 279)³. Para evitar el lugar represivo y desublimado de la imaginación, se requiere un ejercicio que desplace el principio de nuestras comodidades (o incomodidades), habilitando un potencial de transformación que no sea

³ Los corchetes son míos.

organizado por el consumo de bienes. Esta perspectiva tiene todo que ver con los “desesperanzados” de Benjamin, citados al final de *El hombre unidimensional* (Marcuse, 2005, p. 286). Evocar la esperanza de quienes ya no la tienen corresponde a este campo de imaginación liberadora. Enfrentar el miedo contenido en la falta de esperanza (sacando a la superficie precisamente lo que está ausente: la esperanza), acaba llegando al lugar negativo que permanece oculto en el orden unidimensional. Esa esperanza ausente habita en la imaginación crítica, el potencial de fantasía que se presenta en la tendencia liberadora de *El hombre unidimensional*. Si el mensaje de liberación persiste a pesar de las capas profundas de una sociedad que anula cualquier oposición, no es simplemente porque el autor deje de tener esperanza, sino precisamente porque tiene que encontrar en la ausencia de su esperanza la posibilidad de imaginar su promesa. Cuando la distopía se hace frecuente en la imaginación hegemónica, debemos cuestionar la ausencia de nuestros sueños utópicos. De lo contrario, nos rendiremos ante un futuro cancelado. Liberarnos de los restos unidimensionales es una promesa permanente de alternativa concreta precisamente por las dificultades que tenemos para imaginar el fin del capitalismo. Pues reconocer esta dificultad de imaginación es también una forma de reconocer críticamente el deseo de extinguir el capitalismo. *El hombre unidimensional* mantiene en sus líneas el mensaje de que, aunque no sea una tarea fácil, imaginar el fin del capitalismo es, más que nunca, una tarea necesaria.

Referencias

- Brown, W. (2021). *En las ruinas del neoliberalismo*. Traficantes de Sueños y Futuro Anterior / Tinta Limón.
- Carneiro, S. (2024). A Crítica a partir da fantasia: um debate entre Horkheimer e Marcuse. *Artefilosofia*, 19(35). <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/7153>
- Dardot, P. & Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo*. Gedisa.
- Ehrenberg, A. (2010). *O culto da performance*. Ideias e Letras.
- Feenberg, A. (2011). Commentaries. Marcuse, H. (2011). *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*. Routledge.
- Fischer, M. (2020). *Realismo Capitalista*. Autonomia literária.
- Galbraith, J. K. (1958). *The Affluent Society*. Houghton Mifflin.
- Kangussu, I. *A fantasia e as fantasias*. Ape'Ku.
- Kehl, M. R. (2009). *O tempo e o cão*. Boitempo.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Macmillan.
- Kellner, D. (2015). Reflexões sobre Herbert Marcuse, no quinquagésimo aniversário de publicação de *One-Dimensional Man*. *Artefilosofia*, 10(18). <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/485>
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis*. Editorial Trotta.
- Marcuse, H. (1966). *Eros and Civilization*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1967). *Cultura y sociedad*. Editorial Sur.
- Marcuse, H. (2019). El reino de la libertad y el reino de la necesidad: una reconsideración. *Escritos sobre feminismo y filosofía*. Ennegativo Ediciones, 155-165.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2005). *El hombre unidimensional*. Editorial Ariel.

- Marcuse, H. (2011). *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*. Routledge.
- Marcuse, H. (2024). *Um Ensaio sobre a libertação*, Politeia.
- World Health Organization [WHO]. (2021). *Suicide worldwide in 2019*. WHO.
- Žižek, S. (2003). *Ideología*. Fondo de Cultura Económica.

Alternativas al capitalismo en *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse

Sergio De Zubiría Samper
Profesor Doctorado en Bioética
Universidad El Bosque
Presidente Fundación Walter Benjamin

El interrogante que orienta esta reflexión es el siguiente: ¿cuáles son las alternativas al capitalismo planteadas explícitamente por Herbert Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*? Intentamos explorar esta pregunta en un análisis “inmanente”, centrados en los planteamientos contenidos en la “obra misma”, sin recurrir a aclaraciones posteriores, entrevistas o cierta bibliografía secundaria. Partimos de la premisa que el filósofo esboza unos caminos o alternativas directas para derrumbar y transformar el capitalismo de la “sociedad industrial avanzada”. Reconocemos en este gran pensador la obstinada preocupación por postular la posibilidad abierta de romper el círculo de la dominación, aún en contextos históricos hostiles y complejos.

Cerca de un siglo después de la publicación del tomo I de *El Capital* de Marx, Marcuse realiza en 1964 una crítica de totalidad del capitalismo en su nuevo “hogar clásico”: los Estados Unidos de Norteamérica. Tal vez, una de las obras más sistemáticas para analizar y comprender las nuevas tendencias del capitalismo del siglo XX. La

distancia de un siglo conlleva hacer algunas aclaraciones de las cuales es plenamente consciente Marcuse.

La primera exige atender las diferencias entre el capitalismo estudiado por Marx y el capitalismo en las condiciones de la “sociedad industrial avanzada”; una sociedad donde el aparato productivo tiende a hacerse “totalitario”, porque determina no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también la totalidad de las necesidades y aspiraciones individuales. Una sociedad que tiende a borrar y diluir la oposición entre existencia privada y pública. La segunda aclaración obliga a centrar la investigación en la “ideología” porque la “falsa conciencia” cumple un papel determinante en la dominación y el control. Por ello, el subtítulo de *El hombre unidimensional* es “Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada”. Se trata de sociedades donde el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada, porque emerge una “falsa conciencia” cada vez más inmune a su propia falsedad. La absorción de la “ideología” por la realidad no puede interpretarse como el “fin de las ideologías”, sino todo lo contrario: la cultura industrial avanzada es más ideológica que el capitalismo previo, porque la ideología anida en el propio proceso de producción. Algunos de sus mecanismos son: (a) una administración y movilización metódica de las pulsiones humanas; (b) sin un terror abierto se consolida una dominación firme a través de la “libertad administrada” y la “represión instintiva”; (c) la tendencia a la asimilación de las fuerzas e intereses que en etapas anteriores ejercían la oposición al sistema. La tercera indicación implica el reconocimiento que este avance de la “ideología” a todos los ámbitos de la vida envuelve una ambigüedad que caracteriza a *El hombre unidimensional* en su conjunto. Se trata de dos juicios de valor éticos y políticos que conviven en esta obra: por un lado, postular que la “sociedad industrial avanzada” será capaz de contener

la posibilidad de un cambio cualitativo para un futuro previsible; por otro lado, la afirmación que aún existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar esta sociedad de forma revolucionaria. Situarnos en el horizonte de las “alternativas” al capitalismo implica acentuar la segunda perspectiva ética-política: existen fuerzas, tendencias y subjetividades que pueden hacer estallar y superar el capitalismo.

Las tres aclaraciones anteriores nos permiten ingresar a nuestra pregunta reconociendo las distinciones entre el capitalismo investigado por Marx y los esfuerzos de Marcuse por comprender sus nuevas tendencias en el siglo XX, en las condiciones de su nuevo hogar hasta hoy: los Estados Unidos.

Sostenemos como propuesta de lectura que *El hombre unidimensional* contiene intencionalmente dos partes centrales. La primera titulada “La sociedad unidimensional”, compuesta por la Introducción y siete capítulos, donde el autor acentúa la primera tendencia de su “ambigüedad” o “paradoja”: la “sociedad industrial avanzada” será capaz de contener cualquier cambio cualitativo y predomina el tono de la “contención”. El título de la Introducción es bastante sintomático de esta perspectiva: “Parálisis de la crítica: una sociedad sin oposición”. Es decir, una “sociedad sin oposición”, sería el cierre de cualquier alternativa revolucionaria al capitalismo y el predominio de la unidimensionalidad. La segunda parte, postula un título mucho más dubitativo al plantear “La posibilidad de las alternativas” y se inicia en el capítulo octavo de la obra. Podemos sostener que hace parte del cierre de *El hombre unidimensional* y es un momento muy potente en la búsqueda de alternativas al capitalismo. La perspectiva dialéctica de Marcuse le permite cabalgar en esta contradicción inherente a toda sociedad histórica.

La segunda parte tiene dos virtudes para explorar la pregunta que nos interpela. La primera, remite expresamente a la posibilidad de alternativas más allá del capitalismo. La segunda, se compromete con la existencia de fuerzas y tendencias que pueden hacer estallar el capitalismo actual. El recorrido de estas páginas finales nos abre, por lo menos, cinco alternativas a la sociedad industrial avanzada.

Dividimos este capítulo en estas cinco alternativas, subrayando que no existe en Marcuse ninguna pretensión de enumeración y que debe existir una interdependencia entre ellas. La primera está contenida en el capítulo octavo y constituye una defensa irrestricta de la dimensión crítica de la filosofía. La segunda emerge en el capítulo noveno y exige una reflexión profunda sobre la función de la ciencia y la técnica. La tercera alternativa evoca la relevancia de la dimensión estética y aparece en la conclusión del texto. La cuarta introduce la problemática del sujeto histórico de la transformación social y está contenida también en la conclusión. La quinta alternativa conforma el cierre de *El hombre unidimensional* e implica la compresión de la enigmática metáfora del “Gran Rechazo”.

Cada una de estas alternativas al capitalismo exigen una aproximación más detallada y un seguimiento de cada una de ellas en la obra de Marcuse en su conjunto. Pero como lo hemos advertido, nos vamos a limitar a su esbozo o enunciación, aunque sea sucinta, en *El hombre unidimensional*. Estamos convencidos, que en esta obra cumbre del filósofo alemán, aparecen las grandes problemáticas que perseguirá en su trayectoria vital e intelectual.

El compromiso histórico de la filosofía

Con el hermoso y militante título “El compromiso histórico de la filosofía”, Marcuse despliega en el capítulo octavo una apología del papel terapéutico (transformador de la

sociedad) y político de la filosofía en una era totalitaria. El capítulo anterior, el séptimo, se ha cerrado en un tono bastante desesperanzador: el triunfo del pensamiento positivo, la imposición de una “filosofía unidimensional”. Pero la filosofía desde sus orígenes se constituye en una oposición y veeduría contra toda forma de poder hipostasiado. En un mundo de administración total y ausencia de libertad las tareas de la filosofía son urgentes e ineludibles. Desde el primer párrafo de este capítulo postula la “función histórica” de la filosofía.

Lejos de ser un problema abstracto de epistemología o una pregunta pseudoconcreta sobre el lenguaje y su uso, la cuestión del *status* de los universales está en el centro mismo del pensamiento filosófico, porque el tratamiento de los universales revela la posición de una filosofía en la cultura intelectual: su función histórica (Marcuse, 1965b, p. 231).

Los motivos de este “compromiso histórico” se remontan a la gran tradición de la filosofía antigua y clásica. El primero de ellos es siempre situar en el centro de la discusión el *status* y problema de los universales. Ante la realidad mutilada y fragmentada que cultiva la filosofía analítica y el neopositivismo, para Marcuse, la preservación del horizonte de la totalidad y la relevancia de universales como Belleza, Justicia y Felicidad, son condición inherente al quehacer filosófico.

Parece ser que la persistencia de estos universales intraducibles como puntos clave del pensamiento refleja la consciencia desgraciada de un mundo dividido en el que “aquello que es” no se acerca e incluso niega a “aquello que puede ser”. La irreductible diferencia entre el universal y sus particulares parece estar enraizada en la experiencia original de la inconquistable diferencia entre potencialidad y realidad: entre dos dimensiones del único mundo experimentado (Marcuse, 1965b, p. 238).

Mientras la filosofía analítica contemporánea enfila sus furias para eliminar los supuestos vestigios “metafísicos” de los universales y los conceptos trascendentes, la filosofía crítica persiste en la necesidad del horizonte de totalidad, la relevancia de ciertos universales y la distinción entre acto (“aquello que es”) y potencia (“aquello que puede ser”). Una distinción que se remonta a la filosofía presocrática y a Aristóteles entre “realidad” y “potencialidad”; que evoca la negatividad contenida en el pensar filosófico. El *status* de los universales y la persistencia en el horizonte de la totalidad, ante una realidad mutilada y fragmentada, son tareas históricas de la gran tradición filosófica.

El segundo compromiso histórico de la filosofía se encuentra en la reivindicación del “concepto”: los “conceptos filosóficos” son ineludibles para rodear, interpretar y comprender la realidad sin mutilarla. Para orientarse en el conocer y el pensar en el mundo son ineludibles los conceptos filosóficos. Marcuse elabora algunas proposiciones para sugerir que el carácter histórico interno de los conceptos “lejos de impedir la validez objetiva, define la base para su validez objetiva” (Marcuse, 1965b, p. 246). Se trata de evitar una comprensión “subjetivista” o “individualista” de los conceptos. En primer lugar, el filósofo habla y piensa desde una posición particular en su sociedad, utilizando aquel material transmitido y reconocido por esta sociedad, pero al hacerlo habla y piensa dentro de un universo común de hechos y posibilidades; siempre existe la interacción entre un sujeto colectivo y un mundo común que disputan el sentido de esos conceptos y universales. En segunda instancia, la formación de estos conceptos permanece ligada a la estructura material de esa sociedad concreta y no es reducible a visiones exclusivamente subjetivistas: “la materia confronta al sujeto en su universo histórico y la objetividad aparece bajo un horizonte abierto: es transformable” (Marcuse, 1965b, p. 246). Tercero, el

concepto se despliega en la estructura de una sociedad específica, la cual es común a todos los sujetos de ese universo específico; comparten las mismas condiciones naturales, el mismo régimen de producción, la misma herencia del pasado, el mismo grado de posibilidades. “Todas las diferencias y conflictos entre clases, grupos e individuos se despliegan dentro de este marco común” (Marcuse, 1965b, p. 246).

El tercer compromiso histórico del filosofar es su valoración y discernimiento de los diferentes “proyectos históricos”. La práctica filosófica exige evaluar, comparar y elegir entre diferentes proyectos alternativos. Estamos siempre compelidos a elegir entre distintos proyectos históricos y esta elección abre y cierra alternativas. La relevancia de los proyectos nos resitúa en la problemática de la libertad, la posibilidad y la totalidad.

He usado el término “proyecto” tan repetidamente, porque me parece que acentúa más claramente el carácter específico de la práctica histórica. Es el resultado de una determinada elección, una medida, entre otras posibles, para comprender, organizar y transformar la realidad. La elección inicial define el rango de posibilidades abiertas de este modo e impide las posibles alternativas incompatibles con ella (Marcuse, 1965b, p. 247).

También deben existir algunos criterios para acercarnos al verdadero valor de los proyectos históricos. El filósofo arriesga, por lo menos dos, para juzgar los verdaderos proyectos “trascendentes”. El primer criterio consiste en estar de acuerdo con las posibilidades reales abiertas en el nivel alcanzado de la cultura material e intelectual de esa sociedad histórica. El segundo criterio exige la refutación de la totalidad establecida con una racionalidad “más alta” en un triple sentido: (a) ofrecer la perspectiva de preservar y mejorar los logros civilizatorios hasta ahora obtenidos; (b) definir la totalidad establecida con sus estructuras,

tendencias y relaciones; (c) su realización posibilita la pacificación de la existencia y el libre desarrollo de las necesidades y las facultades humanas.

La cuarta función histórica de la filosofía evoca la propia racionalidad de la filosofía. La gran filosofía siempre introduce componentes centrales de la negatividad: algunos de ellos contenidos en su racionalidad histórica son la crítica, la contradicción y la trascendencia. Los conceptos anteriores constituyen la fuerza filosófica de su negatividad. La filosofía libera al pensamiento de cualquier esclavización hacia el universo establecido, devela sus fuerzas negativas y proyecta alternativas históricas.

La trascendencia más allá de las condiciones establecidas (de pensamiento y acción) presupone una trascendencia *dentro* de estas condiciones. Esta libertad negativa, esto es, la libertad frente al poder opresivo e ideológico de los hechos dados, es el *a priori* de la dialéctica histórica: es el elemento de elección y decisión en y contra la determinación histórica (Marcuse, 1965b, p. 251).

Solo recuperando estas cuatro dimensiones del compromiso histórico de la filosofía podremos enfrentar una "filosofía unidimensional" y gestar alternativas al capitalismo actual: la centralidad de los universales; la recuperación de los conceptos; la evaluación de los proyectos históricos; y, la recuperación de la racionalidad negativa del pensar filosófico. El ocaso o declive de la filosofía establece límites a la crítica radical al capitalismo.

Finalidad y sentido de la ciencia y la técnica

La segunda alternativa a la sociedad industrial avanzada emerge en el capítulo noveno de *El hombre unidimensional*; un acápite más dubitativo e incierto que la apología del compromiso histórico de la filosofía. Su hiriente título, "La catástrofe de la liberación", advierte la justificada desconfianza frankfurtiana sobre la racionalidad científica y

tecnológica dominante. Para Marcuse, esa racionalidad es una catástrofe: la destrucción de la naturaleza; la mixtificación tecnológica; la supuesta “neutralidad” de la ciencia y la técnica; su conversión en mero poder político; la perpetuación de “falsas necesidades”; la negación de la autonomía y la libertad; la reducción de la estética; la identificación entre poder y Eros.

Pero en este punto, un fuerte impedimento debe enunciarse: la advertencia contra todo fetichismo tecnológico. Tal fetichismo ha sido exhibido recientemente, sobre todo entre los críticos marxistas de la sociedad industrial contemporánea y se expresa a través de ideas sobre la futura omnipotencia del hombre tecnológico de un “Eros tecnológico”, etc. El duro centro de verdad en estas ideas exige una resuelta denuncia de la mixtificación que expresan. La técnica como universo de instrumentos, puede aumentar tanto la debilidad como el poder del hombre. En la presente etapa, está quizás más indefenso ante su propio aparato que nunca antes (Marcuse, 1965b, p. 263).

Ante la “catástrofe” representada por la racionalidad tecnológica dominante, una vez convertida en puro poder político e instrumental, la dirección de ese llamado “progreso tecnológico” y la generación de unas “nuevas tecnologías” para la “pacificación de la existencia”, se convierten en factores decisivos para enfrentar el capitalismo. La actual dirección solo contribuye y perpetúa la catástrofe. No se trata actualmente de la “destrucción de la tecnología” o el retorno a la vida pretecnológica del “buen salvaje”, sino de la reconducción o reconstrucción de sus finalidades y sentidos. Una crítica del capitalismo que no afecte la “dirección” de la racionalidad científica y tecnológica dominante, nunca podrá convertirse en una alternativa real al capitalismo.

Marcuse es plenamente consciente de que dentro del régimen capitalista de producción esta reorientación nunca

será posible. Se exige una transformación cualitativa de la sociedad para lograr este proyecto alternativo. En su texto, "Los hijos de Prometeo: 25 tesis sobre tecnología y sociedad" lo afirma de manera categórica: "El proceso de destrucción productiva en el marco de una sociedad capitalista es irreversible. Superar el principio de la destrucción productiva contradice el principio organizativo del capitalismo" (Marcuse, 2020, p. 169).

Para realizar este cambio cualitativo de la finalidad y sentido de la racionalidad tecnológica se necesitan transformaciones radicales, por lo menos, en cuatro dimensiones: (a) un cambio en el denominado nivel "avanzado" de la vida hacia la "reducción" cuantitativa y cualitativa del "superdesarrollo" y el despilfarro, por dos motivos profundos: el "desarrollo" no puede estar medido por la "pura cantidad" de bienes, servicios, empleos y diversiones dispuesto por la lógica mercantil; el denominado "modelo de desarrollo" de los países industriales "avanzados" no contribuye a la pacificación de la existencia y la armonía con la naturaleza; (b) la "pacificación de la existencia" no sugiere una acumulación progresiva de poder, sino todo lo contrario, porque "¡Paz y poder, libertad y poder, Eros y poder pueden muy bien ser los contrarios;" (Marcuse, 1965b, p. 264); por ello, la noción de "inversión de poder" es esencial a ese cambio cualitativo y a toda teoría dialéctica; (c) un prerequisite subjetivo de la transformación social es la redefinición y reinención de la "necesidades", la posibilidad de distinción entre necesidades "falsas o creadas" y necesidades auténticamente humanas; (d) restablecer la afinidad entre arte y técnica concebida por la filosofía griega para criticar la racionalidad tecnológica dominante:

La racionalidad del arte, su habilidad para "proyectar" la existencia y definir posibilidades no realizadas todavía puede ser vista entonces como *ratificada por y funcionando en la transformación científica tecnológica del mundo*. En vez

de ser el criado del aparato establecido, embelleciendo sus negocios y su miseria, el arte llegaría a ser una técnica para destruir estos negocios y esta miseria (Marcuse, 1965b, p. 267).

Ante la “catástrofe” de la liberación en el marco de la actual racionalidad técnico-científica, la crítica al capitalismo reclama una transformación radical de sus actuales finalidades y sentidos. Algunas de estas urgentes transformaciones exigen la reducción cualitativa y cuantitativa de la noción de “superdesarrollo”, la “inversión de poder” en las relaciones con la pulsión del Eros, la modificación de las necesidades humanas y el restablecimiento de sus afinidades con el arte. Transitar hacia una “racionalidad postecnológica”.

La potencia y permanencia del arte

La tercera alternativa al capitalismo ha estado presente en diversos momentos de *El hombre unidimensional*: la potencia de la dimensión estética. Basta evocar el capítulo tercero, “La conquista de la consciencia desgraciada: una desublimación represiva”, en el cuál, Marcuse, al lado de manifestar los temores sobre el control del arte y la cultura, realiza una fundamentada defensa del papel del arte como sostenimiento de la bidimensionalidad y el “Gran Rechazo”.

Ante el advenimiento de esta reconciliación cultural, la literatura y el arte eran esencialmente alienación que sostenía y protegía la contradicción: la consciencia desgraciada del mundo dividido, las posibilidades derrotadas, las esperanzas no realizadas y las promesas traicionadas. Eran una fuerza racional cognoscitiva que revelaba una dimensión del hombre y la naturaleza que era reprimida y rechazada en la realidad. Su verdad se encontraba en la ilusión evocada, en la insistencia por crear un mundo en el que el terror de la vida era dominado y suprimido:

conquistado mediante el reconocimiento (Marcuse, 1965b, p. 91).

También en el capítulo noveno hemos señalado la búsqueda de una “racionalidad posttecnológica” a partir de la afinidad clásica entre arte y técnica. Aproximar la técnica al arte (*organon* del “arte de la vida”), antes que su distanciamiento, como impulsa la racionalidad tecnocientífica dominante.

Como la tecnología, el arte crea otro universo de pensamiento y práctica contra y dentro del existente. Pero en contraste con el universo técnico, el universo artístico es un universo de ilusión apariencia, *Schein*. Sin embargo, esta apariencia es semejanza de una realidad que existe como amenaza y promesa de la establecida [...] Cuanto más ostensiblemente irracional se hace la sociedad, mayor es la racionalidad del universo artístico (Marcuse, 1965b, p. 267).

Esta dimensión de bidimensionalidad y “Gran Rechazo” contenida en el arte, según Marcuse, está esbozada en la estética de Hegel al concebir como el arte reduce la contingencia en que existe un objeto y lo sitúa en la forma y la cualidad de la libertad; por ello, la transformación estética es un acto de liberación.

Desde el primer párrafo de la “Conclusión” de *El hombre unidimensional*, brota la potencia de la “dimensión estética” como sendero alternativo al capitalismo. En sociedades donde el “reino de lo irracional” se ha convertido en lo realmente racional, una irracionalidad inmune a sí misma, “la dimensión estética conserva todavía una libertad de expresión que le permite al escritor y al artista llamar a los hombres y las cosas por su nombre: nombrar lo que de otra manera es innombrable” (Marcuse, 1965b, p. 276). En la tradición de Kant, Hegel, Adorno y Benjamin, nuestro filósofo reivindica la capacidad de “libre juego” de las facultades contenida en la dimensión estética y la potencia

nominadora y narrativa del arte en un mundo transmutado en “irracional”. Como lo describe Walter Benjamin (1991), en *El narrador*, la gente volvía del campo de batalla enmudecida porque el predominio de la crueldad de la guerra y la expansión de la “irracionalidad”, nos dejan sin la capacidad de “nombrar”.

Marcuse postula como la “verdadera cara de nuestro tiempo” se hace patente en las novelas de Samuel Beckett e introduce la problemática del holocausto a través del drama alemán “El Vicario” (1963), de Rolf Hochhuth, quién imputa al papa Pío XII no haber expresado una posición contra el fascismo y el holocausto. Dos artistas que auscultan el “espíritu de nuestra época” como ninguna otra forma de expresión, para introducir uno de los problemas más complejos de la “dimensión estética”: la naturaleza y destino de la facultad de la “imaginación”. Obras estéticas que develan la doble faz de la imaginación. Por un lado, no existe mayor peligro que individuos mutilados de sus facultades imaginativas o una imaginación absorbida por la realidad establecida. Por otro lado, la posibilidad de una imaginación convertida en el *a priori* de una nueva orientación para la vida y una existencia pacífica; una vida sin temor. Problemática investigada ya desde su obra *Eros y Civilización* (Marcuse, 1965a).

La imaginación está abdicando ante esta realidad que atrapa y sobre pasa a la imaginación. Auschwitz sigue persiguiendo no a la memoria, sino los logros del hombre: los vuelos espaciales, los cohetes y proyectiles, el “sótano laberíntico debajo de la cafetería”, las hermosas plantas electrónicas, limpias, higiénicas y con macizos de flores, el gas venenoso que no es realmente dañino para la gente, el sigilo con que todos participamos. Éste es el escenario en el que tienen lugar los grandes logros humanos de la ciencia, la medicina, la tecnología. Los esfuerzos por salvar y mejorar la vida son la única esperanza en este desastre (Marcuse, 1965b, p. 276).

En el mundo contemporáneo, el mayor peligro para la imaginación anida en lugares aparentemente “neutrales” e inofensivos: vuelos espaciales, hermosas plantas electrónicas, el sigilo de la participación, etc. Los denominados logros científicos y tecnológicos contienen el germen de fascismo; una racionalidad tecnológica al servicio de la dominación: Auschwitz no persigue a la memoria, sino al “progreso tecnológico”. Por ello, es posible afirmar con Theodor Adorno (2020): “en todo momento siguen vivas las condiciones sociales que determinan el fascismo” (p. 9).

La imaginación reificada consume la reducción del “libre juego del espíritu”, reduce la distinción entre Razón e Imaginación, perpetua la represión. Pero también existe otro camino para la imaginación, investigado y abierto por el psicoanálisis, más allá de una cura para la neurosis. Marcuse recupera los trabajos de Gaston Bachellard para “hacer feliz” a la imaginación concediéndole toda su exuberancia. Reconocer su fuerza terapéutica permitiendo todos sus medios de expresión, todas sus imágenes naturales, sus nexos con la vida onírica.

Liberar la imaginación para que pueda disponer de todos sus medios de expresión presupone la regresión de mucho de lo que ahora está libre y perpetúa una sociedad represiva. Y tal reversión no es un asunto de psicología o de ética, sino de política, en el sentido en que este término ha sido usado a lo largo de este trabajo: la práctica en la que las instituciones sociales básicas son desarrolladas, definidas, sostenidas y cambiadas. Es una práctica de individuos, sin que importe su forma de organización (Marcuse, 1965b, p. 279).

Esta “liberación de la imaginación” pasa por una interpelación siempre compleja: ¿cómo individuos mutilados de su facultad imaginativa pueden liberarse de sí mismos y de sus amos? La única posible respuesta es política: cuando se creen las condiciones para una auténtica

autodeterminación de individuos capaces de la dirección y autogestión de la producción y la distribución de sus necesidades, acorde con el nivel de cultura material e intelectual que esa sociedad haya logrado. Por ello, la “imaginación al poder” con sus expresiones estéticas son posibilidades y potencialidades anticapitalistas.

Un nuevo sujeto histórico

La autodeterminación de individuos para la autogestión de la vida solo será real si está “organizada, sostenida y reproducida por un sujeto histórico esencialmente nuevo” (Marcuse, 1965b p. 281). Conformar la cuarta alternativa para la disolución del capitalismo. Desde sus orígenes, la teoría crítica de la sociedad reconoce la necesidad de una subjetividad política colectiva para las transformaciones revolucionarias de la sociedad. Una subjetividad histórica, organizada, sostenida y capaz de su autoproducción.

En el momento histórico de Marx y Engels, esas fuerzas objetivas y subjetivas germinaban en el nuevo proletariado industrial. La sociedad industrial avanzada ha logrado que muchas de esas fuerzas de oposición se hayan integrado al sistema. Sin embargo, en toda sociedad concreta siempre existirán fuerzas que no actúen dentro y para el sistema social dominante.

El poder y la eficacia de este sistema, la total asimilación del espíritu con los hechos, de pensamiento con la conducta requerida, de las aspiraciones con la realidad, se oponen a la aparición de este nuevo Sujeto. También se oponen a la noción de que el reemplazo del control prevaliente sobre el proceso productivo por un “control desde abajo” significaría el advenimiento de un cambio cualitativo. Esta noción es válida y todavía es válida, en los lugares donde los trabajadores eran y todavía son la negación viviente y la acusación de la sociedad establecida. Sin embargo, en los lugares donde estas clases han llegado a ser una parte de la forma de vida establecida, su ascenso al

control prolongaría esta forma en un escenario diferente (Marcuse, 1965b, p. 281).

Marcuse ratifica su perspectiva socialista al subrayar una dirección del proceso productivo “desde abajo”, la necesidad de un nuevo sujeto histórico y la validez del papel revolucionario de los trabajadores. Lo afirma categóricamente: en los lugares donde los trabajadores aún son negación y oposición al capitalismo su tarea es plenamente revolucionaria; en los lugares donde los trabajadores han perdido su función antisistémica se irán explorando “escenarios diferentes”. Aún en la sociedad industrial avanzada existen substratos de oposición al sistema capitalista y los gérmenes de este nuevo sujeto histórico están allí en

los proscritos y los extraños, los explotados y los perseguidos de otras razas y colores, los parados y los que no pueden ser empleados [...] su posición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por tanto no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego (Marcuse, 1965b, p. 285).

El filósofo no describe un sujeto empírico en la sociedad industrial avanzada para orientar las transformaciones cualitativas, tampoco considera pertinente su prescripción *a priori*, pero en la solidaridad de los explotados, proscritos, extraños, parados, subempleados, racializados, etc., podrá germinar ese nuevo sujeto histórico.

No sería la primera vez en la historia social que no existan condiciones claras para identificar el sujeto concreto de la revolución. Ya se han dado otras situaciones en las cuales este sujeto se encontraba en estado latente o en construcción; en América Latina es y será una problemática siempre abierta. Ante todo, nadie puede acusar a Marcuse que el no haber señalado nítidamente un sujeto concreto para las sociedades contemporáneas “avanzadas”,

constituye una renuncia a la revolución y a la perspectiva socialista.

La metáfora del “Gran Rechazo”

Aunque es evocada en diversos momentos de *El hombre unidimensional*, la obra se cierra con una cita magistral de Benjamin que devela el secreto de aquellos que dan la vida por el “Gran Rechazo”. Antes de entregar su vida y su pensamiento a las huestes fascistas que lo perseguían, Benjamin, comprendió como nadie la fuerza de su propia afirmación: “sólo gracias a aquellos sin esperanza nos será dada la esperanza”.

El “Gran Rechazo” contiene en sus entrañas varios rasgos constitutivos de la teoría crítica de la sociedad. Tres nos parecen relevantes, aunque no agotan la complejidad y profundidad de esta metáfora. El primero, hay que destacar que una sociedad “unidimensional” solo puede ser confrontada defendiendo y postulando la bidimensionalidad o multidimensionalidad de lo real. La elección deliberada del título *El hombre unidimensional*, le otorga a sus opuestos una carga política y ética determinantes. El segundo, los conceptos críticos no tienden a la reconciliación entre el presente y el futuro, sino a la preservación perpetua de la negatividad. La identificación del pensar con la negatividad y la condición negativa de la “utopía” hacen parte de esa búsqueda. El tercero, la comprensión crítica de las relaciones entre esperanza y desesperanza deben ser interpretadas desde un tipo peculiar de “pesimismo”.

Podemos y debemos ser “pesimistas” cuando no es posible otro horizonte histórico; la revolución conlleva “organizar el pesimismo” (Benjamin). Sólo sobre la base de este “pesimismo” seremos capaces de realizar una reflexión crítica liberada de las tentaciones de la mixtificación; evitar que el marxismo y la teoría crítica devengan “ideología” o

“falsa conciencia”. El pesimismo nos permite soportar las promesas derrotadas, las esperanzas no realizadas, las promesas traicionadas, el culto al “éxito” y los resultados, levantarnos luego del fascismo. Este pesimismo nos permite ser leales con aquellos que han dado y aún siguen dando sus vidas al “Gran Rechazo”, como Benjamin. Como muestra de este compromiso, en la oficina del director del Instituto de Investigación Social, Max Horkheimer, permanecían vigilantes los retratos de Marx y Schopenhauer. Poder cabalgar en la tensión irresoluble entre la filosofía de Schopenhauer que concluye como “hemos conocido que el sufrimiento incurable y la miseria infinita son esenciales al fenómeno de la voluntad, al mundo” (Schopenhauer, 2010, p. 230) y la posibilidad de la emancipación de la humanidad.

Aún en medio de la “desesperanza”, para Marcuse, existe la posibilidad que los extremos históricos se encuentren otra vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada, como lo planteó Marx, pero no es más que una “posibilidad”.

Existen alternativas críticas para superar el capitalismo en *El hombre unidimensional*: el compromiso histórico de la gran filosofía; el redireccionamiento de la “racionalidad tecnológica”; la potencia y permanencia del arte; la construcción de un nuevo sujeto histórico; el “Gran Rechazo”.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2020). *Rasgos de nuevo radicalismo de derecha*. Taurus Ediciones.
- Benjamin, W. (1991). *El narrador*. Taurus Ediciones.
- Marcuse, H. (1965a). *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. Editorial Joaquín Mortiz.
- Marcuse, H. (1965b). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Editorial Joaquín Mortiz.
- Marcuse, H. (2020). *Escritos sobre ciencia y tecnología*. Ennegativo Ediciones.
- Schopenhauer, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación*. Editorial Gredos.

***El hombre unidimensional:* hacia una teoría del poder automático**

Amador Fernández-Savater¹

Defenderás y rescatarás lo antiguo, con sus promesas y exigencias aún incumplidas y aún válidas, y trabajarás por dar nuevas formas a las nuevas fuerzas.

¿Para qué prologar?, se preguntaba Jean-François Lyotard en una presentación de sus propios escritos, ¿acaso no hablan los textos por sí mismos, no se defienden solos? El que prologa se arriesga siempre a *hablar demasiado*. A reducir lo que sigue a nada, diciendo lo que quiere decir. La representación ausenta lo que presenta.

¿Entonces? Sólo cabe *hacerlo derivar*. Es decir, no tanto introducir, comentar ni siquiera contextualizar, y menos aún juzgar, sentenciar o pontificar, sino prolongar, llevar lo escrito más lejos, hacia otros lugares y asociaciones.

Al fin y al cabo, ¿no es esto *leer*? Leer en sentido fuerte, anti-académico: no repetir, glosar o analizar (disecar), sino actualizar la potencia de un texto, pasándolo por el propio cuerpo. “La lectura es una

¹ Este texto corresponde al prólogo que Amador Fernández-Savater escribió para la edición de *El hombre unidimensional* publicada por la Editorial Ariel en 2024. Agradecemos al autor por permitir que su trabajo se publique en este volumen (N. de los Ed.)

transfusión de sangre del lector en lo leído” dice León Rozitchner.

Mi lectura-deriva por este libro de Herbert Marcuse está orientada por una idea muy sencilla: mostrar su actualidad intempestiva, contra la tendencia dominante (en la academia, la opinión pública o las modas intelectuales) a considerar a Marcuse como un *autor del pasado*. Alguien que ya fue, que habla de un mundo que no es el nuestro, una curiosidad arqueológica.

Puntuar diferente el texto para extraer y subrayar algunas palabras-clave que resuenan poderosamente con las luchas y los problemas teóricos contemporáneos, re-presentar en el sentido de *volver a presentar* y no de ausentar. Seguir pensando con Marcuse, contra la época.

Un animal poético, deseante y vulnerable

Si concebimos al ser humano como un animal poético, deseante y radicalmente vulnerable, podemos decir que el capitalismo cibernético se propone *cancelar lo humano*. La tecnología sustituyendo a la ontología: ese es su proyecto de mundo, inscrito no tanto en los planes conscientes de sus dirigentes, que se creen pilotos cuando son pilotados, como en sus propios dispositivos.

La dimensión poética, la facultad de jugar con las palabras e inventar sentidos siempre nuevos, es aplastada contra el lenguaje de la comunicación y su decir literal: “esto es esto”. Los *chatbots* de la inteligencia artificial se confunden con los medios de comunicación y sus tertulianos automáticos en este objetivo.

La dimensión deseante, la capacidad de construir nuevos caminos de deseo contra y más allá de lo dado,

es taponada por la oferta infinita de objetos-mercancía: propiedades, experiencias, signos de prestigio. *Lo deseable obtura el deseo*: allí donde debería haber una pregunta y una invención singular, el capitalismo libidinal oferta un objeto, una tecnología, una solución universal, homogénea y *a priori*.

La dimensión vulnerable, ese inacabamiento que nos abre al vínculo con los demás, es reducida por las promesas de inmortalidad y autosuficiencia proyectadas a diario desde la aleación entre mercado y tecnología: “cada cual tiene su vida”, “tú puedes solo”, “todo tiene solución”.

El deseo, el poema y la vulnerabilidad nacen y beben de la misma fuente: *la herida constitutiva de lo humano*. La herida que somos y a través de la cual respiramos, esa abertura que se quiere cerrar hoy y por eso enfermamos, el corte que debemos seguir haciendo manar.

La “gran sustitución” en marcha no es la que deliraran los viejos blancos aterrorizados del Norte, el reemplazo de la población europea “originaria” por jóvenes migrantes árabes, sino el recambio de los frágiles animales humanos por un poder automático, una *gobernanza* finalmente desembarazada de política, la utopía burocrática de las normas, el ajuste definitivo entre cuerpo, deseo y mercado a través de un sinfín de aplicaciones. En definitiva, *el hombre unidimensional*.

Este libro es un jalón fundamental en la crítica de este proceso desde un observatorio particular y privilegiado: el Estados Unidos en los años 60, punta extrema por entonces de las sociedades industriales avanzadas. Marcuse no nos habla del pasado, sino de una tendencia que sigue activa en el presente, con

nuevos desarrollos y matices; por eso resulta catastrófico que su nombre quede sepultado bajo la capa de plomo de los estereotipos, las batallitas políticas o sexuales de los *boomers* y las modas intelectuales-mediáticas del momento.

Este es un *libro intempestivo*. Lo intempestivo es esa fuerza que, aunque esté situada en un determinado contexto histórico, lo excede y derrama por todos lados sus efectos. Es un *libro ya clásico*, cuya energía se mantiene siempre activa, dialogando, interrogando y sacudiendo el presente. Y es uno de esos *libros no permitidos* que según Ossip Mandelstam existen en cada época y tocan lo que nos queremos ver. La censura contemporánea no los retira hoy por la fuerza, sino mediante el vaciado de sentido.

El único modo de saltarse esa censura es *leer*. Leer, con el cuerpo y desde el presente, contra la época y sus posibles autorizados. El lector, en su autonomía subjetiva, aparece hoy como una figura enemiga del *hombre unidimensional*: si este vive disuelto en la tiranía de la instantaneidad, el lector habita aquí y ahora, a la vez que en otro tiempo y otro espacio. Tiene su propia historicidad.

Leer despliega las potencialidades de un texto. Activa la naturaleza poética, deseante y vulnerable del animal que somos. Reabre la herida a través de la cual respiramos.

Dialéctica, arte y revolución

El ser humano, dice Marcuse, vive dividido: entre lo que hay y lo que podría haber, lo dado y lo posible, lo actual y lo virtual. Esa división constitutiva, esa herida, es la *bidimensionalidad*.

Esta bidimensionalidad, vivida y articulada socialmente de muchas maneras distintas a lo largo de la historia, se ha elaborado en clave emancipadora a través al menos de tres instancias: la dialéctica, el arte y el proyecto revolucionario. Tres modos diferentes de respirar por la herida, de saber-hacer con ella, de producir desde ahí un contenido liberador. La tensión ontológica, ineliminable, entre lo dado y lo posible toma forma a través de ellas como *subversión del presente*, denuncia y crítica de toda tentativa de cierre o acabamiento de lo humano, pulsión utópica.

La dialéctica es el modo de ser del lenguaje y el pensamiento (el *logos*) que no sólo describe y exhibe lo que es, sino también lo que *podría ser*. El arte es la ficción que no se limita a reflejar lo dado, sino que lo *transfigura* (estiliza, recrea, intensifica) a través de la forma estética. El proyecto revolucionario, encarnado históricamente en el proletariado, es la fuerza de rechazo que acecha la sociedad moderna: su sombra, su reverso, su demonio. Las cosas, a través del lenguaje dialéctico, se ponen en movimiento mediante el diálogo, el conflicto y la contradicción. El arte y la ficción *interrumpen* lo dado y presentan la potencialidad de lo "otro". El proyecto revolucionario niega lo establecido a la vez que afirma nuevas posibilidades de vida.

Las tres instancias suponen una amenaza contra todo principio de realidad que pretenda cerrar la brecha entre lo que hay y lo que podría haber en nombre de lo que *es*, de lo que no puede dejar de ser, de lo inevitable y necesario, de lo que es así y no puede ser de otro modo. La filosofía de Marcuse es una larga meditación sobre la categoría de *potencialidad*.

Este libro analiza la sociedad industrial avanzada como aquella donde el intento de suprimir la esencia

abierta y doble de lo humano se ha llevado más lejos. No ya a través del terror y la violencia, aunque estos resortes permanecen latentes y disponibles siempre contra las revueltas de los desheredados, sino mediante una fuerza incomparablemente más eficaz y sutil: la *tecnología*.

Cultura tecnológica

Este es un libro sobre tecnología. Pero, ¿qué es la tecnología para Marcuse? La tecnología *no es en primer lugar un hecho tecnológico*: un asunto de máquinas, de herramientas, de cachivaches. Es un a priori, un presupuesto, una decisión sobre el ser de las cosas: ¿cómo va a aparecer el mundo, cómo vamos a experimentar la existencia, qué cosa es la materia? La cultura tecnológica, que llega a su apogeo en el Estados Unidos de los años 60, decide que la materia es ante todo *material a dominar*. Un conjunto de recursos, de instrumentos, de medios.

Este “proyecto” de mundo (esta proyección del mundo) como pura instrumentalidad *precede* a las técnicas entendidas como conjunto de herramientas. La palabra-clave aquí será “operacionalismo”: la reducción de lo existente (y del propio método analítico) a mero funcionamiento, a lo que funciona, a lo funcional, a un conjunto de operaciones.

Esta posición teórica sobre la tecnología recuerda sin duda la de Heidegger, maestro de Marcuse en los años 20 en Friburgo, del que se alejó tras agria polémica por la conocida implicación del autor de *Ser y tiempo* en el régimen nazi. Recordemos en tres líneas la meditación de Heidegger sobre la técnica. La técnica no es un medio, sino un modo del *des-ocultar*: el traer a la presencia desde lo no-presente, el dar-lugar-a. La técnica moderna (lo que Marcuse llama tecnología) no tiene nada de neutral. También es un desocultar. Pero, ¿de qué

modo desoculta? Como un *provocar* que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías para ser explotadas y acumuladas: un *desocultar provocante*. Y provocar es todo menos confiar.

Así, para Heidegger y para Marcuse, la tecnología es ante todo un “estado del mundo”, una forma de vida, una concepción de la naturaleza, cuya “verdad” consiste en lo medible y calculable, en el control y la dominación. Lo real es racional y lo racional es cálculo -para la predicción y el control. Pero, a diferencia de Heidegger, la tecnología es para Marcuse un *efecto del capitalismo* como modo de producción histórico, como principio de realidad en términos de rendimiento y productividad. No al revés. Todo debe “funcionar”, todos los comportamientos pueden y deben ser reducidos a un simple funcionamiento, hay que ser operativos y encontrar siempre las soluciones adecuadas. Pero ese funcionar se entiende según los términos del rendimiento capitalista, esa será su “eficacia”.

Donde Heidegger lamenta un “olvido del ser” milenario y apunta la posibilidad- necesidad de “otro inicio”, Marcuse piensa en términos de *historicidad*. Vivimos en una tradición hecha de continuidades y discontinuidades, en la que podemos encontrar una serie de elementos —maneras de pensar y hacer, historias y gestos rebeldes— que se pueden retomar.

La vida vivida como producción y competición. El principio de realidad en clave de rendimiento es uno de los temas clave de *Eros y civilización*, el libro ya mítico publicado por Marcuse en 1955. A través de la represión a la vez íntima y social de las pulsiones de vida o Eros, el mundo aparece como material inerte a dominar y la vida como “lucha por la existencia” (*struggle for life*). Hay que “ganarse” la vida, hay que ganarle a la vida y

sus inclinaciones, el cuerpo y sus pulsiones, a través del trabajo como medio y la conquista de la naturaleza. Pero la historia de Occidente no es un bloque compacto y cerrado sobre un olvido, sino un queso gruyere. Hay, en la filosofía, el arte o las prácticas políticas, agujeros e interrupciones, destellos de otra cosa, iluminaciones que se trata de despertar, rescatar, retomar.

El proyecto de liberación, en términos de Marcuse, es un proyecto de *pacificación de la lucha por la existencia*, que pasa fundamentalmente por otro a priori, otro presupuesto y otra decisión sobre el ser de las cosas. Experimentar la vida (y el trabajo) como juego y despliegue de los sentidos, cuidar la materialidad del mundo como conjunto de potencialidades singulares, concebir toda existencia como un fin en sí mismo y no como medio de otra cosa. La política transformadora sólo puede entenderse como *disputa antropológica y ontológica*, creación de otra humanidad y redefinición del ser mismo de las cosas.

La tecnología como poder

La tecnología es la ideología de las sociedades industriales avanzadas, como reza el subtítulo de este libro. La ideología está *en las cosas mismas*. Está disuelta en los transportes, en el trabajo, en el ocio, en el lenguaje, en las formas de acceso al saber y al conocimiento, en las interacciones sociales más banales. Es la propaganda *por el hecho*.

No es un relato superpuesto al mundo que lo justifica y nos manipula, nos seduce o convence, no es una ficción engañosa que nos nubla la vista y distrae nuestra mirada de lo que verdaderamente ocurre, sino que es el conjunto mismo de los dispositivos que configuran y sostienen la vida cotidiana. La razón tecnológica, la

racionalidad de la tecnología, es la *verdadera razón política*.

Marcuse se adelanta medio siglo a las consignas popularizadas hoy por el Comité Invisible: *el poder es logístico y reside en las infraestructuras*. En la eficacia misma de los automatismos, de los procedimientos y de los protocolos. El gobierno ya no reside en el gobierno (y, por tanto, sirve de poco sustituir a uno por otro), sino que está más bien incorporado en los objetos que pueblan y en las infraestructuras que organizan la vida social y colectiva.

Esta ideología no la vemos, ni siquiera la sufrimos, sino que nos envuelve como un guante. Ya en sus textos de los años 40, describiendo magistralmente el nazismo como fusión de la guerra, la tecnología y la industria, Marcuse pone un ejemplo muy sencillo, extraído seguramente de una experiencia directa y personal: un automovilista que viaja orientándose por un mapa de carretera. El campo por el que transita está modulado y modelado por la autopista. Un sistema de signos le dicen lo que debe hacer, las opciones que tiene para llegar antes a su destino, detenerse a comer o contemplar un paisaje.

Todo son ventajas para el viajero que sigue las instrucciones, concluye Marcuse, que subordina su espontaneidad y su radar sensible a la sabiduría anónima que lo dispuso todo. La obediencia es racional y razonable, la protesta sería absurda y sinsentido, la tecnología permite el control y el control garantiza el bienestar. Y eso que Marcuse no había visto nada aún en materia de geolocalizadores...

El hombre unidimensional “recibe lo que desea”. Fin del paradigma de la alienación: no hay pérdida o extrañamiento, enajenamiento o disociación, sino

identificación inmediata con la tecnología que sabe lo que queremos y cómo dárnoslo.

¿En qué podría consistir entonces el “combate ideológico” si el poder está inscrito en los mismos dispositivos que facilitan la vida? ¿Qué puede la “batalla cultural” contra la eficacia práctica de un mapa de carreteras? Aún hoy la izquierda sigue empeñada en la crítica y la comunicación, la pedagogía y la contrainformación, pero se pueden tener las ideas más críticas en la cabeza y al mismo tiempo el cuerpo perfectamente ajustado a los automatismos.

La dominación (por la violencia y el terror) se convierte en *administración* (tecnológica). Y la administración opera, no por persuasión o adoctrinamiento, manipulación de las creencias o propaganda, sino por *coordinación*: un trabajo de ajuste cotidiano de los cuerpos y los espíritus al funcionamiento de los dispositivos. Un trabajo al que sus mismos usuarios-consumidores se entregan encantados.

La función de coordinación

La razón tecnológica exige (y persigue) nuestra adaptación, nuestra integración, nuestra sincronización. Funcionar, ser operativos, resolver. La fe que se nos pide que tengamos no es principalmente ideológica, sino la creencia de que hay una solución (tecnológica) para todo. Los cuerpos entran en pánico sin tener un protocolo a mano. Nuestro radar sensible y erótico está atrofiado. Lo peor que podemos imaginar es el cese de los funcionamientos que dan lugar cotidianamente al mundo. ¿Hay mejor forma de control?

No aterrorizar, sino coordinar. No persuadir, sino integrar. No convencer, sino ajustar. No engañar, sino adaptar. Coordinar a los individuos consigo mismos,

integrar sus deseos en la oferta de objetos-mercancía disponibles, ajustar la imaginación a los posibles autorizados, adaptar los cuerpos y sus gestos a las instrucciones. A la coordinación hoy, en el lenguaje neoliberal, se le llama “gestión”. Gestión de las emociones, de los conflictos, de las necesidades. Todo se gestiona, como se gestiona una empresa, *tecnológicamente*.

Esta coordinación es un trabajo fino y constante de supresión de toda perturbación. Hay que reducir todo lo “negativo”: lo que chirría, lo que rechaza, lo que sufre y desea distinto. Lo negativo son todas las energías de insatisfacción, de malestar, de resistencia. Lo que se desajusta, se des-coordina, se des-integra. Allí latén las esperanzas de cambio para Marcuse.

El grueso de este libro consiste en el análisis de esa *función de coordinación*. Con respecto al trabajo y el proyecto revolucionario, con respecto a la psique y el arte, con respecto al logos y la dialéctica.

El *negativo del proletariado*, el rechazo que anida en las condiciones de miseria y explotación, la autonomía del saber-hacer y el mundo propio del movimiento obrero, se coordina a través de la satisfacción de necesidades que procura el progreso técnico y la sustitución del trabajo vivo por trabajo automatizado, con el trabajador convertido en supervisor de las máquinas. La URSS, por un camino histórico distinto, a través de modos de coordinación diferentes, llegará al mismo punto de integración.

El *negativo de la psique*, lo ingobernable del cuerpo y sus pulsiones, de la imaginación deseante, se coordina mediante la unidimensionalización de la cultura. La “alta cultura” o “cultura burguesa” era para Marcuse en realidad una cultura *pre- tecnológica*. A través de un análisis muy hermoso y potente de sus tonos, de sus

ritmos y de sus personajes, Marcuse explica cómo la alta cultura mantenía viva la tensión entre lo que hay y lo que podría haber. Hacía un poco las veces del sueño y la ensoñación según los piensa el psicoanálisis: a la vez compensación ilusoria, satisfacción de los deseos en lo imaginario, y presentación de otra realidad potencial oculta y reprimida. Sin embargo, a través de las industrias culturales y la desublimación controlada, de la reducción de Eros a sexualización obligatoria, la cultura tecnológica *automatiza este sueño*. Lo vuelve literal, directo y funcional. Rebaja su fuerza de extrañamiento y separación.

El *negativo de la dialéctica* se sustituye por el lenguaje plano de la comunicación y el pensamiento positivo. Un cambio cocinado y preparado desde la lógica formal, la filosofía analítica y el positivismo, que conciben el logos operacionalmente como herramienta para comunicar y no como mundo en el que vivir. El lenguaje de la comunicación es el lenguaje que describe y enjuicia lo que es, sin capacidad de cuestionamiento y problematización, sin apertura a la dimensión histórica de lo humano, sin atención de la dimensión de sinsentido y malentendido en que germina siempre el sentido mismo. Este logos o lenguaje, que Marcuse tilda de “magia negra”, no deja tiempo para ver o pensar por uno mismo, taponar lo que podría verse o pensarse bajo una capa de estereotipos que dicen y repiten sólo lo que es.

Automatización de la producción, automatización de la psique, automatización del lenguaje. Eliminar toda perturbación del sentido, toda grieta o huella de bidimensionalidad, cualquier atisbo de nostalgia o esperanza en la posibilidad de lo otro, de lo *imposible*. La coordinación es finalmente un trabajo que se pretende *terapéutico*: reducir el desgarramiento entre lo que hay y lo que podría haber, coser y suturar la herida que

somos, fundirnos con el estado de cosas sin queja ni chirrido. Se coordina por nuestro bien y nosotros mismos nos entregamos a la coordinación. La felicidad del hombre unidimensional es la *felicidad de la adaptación*, pero bajo su carita sonriente late el más profundo malestar.

Neoliberalismo cibernético

No hay crimen perfecto. La cultura tecnológica está atravesada de contradicciones. Marcuse no se complace y regodea en la descripción resignada de un cierre definitivo, sino que está muy atento a lo que no encaja, a lo que agujerea ese poder que se quiere total y sin fisuras, al poder de lo negativo.

Hay contradicciones centrífugas o interiores al propio sistema. Por ejemplo, la aplicación de la ciencia al trabajo produce una abundancia que agudiza la contradicción entre la miseria del presente y la riqueza de lo posible. Esa contradicción por sí sola, bien lo sabe Marcuse, no tiene la capacidad de hacer estallar el sistema entero. No hay cambio social automático. Pero puede agrietarlo si es empuñada o declinada por una fuerza subjetiva, una fuerza interior al propio sistema pero que apunta hacia un más allá de lo establecido.

Esa combinación de contradicciones objetivas y subjetivas es la base del Gran Rechazo de los años 60, protagonizado por los movimientos estudiantiles, de mujeres, anti-imperialistas y ecologistas que surgen entonces. Marcuse depositó en ese movimiento de rechazo todas sus esperanzas y se comprometió con él durante muchos años en cuerpo y alma, a través de escritos, de su propia presencia, de centenares de encuentros. A diferencia de otros intelectuales críticos que nadan y guardan la ropa, Marcuse deseaba realmente la revolución. Pagó el precio de quedar para el recuerdo colectivo tan

clavado a un momento histórico que hoy apenas se lee. Es urgente remediarlo.

La cultura tecnológica no podía ser superada, según Marcuse, por ninguna “vuelta atrás” o desmontaje neoluddita de las máquinas, una posición históricamente ingenua, sino sólo por la aparición de una cultura *post-tecnológica*. Otro a priori sobre el mundo, otro presupuesto sobre el ser de las cosas, otra decisión sobre lo que es la materia, otra racionalidad y sensibilidad. Desde ese punto “exterior” al sistema, un exterior no topológico sino digamos “metafísico”, las técnicas o herramientas de la cultura tecnológica podrían retomarse y resignificarse, o bien descartarse y destruirse llegado el caso.

Las esperanzas de Marcuse no se cumplieron, pero el Gran Rechazo supuso un desafío de tal radicalidad que el capitalismo se vio obligado a hacer un giro radical, a emprender una nueva “gran transformación”. La contrarrevolución de los años 70 y 80 no fue simplemente un proceso represivo de restauración del orden, sino una gigantesca mutación: de la sociedad industrial al neoliberalismo. Esta transformación no refuta los análisis de Marcuse ni los deja obsoletos, sino que nos requiere como lectores un esfuerzo de actualización. Podemos pensar hoy esa renovación de la cultura tecnológica en términos de “neoliberalismo cibernético”.

La hipótesis cibernética supone seguramente un paso más allá del positivismo analizado por Marcuse. Su operacionalismo es diferente. A través del *feedback* y la retroalimentación, de una recogida incesante de datos, el sistema se autocorriga y evoluciona. El viejo mapa de carretera de Marcuse se convierte en GPS actualizado por los mismos usuarios-consumidores en tiempo real. La cultura tecnológica es una especie de GPS global,

integral y total, confundido con la vida misma en todas sus dimensiones. El mal sueño de una concatenación de automatismos (financieros, militares, mediáticos) que configura un orden a la vez definitivo y en construcción permanente. Franco Berardi (*Bifo*) lo llama “autómata cognitivo global” y advierte de que algún día decidirá por su cuenta la eliminación misma de lo humano, demasiado humano.

La pulsión de muerte tecnologizada

Sin embargo, esta hipótesis cibernética de un orden perfecto —y siempre perfectible— coincide hoy paradójicamente con la multiplicación del caos y la agresividad por todas partes. A más automatismos más violencia, a más violencia más automatismos de control en respuesta y así sucesivamente.

Encontramos una explicación posible en la propia obra de Marcuse. La tecnología quiere ignorar que el ser humano tiene un cuerpo, que el cuerpo tiene pulsiones y que las pulsiones son dos: Eros y Tánatos, pulsiones de vida y pulsiones de muerte. Cuanto menos Eros más Tánatos, explica Marcuse citando a Freud: “sólo Eros puede sujetar a la pulsión de muerte” se explica al final de *El malestar de la cultura*. La cultura tecnológica, al separar el logos productivista del cuerpo y de Eros, al subordinar las pulsiones de vida al mandato de acumulación, se convierte sin ser conciencia de ello en una herramienta de la pulsión de muerte. Libera por todos sitios la agresividad y la destructividad.

¿No es esta la paradoja de la civilización occidental? Mientras más busca el confort y la seguridad, cuanto más habla de ilustración y de racionalidad, más siembra por doquier el terror y la violencia, la locura y el caos. Algunos quieren ver aquí la persistencia de lo irracional y arcaico: la religión, el nacionalismo, el fanatismo.

Marcuse es más lúcido: la violencia está en el corazón mismo de la civilización occidental. La cultura tecnológica, al subordinar Eros al principio de realidad como rendimiento, hace de la destrucción *el resorte oculto de la producción*: contaminación, obsolescencia programada, extractivismo y todas las formas de destrucción creadora que conoce el capital.

La mediación tecnológica, lejos de neutralizar la violencia haciendo la vida más segura y confortable, la intensifica. No sublima nada, es decir, no elabora creadoramente las pulsiones agresivas o destructivas, sino que las banaliza y se ciega a ellas: *el otro no está ahí*. No ha sido asesinado, por ejemplo, sino suprimido o borrado por un dron teledirigido. Este es el gran tema de la serie distópica *Black Mirror*: la pulsión de muerte se intensifica con la des-realización y la des-responsabilización tecnológicas.

La agresividad, así *espiritualizada*, se caotiza como tormenta de mierda, punitivismo y cancelación digitales. Si la sublimación puede calmar y apaciguar, sujetando la pulsión de muerte a Eros, la delegación tecnológica de la sublimación sólo hace que la violencia se dispare y escale. En esta ilusión de agredir y matar sin que nada me salpique de vuelta, en esta virtualización debilitante del mandamiento de “no matarás”, la Ley de Némesis se intensifica y generaliza, la locura homicida y el caos se multiplican por todas partes.

El Estado del Bienestar, dice Marcuse con una fórmula provocadora, es un Estado de Guerra. No existe la cara A del bienestar sin la cara B de la destrucción. ¿Y qué podríamos decir hoy, cuando de la cara A tan sólo quedan restos?

La pacificación de la existencia

Aunque la “propuesta” de Marcuse se encuentre concentrada en la última parte de este libro, podemos leerla todo el tiempo al trasluz de su crítica. Se enuncia así: *pacificación de la lucha por la existencia*. Y es más actual que nunca.

La pacificación de la lucha por la existencia, del *struggle for life*, pasa en primer lugar por renunciar a vencer, renunciar a ganar, renunciar a la ley del más fuerte. Renunciar a la idea de que la vida deba ser “ganada” (arrebataada) al cuerpo y la naturaleza, sus inclinaciones y sus ritmos. Renunciar al trabajo como medio de conquista del mundo. Renunciar a la libertad como dominación sobre lo existente, como control. Renunciar al tiempo histórico como progreso de la victoria sobre la materia. El Gran Rechazo hoy pasa por una Gran Renuncia, de la que ya estamos teniendo noticias...

El mundo y la vida, dice Marcuse, pueden y deben aparecer de otra manera, experimentarse de otro modo. No como materia a penetrar, a estresar, a forzar, sino como conjunto de potencialidades que cuidar.

Si el Estado del Bienestar disimula una auténtica guerra, la revolución es una “guerra” —un conflicto, un antagonismo, una lucha— que disimula la verdadera paz. Es decir, una relación con el mundo en términos no de agresión, sino de composición desde una *receptividad*. La receptividad es otra palabra clave de Marcuse a rescatar. ¿Qué significa?

Receptividad alude a la facultad de escucha, de acogida y cuidado del mundo. Los sentidos, liberados del oscurecimiento que los fuerza a relacionarse con lo que hay en términos de búsqueda permanente del “provecho”, podrían aprender a captar y desplegar la

potencialidad de cada cosa: de cada ser, de cada fenómeno, de cada proceso. Una nueva educación sentimental.

Este estado de receptividad radical, opuesto punto por punto a la productividad autopropulsada del capital, resuena de nuevo con Heidegger y su “serenidad” (*Gelassenheit*): el temple de ánimo de otro modo de existencia, a través del cual dejamos que las cosas reposen en sí mismas, sin provocarlas para extraer algo de ellas, sino *confiando*. La confianza en el mundo como modo de la relación en lugar de la lucha por la existencia. Las técnicas, siempre concretas y situadas, en lugar de la tecnología como respuesta universal, homogénea y *a priori*.

La serenidad en Heidegger es un efecto del pensar, un pensar meditativo opuesto al pensar calculante y dominador. En Marcuse sin embargo es *una cualidad de Eros*.

La propuesta de Heidegger queda un poco en el aire. ¿Serenidad? ¿Sí, pero cómo? ¿A través de qué prácticas, de qué ejercicios, de qué instituciones? En Marcuse la cuestión se concreta. No se trata de “proponer” idealmente otro estado afectivo, sino de *experimentarlo aquí y ahora*. Y se experimenta a través de Eros, concebido más allá de la sexualidad, como vínculo sensible con las potencialidades del mundo, a despertar y espabilar, a cuidar y desplegar. Eros es eso a través de lo cual el mundo no se nos aparece como una realidad ajena y hostil, sino como el conjunto de potencialidades a habitar. La propuesta de Marcuse no propone nada, sino que invita a “descubrir” un estado que ya experimentamos en alguna medida, en algún grado, en algún fragmento. Lo demás vendrá por añadidura.

Pacificar la lucha por la existencia pasa, en definitiva, por aquietar la pulsión de dominio, el goce de la

acumulación, la embriaguez de la voluntad de poder. Por renunciar a ganar, por dejar de concebir la existencia como una guerra de conquista. Pero la fuerza de la renuncia, lo único que nos puede habilitar a renunciar, es Eros, el amor por un fragmento de mundo que queremos libre de dominación. Desde ese aquietamiento, esa renuncia y esa serenidad podemos relacionarnos con el mundo como conjunto de potencialidades, cada una con su propia medida, su propio tiempo y su propio ritmo. Los sentidos, enriquecidos por Eros, son los órganos sensibles de un “socialismo estético” como alternativa global de sociedad. Un proyecto cuyo primer origen y esbozo teórico Marcuse encuentra en el Marx de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

Reabrir la bidimensionalidad

Por último, ¿dónde están hoy las fuerzas de lo negativo? ¿Por dónde se abren las grietas de la bidimensionalidad? Sin duda por agujeros distintos a los años 60, en tanto que el neoliberalismo cibernético es distinto a las sociedades industriales en las que vivió Marcuse.

Una gran fuerza de bidimensionalidad reside hoy en el *malestar*, a la vez íntimo y social. El malestar de la precarización de la existencia, el malestar de la presión al rendimiento y la competitividad. El malestar es la herida en el cuerpo que interrumpe los automatismos y abre preguntas sobre el sentido de la vida, siempre que no aceptemos las soluciones (tecnológicas) a ese malestar que nos ofrece la sociedad terapéutica. El malestar es una fuerza de interrogación y una fuerza de transformación.

Lo que nos enferma es el “colapso de la trascendencia”, como decía el psiquiatra catalán Francesc Tosquelles. Esa es justamente la definición de la enfermedad del hombre unidimensional: *la ausencia de deseo*. En

nuestra sociedad, por mucho que se diga lo contrario, el deseo está ausente. Porque desear no es querer algo ya dado, sino desear *lo que aún no es*. Una fuerza de rechazo de lo existente y de construcción de algo aún desconocido. Ahí donde los elementos de trascendencia son aplastados contra lo dado, nosotros mismos nos ahogamos, nos asfixiamos.

Deseante, no hay deseo, se hace deseo al desear. Allí donde debería haber una pregunta y una invención singular, la sociedad tecnológica pone un objeto. El deseo se obtura mediante la multiplicación de objetos entre los que se nos da a elegir. Objetos-trampa. Pero algo duele, algo chirría, algo grita en el corazón mismo del mundo como supermercado, del GPS integral.

El malestar abre un agujero en la saturación y por ella se cuela la pregunta por el sentido. ¿Cuál es mi deseo, qué vida quiero vivir? El mundo deja de ser evidente, deja de ser automático, deja de ser unidimensional. El malestar es la *fuerza de lo negativo*: del extrañamiento, de la separación, de un antagonismo potencial. Lo que no que se no deja integrar o ajustar, coordinar o gestionar.

¿Podemos elaborar ese malestar desde Eros? ¿Poner su energía a favor de una transformación a la vez individual y colectiva, íntima y común? ¿Abrir una bifurcación histórica y colectiva, emprender una deriva civilizatoria? Hoy, como ayer, debemos cerrar con la misma frase de Walter Benjamin que Marcuse eligió para terminar este libro:

*Solo por amor a los desesperados
conservamos aún la esperanza.*

Los desesperados, los precarizados, los agotados, los abrumados, los saturados, los desbordados, los

agobiados, los quemados, los sintomáticos. Sólo ellos pueden agujerear la sociedad tecnológica y aprender a salir por el otro lado.

Herbert Marcuse y la posibilidad utópica

Raymond Brassier¹

Marx intentó trasladar el comunismo del ámbito utópico al histórico, bajándolo a la tierra. Pero, tras sus fallidas realizaciones históricas, incluso a los marxistas más críticos les pareció que solo la dimensión utópica del comunismo podría redimir su promesa incumplida. Si el comunismo ya no estaba programado por las “leyes de hierro” de la necesidad histórica, entonces salvar su posibilidad requería desplazarlo una vez más al reino utópico. El colapso del “socialismo realmente existente” reforzó el exilio utópico del comunismo. A su paso, el capitalismo no solo aseguró su dominio sobre el ámbito de lo real, sino que comenzó a colonizar el reino de lo posible. El recurso a la utopía es un intento de liberar la posibilidad del dominio de la realidad capitalista y salvar al comunismo en la figura paradójica de una posibilidad imposible. Pero de este intento de rescate se siguen dos configuraciones distintas de la posibilidad utópica: una negativa, que la reubica en el sujeto; otra positiva, que la redescubre en el objeto.

Para Theodor Adorno, la prohibición de representar positivamente la utopía la desacraliza, pero preserva su promesa emancipadora. La promesa utópica es la redención

¹ Este texto se publicó con el título “Utopian Possibility” en: Marcuse, H. *Psychoanalysis, Politics, and Utopia. Five Lectures*. Repeater Books, 2002, pp. 1-12 (N. de los T.)

secularizada de una trascendencia ahora usurpada por el capital. Puesto que la unidad de teoría y práctica perpetúa la identificación capitalista entre sujeto y objeto, solo el pensamiento desde el punto de vista de la redención puede salvaguardar la posibilidad de que las cosas sean de otra manera². La resistencia del pensamiento a la “pseudoactividad” que no puede sino traicionar su realización es utópica: “el momento utópico del pensamiento es más fuerte cuanto menos se objetiva —y esto también es una forma de recaída— en una utopía y, por lo tanto, sabotea su realización” (Adorno, 1998, pp. 292-293). Es la negativa del pensamiento a integrarse en el objeto, o del objeto en sí mismo, lo que salvaguarda la dimensión utópica.

Registrar una derrota irrefutable no es derrotista; el rechazo de Adorno a la pseudoactividad no es el rechazo de la posibilidad revolucionaria con la que a menudo se la confunde. Pero la disociación entre la posibilidad utópica y la realidad capitalista tiene un precio: separa el “movimiento real” del comunismo de lo real a lo posible³. Si la actividad dirigida contra el capitalismo resulta reforzarlo, entonces pensar desde el punto de vista de la redención es también abjurar del deseo de realizar la utopía, que en el mejor de los casos es ilusoria (un fracaso del pensamiento) y criminal (“totalitaria”) en el peor. La negativa a afirmar el capitalismo se ve ensombrecida por la negativa a afirmar su superación práctica. Debemos pensar correctamente

² “La única filosofía que puede practicarse responsablemente frente a la desesperación es el intento de contemplar todas las cosas tal como se presentarían desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene otra luz que la que la redención arroja sobre el mundo: todo lo demás es reconstrucción, mera técnica” (Adorno, 2005, p. 247).

³ “Para nosotros el comunismo no es un estado de cosas que se quiere instaurar, un ideal al que la realidad tendrá que ajustarse. Llamamos comunismo al movimiento real que suprime el estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento resultan de la premisa ahora existente” (Marx & Engels, 1976, p. 49).

mientras vivimos incorrectamente. La posibilidad utópica se salva a costa de hacer que el “estado de cosas equivocado”, es decir, la realidad capitalista, sea prácticamente, si no cognitivamente, ineluctable. *Sabemos* que otro mundo es posible, pero no *cómo* podría realizarse.

Una crítica marxista del capitalismo que se abstenga de afirmar el movimiento real de su abolición es compatible con el tipo de liberalismo para el cual son los “excesos” del capitalismo, no su existencia, los que configuran el horizonte de la disputa política. El liberalismo puede aceptar la afirmación de que el capitalismo está mal, pero no de que puede y debe ser abolido. Herbert Marcuse, amigo y colega de Adorno en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, también reconoció la deserción de la necesidad histórica del comunismo y la gravedad de la derrota revolucionaria. Pero rechazó la ineluctabilidad de la realidad capitalista, así como se negó a secuestrar la posibilidad utópica dentro del ámbito del pensamiento. Es por eso por lo que Marcuse sigue siendo objeto de oprobio incluso para aquellos que, por lo demás, están dispuestos a admitir que el capitalismo es fundamentalmente injusto. Consideremos, por ejemplo, esta reciente apreciación:

En las décadas transcurridas desde los tiempos de la Nueva Izquierda alcanzó su apogeo y se derrumbó, ¿ha caído la estatura de algún intelectual de manera más dramática que la de Herbert Marcuse?... La estatura de Marcuse se ha reducido al mismo tiempo que se ha intensificado el interés académico por otras figuras ejemplares de la Escuela de Frankfurt. Pensemos en Theodor W. Adorno y Walter Benjamin. Cada uno de ellos abordó de manera directa, explícita y frecuente cuestiones culturales, y mucho menos políticas... En la medida en que el desafío más apremiante que enfrenta la izquierda hoy es cómo conseguir la voluntad política para abordar la injusticia de la desigualdad económica, el legado intelectual y moral de

Herbert Marcuse no va a revivir en un futuro próximo (Whitfield, 2014).

Aquí, de manera significativa, se critica a Marcuse por poner en primer plano la política a expensas de la cultura y por apuntar a la producción capitalista en su conjunto, incluida la cultura, en lugar de solo a la distribución capitalista. Pero para Marcuse, ambas están vinculadas, como lo estuvieron para Marx. La primacía de la política sobre la cultura es parte de la crítica del capitalismo como modo de producción, no solo de distribución. Al igual que Marx, Marcuse politiza la cultura sobre la base de la producción, mientras que los liberales culturizan la política sobre la base de la distribución.

En su ensayo de 1969 "La relevancia de la realidad" (Marcuse, 1968 -1969, pp. 39-50), Marcuse cita una sorprendente formulación de la "Contribución a la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Introducción" de Marx (2010): "no basta que el pensamiento se esfuerce por alcanzar su realización, la realidad misma debe esforzarse por alcanzar el pensamiento" (p. 183). El verdadero movimiento del comunismo es la unión de la realización del pensamiento y de la idealización de la realidad, su transformación por manos humanas. El impulso subjetivo de la realización corresponde al impulso objetivo de la idealización. Si el movimiento del pensamiento hacia la realidad es correlativo al movimiento de la realidad hacia el pensamiento, entonces un bloqueo en el primero indica un bloqueo en el segundo. La pseudoactividad subjetiva que sabotea la realización del comunismo es un indicio de un obstáculo objetivo en la actividad práctica que configura las condiciones materiales del comunismo. Pero lo que es importante para Marcuse no es solo que la falsedad en la orientación subjetiva sea el reverso de una verdadera tendencia objetiva, sino que esta tendencia objetiva posee una dimensión social libidinal y práctica. El deseo anticapitalista que

impulsa la pseudoactividad tiene una realidad objetiva efectiva, independiente de la subjetividad de aquellos a quienes impulsa. Que este deseo se origine en el capitalismo no implica que deba terminar allí. Esta es la apuesta de Marcuse. El corolario objetivo del bloqueo de la realización subjetiva no es solo un obstáculo material práctico sino también un punto de inflexión libidinal; lo que obliga a la pseudoactividad y bloquea la realización es también una materialización social del deseo que contrarresta objetivamente el bloqueo subjetivo y lo convierte en una puerta de entrada a la transformación práctica. Allí donde Adorno veía al capitalismo colonizando el inconsciente y reconfigurando los impulsos para que sirvieran a sus propios fines, Marcuse —quizás más hegeliano en este sentido de lo que Adorno estaba dispuesto a ser— discernía dentro de esta aparente dominación de la resistencia la posibilidad de resistir la dominación. Marcuse no era tan ingenuo como para identificar la actividad con la resistencia *per se*, pero veía en la pseudoactividad un síntoma de una actividad efectiva que alberga un potencial revolucionario no a pesar de, sino precisamente porque está objetivamente programada. De este modo, Marcuse reubica la utopía dentro del universo histórico: “lo que se denuncia como ‘utópico’ ya no es lo que ‘no tiene lugar’ y no puede tener lugar alguno en el universo histórico, sino más bien lo que el poder de las sociedades establecidas impide que se realice” (Marcuse, 1969, pp. 3-4). Pero si este bloqueo está programado objetivamente, también lo es, para Marcuse, la posibilidad de superarlo.

Tanto Marcuse como Adorno se adhieren a la hipótesis de Freud en *El malestar en la cultura* de que el progreso de la civilización es inseparable del progreso de la represión (Freud, 2002). La represión de la naturaleza exterior e interior libera a los seres humanos de la compulsión inhumana, pero esta represión restablece la compulsión en

forma de ley socialmente sancionada y trabajo obligatorio, que subyuga al individuo al organismo social como segunda naturaleza. La liberación de la dominación social requiere resistencia a la represión socialmente sancionada. Para Adorno, la resistencia a la represión es utópica en la medida en que no puede alinearse con las condiciones sociales e históricas concretas; hacerlo así restablecería la unidad de teoría y praxis como una totalidad malograda. Pero para Marcuse, la superación de la represión se hace posible gracias a una conjunción histórica específica de las fuerzas y relaciones de producción. De hecho, Marcuse se niega a oponer la posibilidad utópica a la posibilidad histórica porque insiste en que el reino de la libertad (liberación de la compulsión natural) es inmanente al reino de la necesidad (subyugación a la compulsión social, es decir, el trabajo):

Creo que una de las nuevas posibilidades, que da una indicación de la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no libre, es la de permitir que el reino de la libertad aparezca dentro del reino de la necesidad, en el trabajo y no solo más allá del trabajo. Para plantear esta idea especulativa de forma provocadora, diría que debemos afrontar la posibilidad de que el camino hacia el socialismo pueda proceder de la ciencia a la utopía y no de la utopía a la ciencia (Marcuse, 2022, p. 84).

El punto de partida de Marcuse es el contraste entre lo que él llama una concepción “cuantitativa-técnica” del progreso y una concepción “cualitativa-humanista”. La primera es una condición necesaria pero no suficiente para la segunda: no puede haber libertad humana digna de ese nombre sin libertad respecto de las restricciones naturales. Pero la civilización capitalista materializa esta libertad negativa y la convierte en un valor trascendente. La libertad negativa —el dominio de la naturaleza exterior e interior— se convierte en el *telos* del progreso en forma de productividad compulsiva. La libertad respecto de la gratificación

libidinal no es solo trascendencia, sino la autonomía de la trascendencia: “al igual que la productividad a la que pertenece, esta trascendencia que es esencial para la libertad aparece finalmente como un fin en sí misma” (Marcuse, 2022, p. 46). La autonomía de la producción (es decir, del capital) se convierte en un fin trascendente al que debe sacrificarse todo objetivo humano. Así, la autonomía de la razón kantiana, que exige el sacrificio de la inclinación al deber, se alinea con la soberanía del capital, que exige la subordinación del valor de uso al intercambio. Así como el trabajo alienado es la sustancia del valor, la razón alienada es la sustancia del deber. El progreso requiere la renuncia productiva, la represión de la satisfacción que transforma a los individuos de “portadores del principio del placer” en portadores de fuerza de trabajo. Es a través de esta represión que se libera energía libidinal para el trabajo displacentero pero socialmente productivo. Pero la sublimación social del placer presupone una interiorización previa de la represión: es la introyección de la sanción externa, en la forma del superyó, la que permite la desinversión de la satisfacción individual en aras de la gratificación colectiva y, por lo tanto, la sublimación productiva de la libido. La represión colectiva refuerza la autorrepresión del individuo, que a su vez consolida la represión colectiva, que a su vez intensifica aún más la represión individual. Este circuito de represión que se refuerza a sí mismo subyace a lo que Marcuse describe como “la automatización del progreso”. Pero esta automatización está impulsada por la negación: la represión de la satisfacción individual que permite la satisfacción colectiva está secundada por una represión de la satisfacción colectiva; la represión de la satisfacción, ya sea individual o colectiva, solo sirve a la expansión ilimitada del capital. Así, el progreso de los medios para satisfacer las necesidades humanas debe negar esta satisfacción para perpetuar el progreso de esos medios:

Así como el progreso se vuelve automático mediante la modificación represiva de las pulsiones, también se anula y se niega a sí mismo, pues prohíbe el disfrute de sus propios frutos y, a su vez, precisamente mediante esta prohibición, aumenta la productividad y, por lo tanto, promueve el progreso (Marcuse, 2022, p. 52).

El disfrute individual se sublima para garantizar la productividad social, pero el disfrute colectivo se sublima para reforzar la productividad individual. Marcuse llama a esto “el círculo vicioso del progreso”:

El progreso debe negarse continuamente a sí mismo para seguir siendo progreso. La inclinación debe sacrificarse continuamente a la razón, la felicidad a la libertad trascendental, para que mediante la promesa de felicidad los hombres puedan mantenerse en el trabajo alienado, seguir siendo productivos, privarse del pleno goce de su productividad y, de ese modo, perpetuar la productividad misma (Marcuse, 2022, p. 53).

Sin embargo, este círculo es una función de relaciones de producción históricamente específicas y, por lo tanto, está delimitado por un límite interno. Este límite es el punto en el que el progreso de la represión genera tal abundancia de medios que niegan las necesidades que hicieron necesaria la represión. O, como dice Marcuse (2022): “la tecnificación de la dominación socava los cimientos de la dominación” (p. 87). El aumento cuantitativo de los medios represivos produce una disminución cualitativa de la necesidad de reprimir. En otras palabras, la renuncia produce tal abundancia de medios de satisfacción que estos anulan la necesidad de renuncia. El *quid* dialéctico del argumento de Marcuse es la afirmación de que la represión produce un excedente de satisfacción que niega la satisfacción de la represión productiva:

Los logros del progreso represivo anuncian la abolición del principio represivo del progreso mismo. Es posible

imaginar un estado en el que no exista productividad derivada de la renuncia y condicionada por ella, ni trabajo alienado: un estado en el que la creciente mecanización del trabajo permita que una parte cada vez mayor de la energía compulsiva que había que retirar para el trabajo alienado vuelva a su forma original, es decir, se transforme de nuevo en energía de las pulsiones vitales... El tiempo de trabajo alienado no solo se reduciría al mínimo, sino que desaparecería y la vida consistiría en tiempo libre... Un principio de realidad cualitativamente diferente reemplazaría al represivo, transmutando toda la estructura psíquica humana y sociohistórica... La sublimación no cesaría, sino que, en cambio, surgiría, como energía erótica, en nuevas fuerzas de creación cultural (Marcuse, 2022, pp. 56-57).

La contradicción entre la gratificación individual y colectiva condiciona el principio de realidad del capitalismo: la renuncia es la condición para reconciliar los intereses individuales y colectivos. La abolición de esta contradicción junto con la relación de capital implicaría un nuevo principio de realidad —que podría llamarse “comunista”— en el que el excedente libidinal liberado por el trabajo mecanizado ya no sería reprimido para los fines de la producción social, sino que crearía nuevas formas de gratificación individual y colectiva.

Esto supondría reintegrar lo que el capitalismo ha separado, la sublimación productiva y la gratificación improductiva, o el trabajo y el juego. Allí donde el capitalismo autonomiza la producción como trascendencia sin contenido —una falta de contenido reflejada en la libertad puramente formal— la transformación del trabajo en juego gratificante reimprime la trascendencia —y, por lo tanto, la libertad— con contenido. La libertad de la necesidad que resulta de la abolición de la escasez se convierte en la libertad de satisfacer nuevos deseos, sin ataduras a las demandas de la acumulación de capital.

En definitiva, la visión de Marcuse es la de una transformación existencial. La división entre trabajo productivo y juego improductivo da paso a una nueva síntesis de actividad y pasividad en la que la ausencia de un propósito predeterminado en la existencia humana ya no se experimenta como la perpetua postergación de la gratificación, sino como la gratificante coincidencia de actualidad y potencia:

El trabajo alienado se transformaría en el libre juego de las facultades y fuerzas humanas. En consecuencia, toda trascendencia sin contenido llegaría a su fin y la libertad ya no sería un proyecto eternamente fracasado. La productividad se definiría en relación con la receptividad, la existencia se experimentaría no como un devenir en continua expansión e insatisfecho, sino como existencia o ser con lo que es y puede ser (Marcuse, 2022, p. 58).

La existencia ya no se vería corroída por el imperativo de postergar la gratificación en aras de la supervivencia. En lugar de postergarse para lo que todavía no sucede, la satisfacción alcanza su actualidad en la “perpetuidad del placer” mediante el “equilibrio, la estabilización y la reproducción” de condiciones en las que “todas las necesidades pueden ser gratificadas y los nuevos deseos solo aparecen si su gratificación placentera también es posible” (Marcuse, 2022, p. 58). El trabajo orientado a la satisfacción existencial se convierte en ejercicio de la libertad:

Si el trabajo mismo se convierte en el libre juego de las capacidades humanas, entonces no es necesario ningún sufrimiento para obligar a los hombres a trabajar. Por sí mismos, y solo porque ello satisface sus propias necesidades, trabajarán en la creación de un mundo mejor en el que la existencia se realice a sí misma (Marcuse, 2022, p. 58).

Esta visión de la existencia que se realiza a través del libre juego de las capacidades humanas es una en la que la compulsión negativa del deseo es suplantada por la

compulsión positiva del deseo; la renuncia exigida por un placer que nunca puede hacerse plenamente presente es reemplazada por el deseo de un placer cuya presencia se completa a través de la repetición.

Sería precipitado acusar a Marcuse de recurrir a la metafísica de la presencia para fundamentar su teoría de la libertad positiva. Marcuse fue alumno de Heidegger, pero ciertamente no un discípulo. Por eso es muy consciente de la irreductibilidad de la presencia al presente. Hace de la repetición un elemento constitutivo del movimiento de la presencia: la existencia implica ciclos de repetición que curvan y profundizan la temporalidad, expandiéndola en profundidad en capas superpuestas. Lo que Marcuse describe como “la perpetuidad del placer” no es un bloque permanente coextensivo con el presente, sino la recurrencia de una presencia que abarca presentes superpuestos. Pero, en última instancia, las características positivas de la transformación existencial esbozada por Marcuse son de importancia secundaria. Lo que es más importante es la forma en que Marcuse hace que la posibilidad utópica sea inmanente a la historia —no como la realización histórica de la posibilidad utópica; una realizabilidad que reifica la posibilidad utópica como el *telos* trascendente de la historia— sino más bien como la reinscripción de la posibilidad utópica *dentro* de la posibilidad histórica. En contraposición a la eternización del inconsciente como destino trans-histórico, Marcuse historiza el inconsciente para revelar cómo su configuración de las relaciones sociales también está configurada por ellas.

En la “Contribución a la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Introducción”, Marx (2010) escribe:

Ser radical es asumir la raíz del problema. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, es que procede de una resuelta y *positiva*

abolición de la religión. La crítica de la religión termina con la enseñanza de que *el hombre es el ser más elevado para el hombre, y por tanto con el imperativo categórico de derrocar todas las relaciones en las que el hombre es un ser degradado, esclavizado, abandonado, despreciable* (p. 182).

Que el hombre sea el ser supremo para el hombre no implica la divinización de la humanidad, ya que es precisamente el gesto de divinización lo que degrada lo que Marx llama “individuos [humanos] reales”. Si la religión es la degradación de lo humano, la crítica de Marx al capitalismo es una crítica de la forma más insidiosamente autoritaria de religión jamás ideada: la religión que aparece como la negación de la religión; la mistificación que se anuncia como la desmitificación última; es la crítica del capitalismo como lo que Marx (1991) llama “la religión de la vida cotidiana” (p. 969). El comunismo no es simplemente otra utopía religiosa, sino la utopía de una vida humana sin necesidad de religión, ya sea en el más allá o en la vida cotidiana.

Esta es la dimensión utópica del pensamiento de Marx que Marcuse, tal vez más que nadie, desarrolló filosóficamente. Marcuse, único entre los teóricos críticos, trató de mostrar cómo la emancipación del ser humano proclamada por Marx no era solo social sino, en última instancia, existencial en su alcance. La liberación humana es la trascendencia de la trascendencia; la superación de lo sobrehumano; no la divinización de lo humano, sino la superación de la divinización necesaria para compensar la abyección humana. El “realismo” mundano que nos asegura que esa superación es imposible sigue siendo fundamentalmente religioso por naturaleza: se inclina ante la ineluctabilidad de lo que es. Pero, al igual que Marx, Marcuse insistió en que la utopía no es nada si no es realizable: “quizás sea menos irresponsable hoy en día describir una utopía que tiene una base real que difamar como utopía

condiciones y potencialidades que hace tiempo se han convertido en posibilidades realizables” (Marcuse, 2022, p. 61). Este es el *quid* del legado moral e intelectual de Marcuse, un legado que no solo vale la pena defender, sino que ahora es más necesario que nunca.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2005). *Minima Moralia*. Verso.
- Adorno, Th. W. (1998). *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Columbia University Press.
- Freud, S. (2002). *Civilization and its Discontents*. Penguin.
- Marcuse, H. (1968-1969). The Relevance of Reality. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 42, 39-50.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2022). *Psychoanalysis, Politics, and Utopia. Five Lectures*. Repeater Books.
- Marx, K. (1991). *Capital. Volume 3*. Penguin Books.
- Marx, K. (2010). Contribution to Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction. Marx, K. & Engels, F. *Collected Works. Vol 3: Karl Marx March 1843 August 1844*. Lawrence and Wishart.
- Marx, K. & Engels, F. (1976). The German Ideology. *Collected Works. Volume 5: Marx and Engels 1845-1847*. International Publishers.
- Whitfield, S. J. (2014). Refusing Marcuse: Fifty Years after One Dimensional Man, *Dissent Magazine*, <https://www.dissentmagazine.org>

Represión, cultura e ideología en la teoría crítica de Herbert Marcuse

Jhoan Sebastian David Giraldo
Universidad de Antioquia

Y en definitiva, ¿de qué nos vale una larga vida, si ella es fatigosa, huera de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar a la muerte como redentora?

—Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*.

En el marco de la tradición crítica del siglo XX, Herbert Marcuse se propuso repensar las condiciones de posibilidad de una sociedad verdaderamente libre, en la que el ser humano no esté sometido a formas sistémicas de represión disfrazadas de progreso. En *Eros y civilización*, el autor hace una apropiación creativa y radical del psicoanálisis freudiano, al que incorpora dentro de una crítica más amplia de la cultura y la sociedad industrial avanzada. Lejos de aceptar pasivamente el diagnóstico pesimista de Freud —según el cual la civilización necesariamente exige la represión de los instintos—, Marcuse se interroga sobre las formas históricas concretas que adopta esta represión y cuestiona si son realmente ineludibles.

El eje central de su crítica consiste en mostrar que la represión no solo opera como restricción externa impuesta por la sociedad, sino que se vuelve un instrumento interiorizado profundamente eficaz: los individuos no solo

obedecen, sino que desean lo que el sistema ofrece. En este punto, la contribución de Marcuse adquiere una particular relevancia para comprender la subjetividad contemporánea, especialmente en contextos donde las formas de control han mutado desde la coerción abierta hacia la administración de los impulsos a través del consumo, la técnica, la psicología adaptativa y los ideales de autorrealización. La civilización moderna, en su forma capitalista avanzada, ha desarrollado sofisticados mecanismos de represión psíquica e ideológica que, bajo el disfraz de progreso, libertad y bienestar, naturalizan la dominación. En este sentido, el pensamiento de Marcuse permite una crítica a la represión estructural que subyace en los valores dominantes de la sociedad capitalista —productividad, rendimiento, eficiencia, éxito individual—.

El presente texto aborda el concepto de represión en el pensamiento de Marcuse, mostrando cómo este ya no puede entenderse meramente como un mecanismo defensivo o una condición inevitable del proceso civilizatorio, sino como una estructura socialmente determinada que se manifiesta en forma de lo que él denomina *represión excedente* —o bien, simplemente represión—. Esta noción no responde a necesidades vitales o estructurales de la vida en común, sino que es impuesta por una racionalidad instrumental al servicio de la dominación. De este modo, Marcuse revela cómo las formas modernas de organización económica, política y cultural producen un tipo de subjetividad ajustada a los requerimientos del sistema, anulando toda posibilidad real de negatividad o transformación.

A lo largo de su obra, Marcuse hace un amplio diagnóstico social donde muestra claramente la complejidad ideológica y enajenante que caracteriza a la sociedad industrial

avanzada¹. Cada elemento examinado, desde la estandarización de la producción hasta la omnipresencia de la tecnología, refleja una conformación sistemática de pensamientos y comportamientos que, en última instancia, perpetúan una perspectiva que favorece la eficiencia y la productividad. Esta problemática ideológica, que moldea la percepción del individuo, parece estar impulsada por la uniformidad en la producción y el consumismo. En la actualidad, la sociedad industrial avanzada no solo se presenta como un sistema económico y tecnológico, sino también como un complejo entramado de creencias y valores que, sin duda, orientan a sus miembros hacia un estado de cosas donde la realización individual y social se ve subsumida por la producción y el consumo. Por lo tanto, empezamos a ver ciertos elementos sociales, políticos y psicológicos que, a su vez, manifiestan su carácter ideológico.

Marcuse se preocupó intensamente por la cuestión de la posibilidad de una sociedad libre y no represiva, una sociedad reconciliada, siguiendo una tradición con fuertes raíces en el marxismo (Alway, 1995; Anderson, 2013; Angus, 2019). Su preocupación estaba en encontrar la posibilidad de una sociedad en la cual, de la felicidad², finalmente fundada sobre el *eros* (Aronowitz, 2015; Edwards, 2013), se siga el bienestar general de la población y no una mera satisfacción de la posibilidad del consumo como sinónimo de un bienestar que sigue siendo parcial, engañoso y, por ello, cuestionable (Box, 2011).

El análisis de Marcuse se enfoca en lo que se denomina *sociedad industrial avanzada*. Básicamente lo que hace este tipo de sociedad es llevar la manifestación del capital hasta un grado más elevado en donde las condiciones

¹ Véase Marcuse (1969, 1971, 2005).

² Para un análisis del concepto de felicidad en la obra de Herbert Marcuse, sugiero revisar el trabajo de Alicia Entel (2004) *Acerca de la felicidad. Un análisis de tres escritos de Herbert Marcuse*.

ideológicas juegan un papel operante más persuasivo. En ella se hace de la afirmación y la negatividad de la sociedad una forma integral del sistema mismo. Ahora bien, sin apuntar únicamente a la sociedad industrial avanzada, en su estudio con fuertes raíces en el psicoanálisis de Freud, *Eros y civilización*, Marcuse, de entrada, parte de la tesis de que la civilización requiere de la represión³ para su mantenimiento. No obstante, más allá de que esta caracterización pareciese ser para cualquier momento o forma de civilización, igualmente Marcuse aterriza materialmente esta conceptualización, haciendo un análisis concreto de las condiciones objetivas del capitalismo.

Para Marcuse (2003), el estudio de Freud “es un intento continuamente renovado de develar, e interrogar, la terrible necesidad de la conexión interior entre civilización y barbarie, progreso y sufrimiento, libertad e infelicidad” (p. 30). Freud no elabora una crítica a la cultura occidental a la manera de Marcuse, pero, a través del estudio psicoanalítico, llega a resultados no muy positivos sobre la caracterización de la humanidad. Llega a descalificar aquellas instancias que se han demostrado contrarias y hostiles a la evolución de la cultura y propone otras favorables. Si bien Marcuse intenta superar el pesimismo freudiano sobre el ser humano y su devenir histórico, tampoco está muy lejos de muchos de sus planteamientos. Freud llega a ver en esta un carácter que lleva hacia la irracionalidad destructora, sobre la cual Marcuse (2003) podría agregar que “la civilización se sumerge en una dialéctica destructiva” (p. 57). La pulsión de vida finalmente se debilita y se fortalecen y

³ Esta idea de represión se refiere a lo que Marcuse denomina *represión excedente*, es decir, “las restricciones provocadas por la dominación social”, que la diferencia de la represión básica, a saber, “las modificaciones de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana” (Marcuse, 2003, p. 46).

liberan las fuerzas de la destrucción, que es lo que se intentará dilucidar a continuación.

En *El malestar en la cultura*, Freud (1986) pregunta lo siguiente: “¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar?” (p. 76). Ante dicho cuestionamiento, afirma que aquello por lo cual los seres humanos apuntan como fin y propósito de su vida es “alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla” (Freud, 1986, p. 76). Se hace hincapié en una tendencia primitiva-natural a actuar según el *principio de placer*, principio que se alza sobre la base de una búsqueda infatigable por la obtención del placer. En la teoría freudiana, la concepción de la sexualidad se encuentra lejos de manifestarse como eros en tanto que pulsión de vida, lo cual sí pretende Marcuse. La pulsión sexual aparece inicialmente en relación con el *yo* de la autoconservación en virtud del *principio de placer*. En este punto, el principio emerge como una tendencia operativa específica de la liberación total del aparato psicológico de todas las fuentes de excitación potenciales. Pero la perspectiva de Freud cae sobre la base del realismo: “así como satisfacción pulsional equivale a dicha, así también es causa de grave sufrimiento cuando el mundo exterior nos deja en la indigencia, cuando nos rehúsa la saciedad de nuestras necesidades” (Freud, 1986, p. 78). Y es justo entonces cuando un nuevo principio de funcionamiento mental como el *principio de realidad* gana ascendencia. De acuerdo con esta idea, el placer momentáneo se reemplaza por un placer retrasado, limitado pero seguro. El ser humano, según Freud, llega a ser un *yo* organizado, capaz de probar la realidad, que distingue lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo nocivo y lo útil. Se hace de este carácter instrumental el medio a través del cual se apropia de la realidad, alterándola a partir de su acción consciente (Crespo-Arriola,

2013). Marcuse, haciendo referencia al principio de placer y al principio de realidad, dice que aquel queda absorbido por este:

la interpretación psicoanalítica revela que el principio de realidad provoca un cambio no solo en la forma y duración del placer, sino en su misma sustancia. El ajustamiento del placer al principio de la realidad implica la subyugación y desviación de las fuerzas destructivas de la gratificación instintiva, de su incompatibilidad con las normas y relaciones sociales establecidas, y, por lo mismo, implica la transustanciación del placer mismo (Marcuse, 2003, p. 27).

El principio de realidad, además, no es solo una exterioridad impuesta, pues puede llegar a ser interiorizada y autoimpuesta por el sujeto. Este no es un concepto abstracto, sino que toma sentido en un contexto concreto; cada sociedad establece un modo distinto de dominio —un sistema totalitario y un sistema democrático, por ejemplo—. Entonces, más allá de que este análisis apunte al concepto general de civilización, no olvidemos que, de igual forma, el diagnóstico es concreto, por lo que su descripción apunta más específicamente hacia una caracterización de la sociedad moderna avanzada que se manifiesta ante los ojos de Marcuse. Si bien el impulso de agresión se mantiene, lo hace desde una forma socialmente mediada. Bajo esta consideración, cabe destacar que en esta sociedad se desarrollan métodos menos violentos y directos de control, aunque el impulso de agresión se mantenga. Las restricciones tecnológicas reducen la capacidad de los humanos para ejercer ese impulso. Desde la modernidad y la instauración del capitalismo, sin embargo, se puede evidenciar el inicio de la explotación en masa. Hay un claro cambio en los principios bajo los cuales opera la opresión en ese nuevo modelo de organización. Marcuse (2021) alude al refinamiento y ampliación de los mecanismos de introyección, los cuales hacen que la aceptación y la afirmación de las

necesidades socialmente establecidas no requieran de una aplicación brutal, pues la idea democrática de las sociedades hace que esta introyección sea suficiente. Además, hay que agregar que el alto nivel de vida, las comodidades, una moralidad social y sexual considerables permiten un alto grado de conformismo social que facilita dicha introyección. Esto compensa la intensificación de la alienación en el trabajo y el ocio.

Marcuse señala que, en la sociedad industrial avanzada, las verdaderas necesidades son desplazadas por falsas necesidades impuestas por el sistema, principalmente a través del consumo. Esta transformación altera el vínculo entre individuo y sociedad, orientando los deseos hacia objetos que prometen placer inmediato, pero reproducen la lógica del sistema, alimentando un conformismo disfrazado de satisfacción. Por eso Marcuse (2005) menciona que no incentivan la felicidad, que son “la euforia dentro de la infelicidad” (p. 35)⁴. Apoyan el reemplazo del principio de realidad por el principio de placer, al tiempo que reemplazan la gratificación mediatizada de la sublimación por algo más inmediato. Según Freud (1986), “la sublimación de las pulsiones es un rasgo particularmente destacado del desarrollo cultural; posibilita que actividades psíquicas

⁴ En *El hombre unidimensional*, Marcuse (2005) sostiene que las necesidades humanas son históricamente construidas, no simplemente naturales. Plantea que la sociedad industrial avanzada, bajo el principio de actuación, genera necesidades falsas cuyo propósito no es el bienestar, sino reforzar la dominación. Estas necesidades, como el consumo, la diversión o ciertos afectos, son impuestas y condicionan el comportamiento, reforzando el pensamiento dominante. Aunque su satisfacción proporciona placer, este se da en medio de una infelicidad estructural, funcionando como una euforia que encubre el sufrimiento. Las necesidades falsas perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia” (Marcuse, 2005, p. 35), y se interiorizan hasta el punto de parecer naturales. Así, la represión no solo actúa externamente, sino que se vuelve autoimpuesta, moldeando la subjetividad de acuerdo con los intereses del sistema.

superiores — científicas, artísticas, ideológicas — desempeñen un papel tan sustantivo en la vida cultural” (p. 95).

Pero el creciente grado de satisfacción hace que el principio de placer se reduzca al limitarse a las exigencias de la sociedad establecida, lo que genera sumisión. En buena medida las necesidades generadas por esta sociedad son falsas, ya que surgen con el fin de impulsar el consumo. Además, gran cantidad de este consumo gira en torno a la necesidad del reconocimiento social y a tener un lugar en el mundo. Esto lleva al problema de que el deseo no sea una manifestación autónoma, en el sentido de que es generado por terceros y en gran medida se revela de manera inconsciente. Por lo tanto, el mismo consumo genera culpa, sobre todo cuando el fin del consumo está en otras personas, no el deseo o la necesidad propia.

No obstante, “el principio de placer fue destronado no sólo porque militaba contra el progreso en la civilización, sino también porque militaba contra la civilización, cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo”, expresa Marcuse (2003, p. 50). Acá ya empezamos a ver apariciones del carácter problemático del progreso dentro de la civilización, donde este es solo cuantitativo y retrasa el giro cualitativo (Barbosa, 2012). El continuo desarrollo de la civilización debe contener lo que no es espíritu, o lo que no sirve a la productividad. Los individuos se rindieron ante la ideología de un sistema imperante que produce bienes culturales más ajustados a los individuos. Esta ideología llega hasta el punto en que es casi imposible separarse de la conciencia humana actual.

Así pues, el aparato productivo de esta sociedad está inclinado hacia el totalitarismo al determinar ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, pero también las disposiciones individuales. Así se produce lo que Marcuse llamaría la *dialéctica de la civilización*. En esta dialéctica,

la cultura exige una sublimación constante, pero el eros, que es la fuerza impulsora de la cultura, se debilita. Este debilitamiento desata impulsos destructivos. La desintegración de las pulsiones amenaza a la civilización, donde la pulsión de muerte lucha por dominar las pulsiones de vida. De igual forma, la civilización tiende hacia la autodestrucción, puesto que se funda sobre la base de progresivas renunciaciones. Este pensamiento Marcuse lo atribuye fuertemente al pesimismo freudiano.

Marcuse cree que la sustancia de la teoría psicoanalítica reside en el descubrimiento y descripción de las dinámicas específicas entre los dos instintos básicos inconscientes. La historia de estos eventos revela la profundidad de la opresión que la civilización impone al ser humano. Al pasar por alto el papel constitucional de la sexualidad, neutralizando el conflicto fundamental entre el principio de placer y el de realidad, la purificación de la naturaleza instintiva del hombre logra una felicidad socialmente útil y reconocida. El ser humano, entonces, “aprende a luchar por lo útil y lo que menos sacrificio puede proporcionarle” (Sabiote, 1983, p. 60). La civilización se halla en una encrucijada. Por una parte, debe reprimir los instintos sexuales, renunciar a ellos por las necesidades espirituales. Además, la represión de los instintos hace que los impulsos destructivos se fortalezcan, lo que les permite escapar al control del eros. Como consecuencia de ello, la civilización se manifiesta de manera doble, como un aparato reprimido y como un aparato represor que es incapaz de controlar la agresividad que genera, y donde la agresión generada es cada vez mayor.

Incluso hay que señalar la denuncia de Marcuse respecto al revisionismo psicoanalítico, el cual desactiva el núcleo crítico del pensamiento freudiano. Nuestro autor manifiesta una crítica a la función ideológica de las terapias que desexualizan la teoría y convierten al yo en un

objeto de ajuste a lo dado. Una de las consecuencias más profundas del revisionismo ha sido debilitar el núcleo crítico del psicoanálisis, especialmente en lo que respecta a la teoría de la sexualidad. Al desplazar el énfasis desde la estructura pulsional hacia una concepción interpersonal de la salud, se diluye la crítica sociológica que el psicoanálisis podía ejercer, vaciando su potencial transformador y reduciendo su alcance a un plano meramente individual. En esta operación, se produce una desexualización del aparato conceptual que termina encubriendo las condiciones materiales de la represión.

Marcuse señala que Fromm, al analizar la relación analista-paciente, evidencia cómo la supuesta neutralidad del terapeuta en realidad reproduce los tabúes sociales propios de la burguesía liberal. Bajo la apariencia de tolerancia y afirmación del sujeto, la terapia se convierte en un instrumento de adaptación moral al orden vigente. Aunque los revisionistas intentaron redefinir esta relación llevándola hacia un modelo más positivo, en el que el analista acompaña al paciente hacia su realización personal, lo hacen sin cuestionar los valores normativos que configuran esa realización como algo compatible con el *statu quo*. Así, se sustituye la crítica estructural por una ética de la aceptación, donde la felicidad y el desarrollo personal solo resultan legítimos si no entran en conflicto con las exigencias del orden establecido.

Para Marcuse, esto revela una confusión fundamental entre la teoría y la terapia. Mientras que la teoría freudiana, en su núcleo más radical, reconoce que el malestar psíquico tiene raíces profundas en la estructura represiva de la civilización, la práctica terapéutica —al menos en su forma revisionista— busca la curación del individuo dentro de esa misma civilización enferma. No se trata ya de liberar al sujeto del sufrimiento producido por el sistema, sino de lograr que funcione mejor dentro de él. Se acepta el principio

de realidad como marco inamovible, con todas sus consecuencias: la represión no solo es inevitable, sino necesaria para el mantenimiento del orden civilizatorio. En este horizonte, el principio del placer aparece como una fuerza marginal, una aspiración que no puede realizarse, pero tampoco puede ser suprimida por completo. Así, la infelicidad se convierte en el precio que debe pagarse por la estabilidad.

A partir de lo anterior, podemos afirmar nuevamente que el individuo dentro de la civilización y puntualmente dentro de la sociedad industrial, respecto de la cual Marcuse, siguiendo Freud, considera como no feliz, reprime sus instintos y renuncia a ellos en favor de los valores más altos que preconiza esta sociedad. Incluso, aunque sean inconscientes, son los mismos individuos los que a fin de cuentas justifican y reproducen el mundo que se les impone. Según Marcuse (1974), estos son los valores que gobiernan la sociedad capitalista:

productividad rentable, asertividad, eficiencia, competitividad; en otras palabras, el principio de rendimiento, la regla de la racionalidad funcional que discrimina las emociones, una doble moral, la *ética del trabajo*, que significa para la gran mayoría de la población la condena al trabajo alienado e inhumano, y la voluntad de poder, la exhibición de fuerza, la virilidad (p. 282).

La represión y la infelicidad deben mantenerse para que la civilización prevalezca. El principio de la realidad se vislumbra a través del desarrollo de un yo superior, una alta sociedad. Esta es una forma idealizada que coincide perfectamente con los valores dominantes que niega las necesidades materiales a favor de las necesidades espirituales. Según Marcuse, el concepto de yo superior es lo más representativo del proceso de internalización de las aspiraciones humanas y su cumplimiento. De hecho, es la imagen misma la que es idealizada, donde se resuelven los

conflictos entre sus impulsos y lo social. En virtud de ese yo superior, o del *ser más alto*, que reina sobre los impulsos y aspiraciones domésticas el individuo, agrega Marcuse (2003):

ha sacrificado y ha renunciado a su *ser más bajo*, no solamente en tanto que es incompatible con la civilización, sino también en tanto que es incompatible con la civilización represiva. Esta renunciación puede ser en realidad un paso indispensable en el camino del progreso humano. Sin embargo, la pregunta de Freud sobre si los más altos valores de la cultura no han sido adquiridos a un costo demasiado alto para el individuo, debe ser lo suficientemente seria para prescribir al filósofo psicoanalista predicarlos sin revelar su contenido prohibido, sin enseñar lo que han negado al individuo (p. 233).

En virtud del progreso de la civilización se aumenta el nivel de la sublimación y de la agresión controlada. El eros es debilitado y la destructividad es liberada. La concepción freudiana afirma que la represión aumenta con el progreso cultural, porque aumenta la agresión que ha de ser reprimida (Marcuse, 1973). Esto sugiere que el progreso se mantiene atado a una tendencia agresiva en la estructura instintiva, por lo que “la dominación, y el encarecimiento del poder y la productividad, proceden a la destrucción más allá de la necesidad racional. La búsqueda de la liberación es oscurecida por la búsqueda del Nirvana” (Marcuse, 1983, p. 106). El individuo civilizado ha sacrificado su naturaleza en favor de la cultura y el progreso de la civilización, se ha negado a sí mismo. Al respecto, agrega Marcuse (2005) en *El hombre unidimensional*:

el impacto del progreso convierte a la Razón en sumisión a los hechos de la vida y a la capacidad dinámica de producir más y mayores hechos de la misma especie de vida. La eficacia del sistema impide que los individuos reconozcan que el mismo no contiene hechos que no comuniquen el poder represivo de la totalidad. Si los individuos se

encuentran a sí mismos en las cosas que dan forma a sus vidas, lo hacen no al dar, sino al aceptar la ley de las cosas; no las leyes de la física, sino las leyes de su sociedad (p. 41).

Entonces, la noción de progreso subordina la racionalidad al simple hecho de producir más. En lugar de usar la razón para transformar la sociedad o cuestionar sus fundamentos, esta se utiliza para optimizar lo que ya existe, ampliando continuamente la misma lógica de producción y eficiencia. Esta eficiencia, paradójicamente, se convierte en un obstáculo para el cambio: como el sistema funciona “bien” desde el punto de vista técnico, parece innecesario o incluso impensable modificarlo. Las personas terminan aceptando las condiciones sociales impuestas como si fueran tan inmutables como leyes naturales, sin ver que son construcciones humanas, históricas y, por tanto, transformables (David Giraldo, 2024). En otras palabras, se naturaliza lo social, y esa naturalización bloquea la posibilidad de imaginar otros mundos posibles. Lo inquietante es que esta aceptación no viene de la represión directa, sino de una racionalidad adaptada al sistema, que no busca emancipar, sino sostener lo existente. De ahí la crítica: mientras más eficaz sea el sistema, más difícil es cuestionarlo desde dentro.

Ahora vemos que el término de progreso no adquiere precisamente una connotación de neutralidad. Por el contrario, el término avanza hacia fines específicos, definidos por las posibilidades de mejorar las condiciones de la humanidad. Pero la sociedad evoluciona rápido; tanto que se exigirá un movimiento continuo hacia la subversión radical de la organización y dirección predominante del progreso. El mismo progreso de la civilización lleva a la liberación de fuerzas destructivas cada vez más potentes. Y dentro de la sociedad industrial estas fuerzas tienden hacia un mayor grado de explotación y represión del individuo:

“esta sociedad convierte todo lo que toca en una fuente potencial de progreso y explotación, de cansancio y satisfacción, de libertad y opresión” (Marcuse, 2005, p. 108).

En consecuencia, la civilización, como aparato totalizador y administrador de los instintos de los individuos, pugna con la libertad de ellos. Dice Marcuse (2003): “si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, la civilización es entonces la lucha contra esta libertad” (p. 28). De este modo, la libertad sale a la luz por la falta misma de la libertad en este tipo de sociedad. Cada avance está a la luz del constreñimiento de los individuos por valores superiores, que fundan la sociedad misma. El progreso de la civilización ha sido precisamente el progreso de la renuncia instintiva. Sin embargo, “la cultura no es refutada por esto: la falta de libertad y las restricciones son el precio que debe ser pagado” (Marcuse, 2003, p. 30).

La divergencia efectiva dentro de una sociedad queda manifiestamente sofocada en la posibilidad de alzarse sin trabas, mediante la creación de opinión, en el ámbito de la comunicación y la información. Esto ha sido posible en buena medida por la concentración del poder económico y político y también por la integración de visiones contrapuestas existentes en una sociedad que usa la técnica como instrumento de dominio. “Bajo el dominio de los medios monopolísticos... se crea una mentalidad según la cual el bien y el mal, lo verdadero y lo falso están predefinidos allí donde afecten los intereses vitales de la sociedad” (Marcuse, 2024, p. 39).

No obstante, más allá de todo lo expuesto anteriormente, para Marcuse, en *Psicoanálisis y política*, la idea de progreso no tiene solo esa carga negativa dentro de la sociedad, también jugaría un papel clave en una posible sociedad reconciliada. Para él, el progreso también puede significar que en la evolución cultural los conocimientos y

aptitudes humanas han crecido en general y, simultáneamente, su aplicación en el sentido de la dominación del medio humano y natural. En cuanto se desarrolla la cultura, aumentan las necesidades y los medios para su satisfacción, por lo cual el progreso también constituye la realización del ser humano, a una existencia más libre y feliz. Además, en *El hombre unidimensional*, Marcuse también le añade cierto potencial emancipador a este concepto, en tanto se puede esperar de él una concreción de la satisfacción de necesidades, por ejemplo, la completa automatización de la producción material, de tal forma que las necesidades vitales sean satisfechas y el trabajo necesario se reduzca a un tiempo mínimo y marginal. Sin embargo, en la sociedad contemporánea el progreso sirve como instrumento de dominación y explotación, limitando su racionalidad y, de esta manera, “la tecnología estará sujeta al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y de la sociedad” (Marcuse, 2005, p. 46).

Según Adorno (2003), “todo progreso en el ámbito de la cultura es progreso en el dominio de la naturaleza, en la técnica” (p. 43). La idea de progreso según este autor da cuenta de que la evolución cultural no solo implica el desarrollo de ideas, expresiones artísticas o instituciones, sino también el desarrollo de la capacidad de la humanidad para manipular y utilizar de manera más eficiente la naturaleza. El dominio de la naturaleza se logra a través de avances tecnológicos, que abarcan desde la invención de herramientas simples hasta desarrollos tecnológicos más complejos. En este contexto, el término *técnica* se refiere a la aplicación sistemática del conocimiento para lograr objetivos prácticos, la técnica es la que articula la realidad social y el proyecto histórico de dominación, además de cumplir el papel fundamental de vincularse con la posibilidad de cambio.

Por eso mismo es que Adorno (2003) considera necesaria la redefinición de la noción de progreso por una que no se reduzca al avance técnico o dominio sobre la naturaleza, sino como la superación del “hechizo mítico” que encierra a la humanidad en la repetición de lo mismo y en relaciones de dominación. Para Adorno, el verdadero progreso ocurre cuando se rompe con ese ciclo de control y destrucción, y se reconoce que la humanidad forma parte de la naturaleza. Esta comprensión posibilita una relación más libre, ética y esperanzadora con el mundo. El progreso auténtico, entonces, está ligado a la libertad y al humanismo: no busca acumular poder ni imponer control, sino evitar la degradación definitiva del ser humano y del entorno, y aliviar el sufrimiento socialmente generado. “Se habla de una transformación total del principio de realidad sobre la base de la racionalidad y mercantilización hacia una sociedad verdaderamente humana” (David Giraldo, 2023, p. 806). Una sociedad verdaderamente humana sería aquella en la que la unidad no dependa de la violencia ni de la coacción. En contraste con la lógica actual de dominio, se hace urgente replantear nuestra relación con la naturaleza y los demás, orientándola hacia la libertad, el respeto mutuo y la dignidad compartida.

A lo largo de la obra de Marcuse se muestra cómo la posibilidad de transformación social se encuentra bloqueada y bajo este panorama parece asentarse como bastante desoladora en tanto posibilidad real y concreta⁵. La oposición a esta forma de pensamiento va perdiendo cada vez más posibilidades, o más bien, está siendo reducida. La influencia del progreso, como progreso tecnológico, transforma la

⁵ Marcuse, en *El hombre unidimensional* y otras obras, ofrece una amplia explicación de cómo las sociedades contemporáneas se manifiestan como totalitarias, con nuevas formas de control social, que contienen ampliamente la posibilidad de cambio.

razón en sumisión a los hechos de la vida y en capacidad de generar más y mayores experiencias del mismo tipo de vida. Este método es eficaz debido a que evita el cambio y los individuos no lo perciben, sino que aceptan las leyes sociales, así como las leyes de la física.

La lectura que Marcuse hace del psicoanálisis freudiano, en diálogo y confrontación con sus reformulaciones neofreudianas, permite visibilizar las profundas transformaciones ideológicas que ha sufrido la teoría de la subjetividad en el seno de la civilización capitalista avanzada. En este contexto, el concepto de represión deja de entenderse simplemente como un mecanismo psíquico individual para revelarse como un dispositivo estructural de control que opera sobre los cuerpos, los deseos y las formas de vida. Lo que Marcuse denuncia con suma agudeza es que la represión no desaparece en las sociedades modernas; al contrario, se vuelve un mecanismo más sofisticado, dado que se interioriza hasta el punto en que los individuos llegan a desear su propia subordinación.

El papel del psicoanálisis, en su versión revisionista, ilustra con claridad esta inversión. Al dessexualizar la teoría y desplazar el conflicto pulsional hacia el plano de las relaciones interpersonales o de una moral del yo, se neutraliza el potencial crítico del inconsciente. Lo que originalmente en Freud se configuraba como una tensión irreducible entre el principio de placer y el principio de realidad, entre eros y civilización, se convierte en un problema de autorregulación, de adaptación emocional, de éxito funcional. La represión ya no se presenta como una imposición, sino como una elección: es el propio sujeto quien asume los valores dominantes como proyecto de vida, quien internaliza la renuncia como madurez, y quien transforma su malestar en una responsabilidad moral. En ese sentido, la cultura contemporánea no refuta el psicoanálisis, sino que lo

absorbe y lo reconfigura como instrumento ideológico de integración.

Frente a este panorama, Marcuse reivindica la necesidad de mantener vivo el núcleo conflictivo del psicoanálisis: la comprensión de la subjetividad como campo de lucha, de contradicción entre las fuerzas de vida y las exigencias civilizatorias. Su lectura de Freud, lejos de ser conservadora, es profundamente crítica. A través de su noción de represión excedente, su crítica al principio de rendimiento y su defensa del eros como fuerza utópica, Marcuse plantea la posibilidad de pensar una civilización distinta, no construida sobre la renuncia sistemática, sino sobre la reorganización de los instintos y el trabajo en función del goce, la creatividad y la libertad.

En consecuencia, hemos visto entonces cómo en la sociedad contemporánea se despliegan una serie de elementos que revelan el capitalismo no como un sistema meramente económico, sino también como uno de producción social. Por lo tanto, este sistema se encuentra lejos de reducirse a la producción únicamente en el sentido de la fábrica, pues se manifiesta como una estructura integral que permea todos los aspectos de la vida contemporánea, evidenciando su carácter ideológico y enajenante. Es un sistema que influye en la configuración de valores, normas y comportamientos sociales.

Elementos como la represión y la explotación se entrelazan con la dinámica económica, generando desigualdades que se traducen en tensiones sociales y políticas. La lógica capitalista, al centrarse en la valorización del valor, puede dar lugar a la marginación de ciertos grupos y a la concentración desigual del poder económico y político. Por otra parte, la sociedad de consumo no solo impulsa la producción constante, sino que también moldea las aspiraciones individuales, promoviendo un ciclo de insatisfacción

perpetua que alimenta el sistema. La publicidad y los medios de comunicación desempeñan un papel clave al influir en la percepción de obligaciones y deseos, contribuyendo así a la enajenación de los individuos respecto a sus verdaderas necesidades.

Finalmente, la obra de Marcuse ha tenido como uno de sus objetivos centrales el desenmascaramiento de una sociedad aparentemente exitosa, próspera y democrática. Hoy en día, los conceptos de *libertad*, *democracia* y *estado de bienestar* que “nos venden, son engañosos” (Contreras, 2019, p. 29). El hecho de que muchos ciudadanos se sientan atraídos por esa falsedad indica que existe un totalitarismo ideal, y quizá más peligroso que las dictaduras evidentes. Y, como bien expresa Marcuse (2005), “el hecho de que la gran mayoría de la población acepte, y sea obligada a aceptar, esta sociedad, no la hace menos irracional y menos reproducible” (p. 24).

Referencias

- Adorno, T. W. (2003). *Consignas*. Amorrortu.
- Alway, J. (1995). *Critical theory and political possibilities. Conceptions of emancipatory politics in the works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*. Greenwood Press.
- Anderson, K. B. (2013). Resistance versus Emancipation: Foucault, Marcuse, Marx, and the Present Moment. *Logos: A Journal of Modern Society & Culture*, 12(1), 1-15.
- Angus, I. (2019). Logic of Subsumption, Logic of Invention, and Workplace Democracy: Marx, Marcuse, and Simondon. *Philosophy & Technology*, 32(4), 613-625.
- Aronowitz, S. (2015). Herbert Marcuse's Concept of Eros. *Against Orthodoxy*. Palgrave Macmillan, 129-142.
- Barbosa, S. R. (2012). Hegel en Marcuse, lo que deja la revolución. Conti, R. (Ed.). *Teoría social y praxis emancipatoria: Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de Razón y revolución*. Herramienta Ediciones, 55-78.
- Box, R. C. (2011). Marcuse Was Right: One-Dimensional Society in the Twenty-First Century. *Administrative Theory & Praxis*, 33(2), 169-191.
- Contreras, F. J. (2019). Contexto histórico-cultural de Mayo del 68. Lacalle, M. & Postigo, E. (Eds.). *Mayo del 68. Una época de cambios, un cambio de época*. Universidad Francisco de Vitoria, 13-50.
- Crespo-Arriola, M. F. (2013). El problema de la cultura en Freud: De la arqueología del inconsciente a la utopía de la razón. *Pensamiento y Cultura*, 16(1), 67-85.
- David Giraldo, J. S. (2023). Ilustración, racionalidad y pensamiento administrado. Sánchez, L. & David Giraldo, J. S. (Eds.). *Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad. A 100 años del Instituto de Investigación Social*. Ennegativo Ediciones, 785-808.
- David Giraldo, J. S. (2024). Herbert Marcuse y la transformación social: Una aproximación a la relación entre estética y política. Sánchez, L. & David Giraldo, J. S. (Eds.).

- Unidimensionalidad y teoría crítica. Estudios sobre Herbert Marcuse.* Ennegativo Ediciones, 377-396.
- Edwards, C. (2013). From Eros to Eschaton: Herbert Marcuse's Liberation of Time. *Telos*, 2013(165), 91-114.
- Entel, A. (2004). *Acerca de la felicidad: Un análisis de tres escritos de Herbert Marcuse.* Prometeo.
- Freud, S. (1986). *Obras Completas de Sigmund Freud: Vol. XXI. Amorrortu.*
- Marcuse, H. (1969). *La sociedad industrial y el marxismo.* Editorial Quintaria.
- Marcuse, H. (1971). *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos.* Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (1974). Marxism and feminism. *Women's Studies*, 2(3), 279-288.
- Marcuse, H. (2003). *Eros y civilización.* Ariel.
- Marcuse, H. (2005). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.* Ariel.
- Marcuse, H. (2021). *Escritos sobre ecología y política.* Ennegativo Ediciones.
- Marcuse, H. (2024). *La tolerancia represiva.* Ennegativo Ediciones.
- Marcuse, H. (1973). *Psicoanálisis y política.* Península.
- Sabiote, D. (1983). Marcuse: La dialéctica del principio del placer y el principio de realidad. *Taula: Quaderns de pensament*, 2, 53-68.

Teoría crítica y psicoanálisis radical: repensando el debate Marcuse-Fromm

Michael J. Thompson¹

Introducción

El debate entre Herbert Marcuse y Erich Fromm sobre la naturaleza del psicoanálisis y su papel en la transformación social y personal sigue siendo, en muchos sentidos, una herida abierta en la teoría crítica. A veces, los temas que debatieron fueron simplemente pasados por alto por pensadores como Habermas y las últimas generaciones de teóricos críticos, suplantándolos con temas filosóficos neoidealistas de Kant y Hegel, así como del pragmatismo, para crear lo que creo que podemos llamar una forma domesticada de teoría crítica de la sociedad (Thompson, 2016). El alejamiento del rico debate sobre la naturaleza de la psique ha dejado a la teoría crítica contemporánea expuesta a un sesgo racionalista que la ha vuelto ciega en muchos aspectos a los tipos de dominación que Marcuse y Fromm fueron capaces de ver en el corazón del patrón deformado de subjetividad característico del capitalismo tardío, así como a los medios para revitalizar la conciencia crítica y la subjetividad radical.

¹ Este texto se publicó con el título “Critical Theory and Radical Psychoanalysis: Rethinking the Marcuse-Fromm Debate” en: *Theory, Culture & Society*, 2024, pp. 1-16 (N. de los T.)

Al reconsiderar al debate entre Marcuse y Fromm, quiero volver a abordar lo que considero un tema más profundo que no se ha planteado ni discutido en reflexiones anteriores: a saber, el papel que desempeña la praxis autoconsciente en la transformación psíquica y social. Creo que Marcuse se aferra a una especie de enfoque revelador de la transformación psíquica, en el que los cambios sociales en la tecnología y el capitalismo erosionan gradualmente la represión psíquica para revelar una “nueva sensibilidad” que estará preparada para un cambio social más radical. La posición de Fromm es más sobria y, creo, más precisa: solo a través de la praxis de la autorreflexión y la auto-transformación se comenzará a cultivar un interés en una forma de sociedad más racional y que mejore la vida. De hecho, ambos se preocupaban por la transformación radical del yo y de la sociedad, pero sus diferentes teorías del psicoanálisis y de la psique los colocan en extremos muy diferentes del espectro crítico, como intentaré demostrar.

Ambos proceden de posiciones teóricas muy diferentes dentro del psicoanálisis y su integración en la teoría social crítica. Para Marcuse, Fromm era parte de un movimiento que se alejaba de las raíces radicales de la visión de Freud sobre el potencial subversivo de las estructuras arcaicas y primitivas de la psique, estructuras y energías que Marcuse creía que podían desatarse para socavar la reificación y dar vida a una subjetividad radical. El trabajo de Fromm era, según Marcuse, esencialmente conservador en el sentido de que buscaba el ajuste del individuo a la realidad predominante, algo que ha alejado el trabajo de Fromm de la teoría social crítica desde entonces (McLaughlin, 2017).

Frente a esta visión de Fromm y su síntesis del psicoanálisis y la teoría social crítica, mi tesis es que el rechazo de Marcuse a la reconceptualización de Freud por parte de Fromm y a un psicoanálisis crítico y una psicología social crítica en líneas sociales y relacionales hace que su

proyecto de construcción de una subjetividad radical sea deficiente; en particular, la adhesión de Marcuse a la metapsicología de Freud, su concepción monádica de la psique y del eros, así como su insistencia en los poderes emancipadores de la regresión, socavan ese proyecto al considerar el surgimiento de una subjetividad radical como ligado a un ámbito psíquico ahistóricamente estructurado que está más allá del alcance de la socialización. En consecuencia, la teoría de la subjetividad radical de Marcuse carece de la dimensión crucial de la *praxis*, es decir, no ve el psicoanálisis como un ámbito de praxis activa y dialéctica que puede ayudar a dar forma y estructurar una forma de subjetividad racionalmente radical. Marcuse no logra ver que la subjetividad radical es un logro del autoconocimiento, más que una forma de subjetividad que surge de la dialéctica social de la civilización tecnológica. Por el contrario, considero que las ideas de Fromm nos ayudan a recalibrar la naturaleza radical de la autoconciencia, que es central para una subjetividad política radical, y abogo por un retorno a sus ideas, que fueron tan vigorosamente expulsadas por Marcuse y otros en la tradición de la Escuela de Frankfurt.

El Freud filosófico de Marcuse

El uso filosófico que Marcuse hace de la teoría psicoanalítica de Freud fue un intento de volver a fundamentar el proyecto radical en una nueva antropología. De hecho, debe tenerse presente que los orígenes mismos de la teoría crítica surgieron del marco del marxismo occidental que proponía la necesidad de considerar la conciencia como un factor decisivo en la teoría marxista. El diagnóstico que Marcuse hace de la naturaleza de la sociedad moderna y sus tendencias cibernéticas es magistral. En el centro de su pensamiento se encuentra el destino y la promesa del individuo, y es precisamente esto lo que todavía se ve amenazado por las fuerzas de la tecnología moderna, la

administración y la organización económica. Como él mismo lo expresa:

Los procesos conscientes de confrontación son reemplazados cada vez más por reacciones inmediatas, casi físicas, en las que la conciencia comprensiva, el pensamiento e incluso los propios sentimientos desempeñan un papel muy pequeño. Es como si el espacio libre que el individuo tiene a su disposición para sus procesos psíquicos se hubiera reducido enormemente; ya no es posible que se desarrolle algo así como una psique individual con sus propias demandas y decisiones; el espacio está ocupado por fuerzas sociales públicas... Este proceso es el correlato psíquico de la dominación social de la oposición, la impotencia de la crítica, la coordinación técnica y la movilización permanente del colectivo (Marcuse, 1970a, p. 14).

Marcuse es capaz de diagnosticar un proceso que no ha hecho más que aumentar con la intensificación de lo que he llamado en otro lugar “sociedad cibernética”: es decir, la forma coordinada de procesos e instituciones sociales que colonizan la autonomía del sujeto y reorganizan su vida psíquica. Marcuse ve que la creciente racionalización de los impulsos irracionales del capitalismo implica que “el espacio psíquico en el que podrían surgir la independencia y la diferencia está limitado y ocupado” (Marcuse, 1970a, p. 15).

Marcuse recurre a Freud en un intento de desmitificar la dinámica de las formas modernas de dominación racional: “la tendencia básica de dicha liberación”, escribe Marcuse, “tal como lo indica la teoría freudiana, sería la recuperación de una gran parte de la energía instintiva desviada al trabajo alienado y su liberación para la satisfacción de las necesidades de desarrollo autónomo de los individuos” (Marcuse, 1970a, p. 4). La confianza de Marcuse en los poderes investidos de espontaneidad libidinal deriva de las limitaciones mismas de la naturaleza de la razón

social. Ve que la naturaleza cada vez más racionalizada de la dominación ha cosificado e infectado la conciencia de los sujetos modernos con lo que él llama una “adaptación ‘orgánica’ profundamente arraigada del pueblo a una sociedad terrible pero que funciona de manera rentable” que proporciona “los límites de la persuasión y la evolución democráticas” (Marcuse, 1969, p. 17).

El retorno al modelo biologicista de la psique de Freud se revela ahora como un medio para socavar y hacer estallar la reificación. Puesto que la totalidad se ha vuelto total, puesto que el individuo ha sido consciente y racionalmente reconciliado y constituido por el sistema, Marcuse creía que “los conceptos ‘biologicistas’ de Freud van más allá de la ideología y sus reflejos” (Marcuse, 1955, p. 254). Marcuse considera que la idea de Freud de que la libido se basa en la búsqueda del placer es básica. Es este impulso hacia el principio del placer el que se ve reprimido por las excesivas necesidades de trabajo en la sociedad moderna. La “represión excedente” que cada uno requiere es el precio que se paga por el progreso material, económico y técnico. Hacer estallar un sistema de este tipo requerirá una energía que aún no ha sido socializada, que está reprimida y que ofrece la posibilidad de hacer añicos la reificación y establecer una nueva relación entre la actividad humana, las necesidades humanas y la naturaleza. Pero es precisamente esta energía psíquica la que se está revelando gradualmente en las nuevas formas de trabajo y ocio características de un estado de bienestar socialdemócrata y altamente tecnológico. A medida que se desvanece el trabajo característico de la era de la plusvalía absoluta, se pueden aprovechar nuevas reservas de energía psíquica.

Según la teoría freudiana clásica, las pulsiones libidinales se consideran energía presocializada y, como tales, deben servir como fuente de una nueva subjetividad radical. Dado que la clase trabajadora ha sido cooptada por el

contrato social en el marco del estado de bienestar, la clase ya no es la variable causal para generar una agencia radical. En cambio, Marcuse sostiene que:

de ello se desprende que el cambio radical que debe transformar la sociedad existente en una sociedad libre debe irrumpir en una dimensión de la existencia humana que apenas se considera en la teoría marxista: la dimensión “biológica” en la que se afirman las necesidades y satisfacciones vitales e imperativas del hombre (Marcuse, 1969, pp. 16-17).

Pero aquí comienza a surgir una paradoja: ¿cómo se produce la ruptura entre el yo entrelazado con las falsas necesidades del orden social imperante y las necesidades genuinas y vitales del eros? Marcuse cree que se trata de un proceso que está más allá del alcance del sistema cibernético; que la sexualidad erótica y polimorfa contenida en la metapsicología de Freud se irá desenterrando gradualmente a medida que el capitalismo se aleje de la necesidad de una represión excedente. Como afirma en su ensayo “El progreso y la teoría de los instintos de Freud”:

La fuerza de la energía instintiva liberada por el trabajo mecanizado ya no tendría que gastarse en actividades displacenteras y podría volver a transformarse en energía erótica. Sería posible una reactivación de todas esas fuerzas eróticas y modos de comportamiento que estaban bloqueados y desexualizados bajo el principio de realidad represiva (Marcuse, 1970b, p. 40)².

La estructura instintiva del ego comienza a resurgir a medida que la tecnología hace que el trabajo sea menos frecuente. Comenzamos a entrar en contacto una vez más con una forma regresiva del eros, una forma polimorfa y arraigada en nuestras necesidades vitales. A partir de aquí se abre un momento utópico, como dice Marcuse en *Eros y*

² Véase también Marcuse (1955, p. 197ss).

civilización: “Ahora bien, es precisamente esa reactivación del erotismo polimorfo la que apareció como consecuencia de la conquista de la escasez y la alienación. Las condiciones sociales alteradas crearían, por tanto, una base instintiva para la transformación del trabajo en juego” (Marcuse, 1955, p. 215).

En el estilo nietzscheano, la estética desplaza a la política, y de una manera que se vuelve problemática. Obsérvese el siguiente pasaje de *Un ensayo sobre la liberación*: “las necesidades estéticas tienen su propio contenido social: son las reivindicaciones del organismo humano, mente y cuerpo, de una dimensión de realización que solo puede crearse en la lucha contra las instituciones que, por su propio funcionamiento, niegan y violan estas reivindicaciones” (Marcuse, 1969, p. 27). Pero estas reivindicaciones solo se pueden articular y sentir cuando la “represión excedente” que las condiciones de producción del capitalismo tardío hacen necesaria empieza a disminuir. La regresión a la sexualidad polimórfica libera la energía psíquica desorganizada que será la fuente no solo de una nueva subjetividad, sino de nuevas relaciones, nuevas instituciones y un nuevo marco de vida.

Pero si lo analizamos más de cerca, empezamos a ver que el argumento de Marcuse tiene algunos defectos graves. Por un lado, parece haber lo que podríamos llamar una *falacia utópica*, según la cual la transformación surge de los procesos intramundanos de la mecanización en masa de la producción misma³. Como señala Marcuse, esto

³ Stephen Eric Bronner se refiere a este aspecto del argumento de Marcuse como una “paradoja utópica”, pues afirma lo siguiente: “atrapados en la paradoja utópica, que esencialmente sostiene que una revolución de este tipo requerirá ya la existencia de un ‘hombre nuevo’ en la vieja sociedad, se vuelve imposible desarrollar una teoría o práctica para la transición revolucionaria” (Bronner, 1994, p. 247). Pero creo que esto desvirtúa la tesis de Marcuse: él afirma que el “hombre nuevo” puede

significaría que “un principio de realidad cualitativamente diferente reemplazaría al represivo, transmutando toda la estructura psíquica humana y sociohistórica” (Marcuse, 1970b, p. 40). Una vez que la represión excedente necesaria para sostener el trabajo y la actividad displacentera del trabajo comienza a erosionarse, dice, “sería posible una reactivación de todas esas fuerzas eróticas y modos de comportamiento que fueron bloqueados y desexualizados bajo el principio de realidad represivo” (Marcuse, 1970b, p. 40). Por lo tanto, el cambio tecnológico puede permitir la liberación en formas de tecnología que permitan el “ascenso de eros”, con “el alivio progresivo y la pacificación de la lucha por la existencia, en el crecimiento de las necesidades eróticas refinadas y la satisfacción” (Marcuse, 1970c, p. 56)⁴.

Creo que la falacia utópica se esconde detrás de todo el modo en que Marcuse utiliza a Freud y de la antropología modificada que ello implica. Privado de una teoría de la práctica política, convencido de la reificación casi total de la conciencia moderna y testigo de la organización cada vez más cibernética del tecnocapitalismo moderno⁵, Marcuse postula lo que Stephen Eric Bronner llama una “antropología negativa”, es decir, un ámbito de la realidad humana que posee la energía necesaria para superar estas

surgir de los cambios que ya se están produciendo en la sociedad post-industrial. Lo que lo convierte en una *falacia utópica*, en mi opinión, es que no hay medios prácticos para que esto suceda; simplemente presupone su lectura de la metapsicología de Freud y su teoría de la libido.

⁴ Esta expansión de la tecnología también puede conducir a formas sublimadas de agresión. Véase el análisis de Fong (2016).

⁵ Eugene Victor Wolfenstein sostiene sobre este punto que: “el giro de Marcuse hacia Freud fue un movimiento dentro del círculo de una totalidad malograda. La amenaza de cierre del círculo estuvo determinada por la falta de un agente colectivo de transformación social. Marcuse intentó mantenerlo abierto encontrando una tendencia emancipadora oculta en la teoría psicoanalítica” (Wolfenstein, 1993, p. 78).

patologías de la modernidad⁶. Pero al insistir en la teoría de Freud sobre la libido, de un fondo de energía erótica no formulado ni explotado como punto de apoyo de esta dialéctica, se niega a ver que incluso esta parte de la psique está de hecho socializada (Jay, 1973, pp. 100ss) y que, cuando Marcuse escribió *Eros y civilización*, muchos ya consideraban que la teoría de Freud sobre la libido carecía de una dimensión más rica de la vida psíquica humana. De hecho, la falacia utópica de la teoría de Marcuse es que el impulso hacia la sensualidad estética, hacia lo erótico y el principio de placer están ahí dentro de nosotros, esperando ser desatados y utilizados con el fin de crear nuevas instituciones, nuevas relaciones y una nueva sensibilidad. Formarán la energía necesaria para el Gran Rechazo, así como la sustancia requerida para avanzar hacia la “erotización *genitofugal* de todo el organismo” (Marcuse, 1955, p. 208).

El problema, tal como yo lo veo, es que la antropología freudiana de Marcuse oculta *la necesidad de la praxis* en la constitución de la subjetividad radical, particularmente dentro de las esferas del psicoanálisis y de la política. En efecto, externaliza la dialéctica de la transformación a los cambios civilizatorios dentro del capitalismo tardío en lugar de verla como inmanente al yo a través de la praxis analítica. El apego de Marcuse a las dimensiones regresivas de la psique niega la capacidad para formas adultas y sublimadas de práctica basada en principios, haciendo así irrelevantes la política real y los dilemas asociados con ella. Como afirma C. Fred Alford (1988): “al recurrir a lo más primitivo, Marcuse nunca es verdaderamente capaz de

⁶ Bronner (1994) señala que: “la utopía ahora necesita una justificación diferente; Marcuse creía que esto solo podía ocurrir en la forma de una ‘antropología negativa’” (Bronner, 1994, p. 241).

trascenderlo, como se ve en su visión regresiva del placer y la utopía misma" (pp. 161-162).

El concepto de libido con el que trabaja Marcuse y el modelo pulsional de la psique al que se adhiere desocializan la psique hasta tal punto que esta pierde su carácter real. De hecho, creo que Marcuse termina con una antropología sumamente simplificada: una que suspende, si no ignora por completo, el problema de la constitución de la agencia humana. Para Marcuse, los seres humanos son más bien como recipientes para las vicisitudes instintivas de *eros* y *tanatos*; son seres que ya las tienen dentro de sí, a través de un componente ahistórico de su psique. La dialéctica funciona no a través del cultivo de una nueva agencia sino mediante el surgimiento gradual de una nueva sensibilidad. La praxis de lograr la agencia crítica que es tan central para un psicoanálisis radical está ausente en Marcuse debido a su adhesión a una lectura especulativa, en oposición a la clínica, del concepto de Freud de la psique y el individuo.

Fromm y la naturaleza social de la psique

Precisamente en este punto Marcuse trató de criticar a Fromm y la alternativa interpersonal a la doctrina freudiana clásica que estaba surgiendo en los años 1930 y 1940. Para Marcuse, cualquier alejamiento de la teoría freudiana clásica de la libido y del principio del placer implicaba el sacrificio del *locus* restante en favor de la subjetividad y la transformación radicales. En cambio, el proyecto de Fromm es sintetizar a Freud con Marx para formular una nueva antropología que pudiera captar lo que él veía como la esencia irreductiblemente social del ser humano. Tanto Marcuse como Fromm se sintieron profundamente afectados por los *Manuscritos* de Marx, pero cada uno de ellos tiene interpretaciones muy diferentes. Para Marcuse, el problema de la alienación y la cosificación debe ser

derribado por el aditivo biologicista que Freud aportó a la comprensión de la vida humana. Al ver en Marx la naturaleza esencialmente *poiética* del ser genérico, o *Gattungswesen*, y su alienación bajo el valor de cambio, Marcuse recurre a Freud para destruir el poder de la cosificación. Como lo expresa en *Eros y civilización*: “los conceptos ‘biologicistas’ básicos de Freud van más allá de la ideología y sus reflejos: su negativa a tratar una sociedad reificada como una ‘red en desarrollo de experiencias y comportamientos interpersonales’” (Marcuse, 1955, p. 254)⁷.

Por el contrario, Fromm entiende el *Gattungswesen* como algo tanto *práctico* como *relacional*: los seres humanos somos inherentemente sociales y prácticos; creamos significados, artefactos y símbolos, pero solo con y para otros. El rechazo de Fromm a la teoría freudiana de la libido no es un asunto menor en este sentido: significa ver que el impulso sexual no es presocial en ningún sentido significativo. Más bien, lo que Freud veía como impulsos instintivos estaban de hecho estructurados y organizados por nuestra experiencia interaccional y relacional. Fromm rechaza el dualismo psíquico al que adhieren Freud y Marcuse. Como sostiene en *El miedo a la libertad*:

Las necesidades y deseos que se centran en las relaciones del individuo con los demás, como el amor, el odio, la ternura, la simbiosis, son los fenómenos psicológicos fundamentales, mientras que para Freud son solo resultados secundarios de las frustraciones o satisfacciones de las necesidades instintivas (Fromm, 1941, p. 290).

⁷ En otro lugar, años después, Marcuse reiteró su visión crítica de Fromm cuando dijo: “el punto crucial fue y es el contenido explosivo de la teoría freudiana del instinto, no la reconversión, sino el confinamiento del psicoanálisis a una praxis desprovista de impulsos teóricos decisivos. En mi opinión, Fromm fue uno de los primeros en eliminar los elementos explosivos de la teoría freudiana” (Marcuse, 1978-1979, p. 127).

Para Fromm, el dualismo freudiano consiste en un nivel primario, *biológico*, de pulsiones y un nivel secundario de realidad *social* donde entran en escena otros objetos. Fromm supera este dualismo, argumentando que “creemos que el hombre es *principalmente* un ser social, y no, como supone Freud, principalmente autosuficiente y no secundariamente necesitado de otros para satisfacer necesidades instintivas” (Fromm, 1941, p. 290). Según él, esto solo puede lograrse si se supera la concepción freudiana de la libido y la teoría de los impulsos y se avanza hacia un modelo relacional de la psique. Para Fromm, los seres humanos son irreductiblemente sociales y relacionales y, como tales, lo que nos parecen necesidades inherentemente biológicas en realidad ya están socialmente estructuradas. Por lo tanto, Fromm pone a Freud patas arriba, por así decirlo. Como él mismo lo expresa:

Las observaciones de Freud son de gran importancia, pero dio una explicación errónea. Vio correctamente la naturaleza pasional e irracional de estos rasgos de carácter “orales” y “anales”. Vio también que tales deseos impregnan todas las esferas de la personalidad, la vida sexual, emocional e intelectual del hombre, y que colorean todas sus actividades. Pero confundió la relación causal entre las zonas erógenas y los rasgos de carácter con lo contrario de lo que realmente son. El deseo de recibir todo lo que uno quiere obtener —amor, protección, conocimiento, cosas materiales— de una manera pasiva, de una fuente exterior a uno mismo, se desarrolla en el carácter de un niño como una reacción a sus experiencias con los demás (Fromm, 1941, p. 291)⁸.

⁸ En un tono más reciente, Stephen Mitchell defiende la psique relacionamente estructurada cuando sostiene que: “las relaciones sociales se consideran en sí mismas procesos motivacionales fundamentales, codificados genéticamente y con raíces biológicas. Así, la sexualidad y la agresión se entienden no como instintos preformados con significados inherentes que inciden en la mente, sino como respuestas poderosas,

Fromm ve, por tanto, que, en lugar de un dualismo entre impulsos instintivos y estructuras sociales, debemos ver que solo hay una unidad: las relaciones con los demás constituyen un campo que da forma y organiza nuestras necesidades e impulsos⁹. Este campo relacional es constitutivo del mundo interno del yo; organiza nuestra realidad psíquica —nuestros impulsos, energía, afectos, etc.— de acuerdo con él¹⁰.

El ataque de Marcuse a Fromm —y cabe señalar que también hubo reacciones similares por parte de Adorno y Horkheimer— consideró que la revisión de la teoría de la libido y de las pulsiones convertía la teoría crítica en una teoría del conformismo (Adorno, 1967). Como afirma Marcuse (1955): “la dimensión profunda del conflicto entre el individuo y su sociedad, entre la estructura instintiva y el reino de la conciencia, [se] aplanan” (pp. 247-248). Esto se debe a que, afirma Marcuse, existe “la distinción entre el bien y el mal, lo constructivo y lo destructivo... que no se deriva de ningún principio teórico, sino que simplemente

mediadas fisiológicamente, generadas dentro de un campo relacional biológicamente obligatorio y, por lo tanto, que derivan su significado de esa matriz relacional más profunda” (Mitchell, 1988, p. 20).

⁹ Por lo tanto, es totalmente incorrecto afirmar, como hace Russell Jacoby (1975), que: “los revisionistas, más bien, postulan al individuo como una unidad independiente que recibe influencias externas. Al otorgarle autonomía y valores al individuo, los neofreudianos acumulan ideología” (p. 34). Pero Fromm no está planteando tal argumento. En cambio, insiste en que el ego está intrínsecamente constituido por el campo relacional y que estamos moldeados y formados de acuerdo con las demandas y restricciones externas, es decir, la estructura y función social en general.

¹⁰ John Rickert (1986) señala que: “negar el papel de la libido en la formación del carácter [significa] que el impacto de la realidad social no fue mediado por los instintos sexuales. Más bien, la estructura socioeconómica moldeó directamente la energía y las pasiones humanas de tal manera que produjo los rasgos requeridos para el funcionamiento continuo del orden social dado” (p. 360).

se toma de la ideología predominante” (Marcuse, 1955, p. 250).

Pero esta visión es totalmente errónea. La idea central de Fromm es que debemos entender la distinción entre *eros* y *tanatos*, o en sus palabras, “amor” y “destrutividad”, como respuestas a formas patológicas de relación social y cultura. Fromm sostiene que la naturaleza del amor —lo que es bueno en los asuntos humanos— es lo que promueve el crecimiento de todos los aspectos del individuo, o la “plenitud de su ser”, como Marx lo llama en los *Manuscritos*. El punto de Fromm es que la distinción entre lo que es bueno y lo que es patológico no puede tomarse de las categorías de la sociedad enferma, sino de la antropología planteada por Aristóteles, Spinoza y Marx, es decir, como todo aquello que promueve o niega al máximo los procesos de desarrollo de la vida. A diferencia de ser impulsos innatos, *eros* y *tanatos*, amar y destruir, son respuestas específicas a nuestras capacidades y necesidades inherentes de relacionarnos y de crear significado en el mundo. La agresión, para Fromm, es una respuesta a relaciones y vínculos objetuales malsanos; no es un impulso inherente a la psique. La necrofilia, las formas simbióticas, sádicas y masoquistas de relacionarse no son el producto de algún impulso innato de muerte, sino que evidencian el tipo de relacionamiento patológico y dañado que es el producto de un campo relacional patogénico internalizado por el ego en desarrollo y que forma la estructura del yo. El ego, organizado a su vez por necesidades de otros objetos, termina estructurando y buscando formas dañadas de relación con los objetos, así como de relación con uno mismo.

Fromm, contra Marcuse, no admite la reconciliación del ego con el principio de realidad, una acusación que él mismo hizo contra su colega Harry Stack Sullivan y su forma pragmática de teoría psiquiátrica. En cambio, cree que las relaciones que constituyen nuestro mundo están

organizadas por el capitalismo y, por lo tanto, están enfermas: están saturadas de explotación y alienación y, por lo tanto, degradan al individuo. La neurosis es el efecto de la sociedad enferma: es el síntoma que el ego registra como la negación y el resultado de la represión de aquellos esfuerzos hacia la vida, la libertad y el autodesarrollo que se ven frustrados por la sociedad enferma. El psicoanálisis no es necesario como una metapsicología especulativa, sino como una *empresa práctica concreta para cultivar el ego crítico necesario para protestar contra la patología social*. Solo si logramos comprender las relaciones patológicas que nos rodean podremos lograr una crítica inmanente de la sociedad. Lo que Fromm propone como modelo de salud psíquica es el “carácter productivo”: es decir, no “productivo” en el sentido de producción económica, sino en el sentido latino de *produco*: conducir hacia afuera, hacia el mundo desde uno mismo. Significa convertirse en una persona activa, que se autoriza a sí misma, que externaliza y da a luz significado y valor en el mundo, que establece sus propios fines y propósitos en el mundo y busca externalizarlos en él, convertirse en un agente teleológico que se autoriza a sí mismo.

La diferencia entre salud y enfermedad se entiende además como una función de los tipos de relaciones que tenemos con los demás, no de la represión de los impulsos básicos. Más bien, la reelaboración que hace Fromm de la teoría de Freud es que nuestros impulsos hacia la relación son los que se distorsionan o se vuelven defectuosos en las condiciones del capitalismo. Fromm cree que poseemos un *impulso inherente a relacionarnos con los demás*. En la famosa reformulación de Freud que hizo Ronald Fairbairn (1990): “la libido no es principalmente la búsqueda de placer, sino la búsqueda de objetos” (p. 137)¹¹. En sus primeros escritos

¹¹ Los artículos en los que Fairbairn desarrolla esta idea aparecen mucho después de las publicaciones de Fromm en la década de 1930, así como de la publicación de *El miedo a la libertad* en 1941. De hecho, Fairbairn, al

críticos sobre Freud, y anteriores a los de Fairbairn, Fromm señala lo siguiente sobre la naturaleza de la estructura de los impulsos humanos: “los elementos más importantes de la estructura psíquica son la actitud del individuo hacia los demás o hacia sí mismo, o, como nos gustaría decir, la relación humana básica” (Fromm, 1992a, p. 44). En este sentido, Fromm sostiene que debemos llegar a la autocomprensión a través de un proceso que analice cómo nuestras relaciones con los demás han estructurado nuestros impulsos, deseos y necesidades internos. Esto significa que, lejos de consistir en un depósito sin explotar de energía psíquica que puede liberarse mediante el cambio socioeconómico y la eliminación de la represión excedente, nuestras formas de relación son constitutivas de nuestra estructura y dinámica intrapsíquicas.

Fromm se adelantó a su tiempo. Antes de Fairbairn, Bowlby y el giro relacional de los años 1980, situó el psicoanálisis sobre una base que lo vinculaba con nuestra dinámica relacional con los demás y lo alejaba de la centralidad de la teoría de las pulsiones. El amor y la destructividad tienen sus raíces en dinámicas relacionales patológicas, más que en pulsiones innatas¹². La matriz relacional no es

igual que Fromm, también destaca el modelo “atómico” de Freud de la psique humana: “la concepción de las zonas erógenas se basa en una concepción atómica o molecular del organismo: la concepción de que el organismo es inicialmente un conglomerado de entidades separadas, que solo pueden relacionarse e integrarse como resultado de un proceso de desarrollo. Dentro de la esfera funcional, un atomismo correspondiente ha dado lugar a una tendencia a describir los procesos dinámicos en términos de impulsos e instintos aislados. Ha llevado a la práctica común de hipostatizar la “libido” dotándola del artículo definido y describiéndola como ‘la libido’” (Fairbairn, 1990, pp. 138-139). Para una discusión más extensa de las ideas de Fairbairn y su relación con la teoría de las pulsiones, véase Greenberg (1991, pp. 68ss).

¹² El radicalismo de Fromm en este punto no ha sido apreciado por quienes se dedican a la teoría crítica contemporánea. Es asombroso, por ejemplo, leer lo siguiente de Alessandro Ferrara (2019): “Honneth se

solo una realidad sociológica externa, sino también, y de igual importancia, una parte internalizada de la estructura psíquica que configura la salud o patología relativa de la persona. Las dinámicas intrapsíquicas e interpersonales están relacionadas dialécticamente y se refuerzan mutuamente (Fromm, 1955, pp. 30ss).

Pero todavía se puede sostener que el proyecto de Marcuse elabora un medio por el cual el ego podrá restablecer y mantener el contacto con una especie de narcisismo que le proporcionará una forma radical de subjetividad; una que podrá socavar el proceso de reificación extrayendo las energías psíquicas arcaicas que yacen latentes dentro de nosotros. Pero el punto de Fromm parece ser que esto no es posible en la forma en que Marcuse lo teoriza. El problema radica en la matriz relacional que es fundamentalmente constitutiva del yo. La clave es transformar el yo inmanentemente a través de la confrontación psicoanalítica con las formas en que los impulsos de uno han sido moldeados por la dinámica relacional de la matriz objeto-relacional. Uno debe confrontar críticamente y transformar la mente, la estructura psíquica misma del yo, para que surja una subjetividad crítica y asuma la tarea cívica de la transformación social.

El psicoanálisis radical como praxis

Esto me lleva de nuevo a una cuestión más general: ¿cuál es el papel del psicoanálisis y su relación con la teoría crítica o, dicho de otro modo, la posibilidad de un psicoanálisis radical? En mi opinión, el dualismo antropológico de

distancia del modelo freudiano de impulso/estructura. De hecho, es el teórico crítico que merece todo el crédito por haber sido el primero en deshacerse del prejuicio ampliamente compartido de que las credenciales *críticas* de una teoría crítica de la sociedad dependen de la aceptación del supuesto de que los humanos están constitutivamente equipados con un instinto o impulso de agresión” (p. 87 [Énfasis en el original]).

Marcuse, su insistencia en la teoría clásica de la libido y la pulsión en la metapsicología de Freud priva a su teoría crítica del papel crucial que desempeña la *praxis* en la constitución de cualquier tipo de subjetividad radical descosificada¹³. El dualismo consiste en un mundo interior que no es tocado por las presiones sociales (para Marcuse, incluso la constelación de la familia), y el mundo exterior que se impone al ego, principalmente en forma de represión y del principio de realidad (Robinson, 1969, pp. 213ss). Si asumimos, como sugiere Marcuse, que la energía desorganizada del eros se verá acentuada por la eliminación gradual del trabajo a través del cambio tecnológico, lo que conducirá a una ruptura radical con el orden actual, entonces no parece haber lugar para el psicoanálisis como práctica ni una visión de una política que sea capaz de aplicar y utilizar esta nueva conciencia. Lo que falta en una explicación de este tipo es la idea de que esa subjetividad tendría que ser un *estatus alcanzado*, es decir, tendría que ser el producto de una remodelación de la psique en lugar de una propiedad emergente de algún tipo de energía psíquica protosocializada¹⁴.

En realidad, el problema de la reificación es aún más amplio de lo que Marcuse había comprendido y requiere una expresión más granular de la dialéctica que la que él proporcionó en su antropología especulativa. El progreso

¹³ Véase también el análisis de la falta de espacio para la práctica en el diálogo entre Marcuse y Fromm que hace Amy Buzby (2013), quien afirma que: “en última instancia, este debate revela dos visiones irreconciliables de la resistencia” (p. 113). Creo que esto es esencialmente cierto.

¹⁴ Bronner señala perspicazmente que, para Fromm, “tal punto de vista se reifica desde el principio; la libertad del sujeto, desde una perspectiva dialéctica, no puede aparecer como un estado de pura alteridad más allá de cualquier determinación positiva o como predicada sobre la existencia *ex novo* de una nueva infraestructura biológica para la humanidad” (Bronner, 1994, p. 215).

de la técnica no solo ha transformado la necesidad de trabajo manual, sino que también ha sido capaz de llegar decisivamente al mundo interior que Marcuse consideraba fuera del alcance del proceso de socialización. No ha negado la familia, como suponía Marcuse, sino que más bien ha transformado las formas en que las necesidades y deseos primarios de los individuos se han fusionado con los objetos culturales y los ideales del ego. Lo que se necesita es un énfasis en la praxis del psicoanálisis: no solo en términos de trabajo clínico (aunque eso es claramente importante), sino también como un modo de investigación y autocomprensión que pueda impregnar el proceso de anti-reificación. No es una tarea fácil, pero es esencial si se pretende que surja una forma racional de socialismo democrático que desplace el intenso impulso del capitalismo. El psicoanálisis radical busca, por lo tanto, cultivar una transformación dialéctica del yo, la facilitación mayéutica de un modo dialéctico de pensamiento que solo puede surgir a través de la “elaboración” interna, como la llamó Freud, que puede hacer estallar las formas internalizadas de relación y las normas que estructuran la conciencia reificada.

Pero en la antropología filosófica de Marcuse, el individuo sigue siendo esencialmente “atómico” o “monádico”; carece de la dinámica esencialmente social-relacional que Fromm y otros fueron capaces de captar en el corazón de la vida psíquica humana (Chodorow, 1985). En las condiciones de la sociedad enferma, los individuos serán moldeados por la dinámica y las estructuras relacionales, y esto implicará una necesidad de praxis psicoanalítica: para el logro de la autoconciencia en la forma de reelaboración del ego, deshaciendo el daño causado por las prácticas constitutivas que han organizado el desarrollo del propio mundo interno. Pero la cuestión más esencial me parece que es la falta, dentro del marco de Marcuse, de la necesidad del individuo de lograr un nuevo sentido de agencia,

un tipo de autoconciencia que ha sido el resultado de la reelaboración y remodelación de la conciencia. El proceso psicoanalítico es radical cuando tiene como objetivo cultivar aquella parte de uno mismo que es capaz de socavar las tendencias patológicas, los deseos, las repeticiones, las creencias, las necesidades y los supuestos que han dificultado la vida, la han llenado de ansiedad o la han adormecido.

Un psicoanálisis radical no busca encajar a la persona en el mundo ya existente, sino que pretende dar forma a un yo capaz de alcanzar un nuevo sentido de agencia, una nueva forma de relación y de buscar la alteración del mundo que la rodea. Pero al adoptar una postura especulativa con respecto a la psique, Marcuse abre una aporía: la praxis del cambio psicoanalítico queda intacta, aunque sea de importancia primordial. Solo los individuos que han sido capaces de afirmar el cambio, que han sido capaces de convertirse en agentes de su propia transformación, podrán entrar en contacto con el tipo de agencia cívica necesaria para la transformación social y política. Esto contrasta con la posición neofreudiana y lacaniana que es paralela a la de Marcuse: es decir, la idea de que existe una energía psíquica erótica no formada que no es tocada por el mundo social, una energía a la que se puede llegar a través de algún proceso de acceso al “deseo” o “eros”. Para Fromm, una nueva sensibilidad solo puede cultivarse mediante la deconstrucción de los patrones de pensamiento, sentimiento y relación que forman la sustancia del ego. La salud psíquica requiere que desarrollemos una nueva mente, no que eliminemos la represión o la neurosis para revelar una energía psíquica originaria. La reificación solo puede superarse decisivamente cuando se ha llevado a cabo este proceso de análisis, dejando espacio para que las capacidades sintéticas de la mente y la acción emerjan y se expandan, creando un nuevo campo de agencia y praxis.

Fromm percibió la importancia esencial del psicoanálisis como programa social y clínico. Vio las dificultades que implicaba cultivar un nuevo tipo de autoconciencia capaz de trastocar las fuerzas de las relaciones sociales y sus presiones sobre el carácter¹⁵. Como argumentó en su artículo clínico “Precondiciones para la cura terapéutica”:

Para la terapia, en mi opinión, lo importante es que el paciente pueda movilizar su propio sentido de responsabilidad y actividad... Nadie se cura a menos que tenga un creciente sentido de responsabilidad, de participación y, de hecho, un sentido de orgullo por su logro al curarse (Fromm, 1994, pp. 74-75).

El cultivo de una subjetividad radical no se revela, se logra; se logra a través de una reconexión con una conciencia racional de las formas de relación que nos envuelven, los propósitos a los que sirven y las formas en que los impulsos y el mundo interior han sido organizados por la dinámica de la matriz relacional que ha dado forma al ego. Fromm consideró que este era uno de los proyectos centrales superpuestos de Marx y Freud. Fromm escribe:

Ni Marx ni Freud eran deterministas en el sentido de creer en la irreversibilidad de la determinación causal. Ambos creían en la posibilidad de que un curso ya iniciado pueda ser alterado. Ambos vieron esta posibilidad de cambio arraigada en la capacidad del hombre para *tomar conciencia de las fuerzas que lo mueven* a sus espaldas... Ambos propusieron que el hombre está determinado por las leyes de causa y efecto, pero que mediante la conciencia y la acción

¹⁵ Bruce Brown señala que, en pensadores como Fromm en la década de 1930, “podemos discernir una tendencia profunda, originada en los problemas concretos que encontraron en su trabajo clínico con individuos psíquicamente enfermos, a redescubrir las implicaciones radicales de la concepción original de Freud de la misión del psicoanálisis, mientras que simultáneamente intentaban liberarla de las distorsiones ahistóricas que hasta entonces habían servido para oscurecer el contenido crítico y sociológico latente en ella” (Brown, 1973, pp. 46-47).

correcta puede crear y ampliar el reino de la libertad (Fromm, 1964, p. 126)¹⁶.

El psicoanálisis constituye, por tanto, un *proceso esencialmente desilusionante*, que puede romper formas reificadas de conciencia y permitir que surjan *nuevas formas de agencia*¹⁷. Esto se debe a que existe un vínculo intrínseco entre la represión individual y la represión social, entre la alienación tal como la concibió Marx y la alienación como una forma de disociación (Fromm, 1992b, pp. 90ss). Aquí radica la verdadera radicalidad del psicoanálisis y su importancia para facilitar el cambio psíquico y social, algo que tanto Marcuse como Fromm, a pesar de sus respectivas diferencias, consideraron central para el proyecto de la teoría crítica. Porque si somos capaces de trabajar a través de la alienación, nuestra disociación de nuestra subjetividad y agencia, podremos recuperar y construir una forma radical de conciencia y agencia.

De hecho, esto adquiere aún más relevancia cuando consideramos la importancia central que Fromm le dio al logro de la individualidad y la separación. La constelación de la familia es el crisol de esto en el ego en desarrollo y fue uno de los objetivos fundamentales y radicales del psicoanálisis abordar el problema de la autoridad y la familia para lograr la individualidad libre. Como señala acertadamente Eli Zaretsky (2015): “el psicoanálisis fue una teoría

¹⁶ Énfasis en el original.

¹⁷ Karen Horney (1950) afirma que: “el valor terapéutico del proceso de desilusión reside en la posibilidad de que, con el debilitamiento de las fuerzas obstructivas, las fuerzas constructivas del yo real tengan la oportunidad de crecer” (p. 348). Aunque desde un ángulo esto parece confirmar la afirmación de Marcuse de que hay que reconciliarse con el mundo, cabe destacar que dicha transformación implica un nuevo tipo de agencia que puede aplicarse al ámbito cívico y social. El cambio psicoanalítico es un medio crucial para alcanzar el tipo de autoconciencia necesaria para formas más racionales y autodeterminantes de transformación social.

y una práctica de esta nueva aspiración a una vida personal. Su *telos* histórico original era la *desfamiliarización*, la liberación de los individuos de las imágenes inconscientes de autoridad originalmente arraigadas en la familia” (pp. 20-21)¹⁸. Fromm consideró que este era un objetivo central del psicoanálisis freudiano y lo planteó en términos que iban más allá del impulso sexual, como en el complejo de Edipo clásico, y en cambio lo vio en términos más amplios como un mecanismo de individuación más amplio. La familia en sí misma estaba inserta en la dinámica social más amplia, y la estructura relacional de la familia estaba moldeada por ella, organizando así las necesidades psíquicas del niño. Como señala Fromm (1992b):

No debemos olvidar que la madre, el padre, la familia no son individuos accidentales que aparecen en una cultura, sino que son formados por la sociedad, es decir, el niño en los primeros años rara vez está en contacto con la sociedad como tal, pero sí está en contacto con sus agentes, es decir, los padres, cuyo carácter es formado por la sociedad y cuya función sociológica es preparar al niño caracterológicamente para convertirse en lo que la sociedad quiere (pp. 85-86).

Lo que hoy llamaríamos la estructura objetual-relacional del pensamiento de Fromm contrasta fuertemente con Marcuse, quien veía el declive de la capacidad de la familia para moldear el ego y, en cambio, veía la socialización directa del sujeto por parte de la industria cultural y las instituciones sociales (Marcuse, 1970c). De hecho, como Klein y los teóricos de las relaciones objetuales han señalado constantemente, es la internalización de las figuras de autoridad en nuestra vida lo que organiza nuestros afectos internos y los principios organizativos de la mente. Por su parte, Fromm destaca la importancia del proceso de *individuación* y la necesidad de separación, rompiendo los

¹⁸ Énfasis en el original.

vínculos de simbiosis que sirven para debilitar la fuerza del ego como un proceso esencial en el desarrollo de la subjetividad crítica y la autoconciencia. En la familia es donde el contacto íntimo con la psique en desarrollo del niño confronta las necesidades relacionales de los padres, resultado de la interacción con las estructuras y funciones sociales más amplias, una idea que también fue fundamental para las ideas de Marx Horkheimer sobre la formación del ego bajo las condiciones de autoridad en la familia dentro de la sociedad industrial (Horkheimer, 1936). El dominio arcaico del niño es, por lo tanto, moldeado desde el principio y no queda ningún dominio presocializado de la psique que sirva como impulso primitivo de placer de Marcuse. Lo arcaico es moldeado por lo social en todos los niveles; por eso Fromm cree que la insistencia de Marcuse en la desublimación conducirá a una incoherencia de la subjetividad radical, no a su elaboración.

Lo que Fromm es capaz de diagnosticar son las diversas maneras en que el proceso de separación e individuación puede de hecho ser deformado y frustrado por la sociedad moderna (Becker, 1962, pp. 155ss). La formación del necrófilo, el narcisista, los lazos y vínculos incestuosos: todo ello se deriva de las maneras en que las relaciones defectuosas interfieren y moldean los esfuerzos y patrones relacionales de uno. Esto constituye una diferencia central entre Marcuse y Fromm: la noción de que la subjetividad es moldeada y organizada por las configuraciones relacionales de la sociedad. En este sentido, la praxis del psicoanálisis alcanza una valencia más política en Fromm ya que, para Marcuse, una subjetividad radical se revela gradualmente por la dialéctica del desarrollo tecnológico en lugar de a través de la dialéctica internalizada de la autocomprensión y la autotransformación logradas a través del análisis. No es la adaptación lo que está en el centro del psicoanálisis crítico de Fromm, sino la necesidad declarada de superar

las capas sedimentadas de estructura intrapsíquica que se han acumulado debido a las matrices relacionales de nuestra realidad sociohistórica¹⁹.

Para Marcuse, la adhesión a las ideas de Freud sobre la civilización y la represión necesaria para sostenerla entran en conflicto con la necesidad de que cada individuo sea capaz de elaborar y desreificar la conciencia. Se trata de una apropiación filosófica de Freud, más que de un compromiso real con la psique que le preocupa. Pero, al final, esto perpetúa una especie de dualismo que Fromm es capaz de superar: el dualismo entre un dominio puro y presocializado de la realidad psíquica y las formas represivas de vida que lo constriñen. Fromm considera que la contribución radical del análisis es reconstruir la psique, liberarla gradualmente de las formas de vida patriarcales y represivas que crean los prerequisites psíquicos para el capitalismo y el sistema de falsas necesidades. Para Fromm, no hay un “yo” puro, no adulterado y erótico que espere detrás del velo de la represión; la neurosis es la experiencia misma de la contradicción dentro del yo que nos impulsa hacia la praxis del autoconocimiento y la autotransformación.

Conclusión

En definitiva, el debate entre Marcuse y Fromm parece indicarnos la necesidad de repensar la naturaleza del psicoanálisis y su relación con la teoría social crítica. La diferencia entre un enfoque teórico del psicoanálisis radical que enfatiza la necesidad de alcanzar la razón crítica a través de la

¹⁹ Bronner (1994) señala sobre este punto que: “de hecho, frente a varios exponentes de la psicología del ego, Fromm nunca enfatizó la adaptación sino un ego ‘racional’ a los valores represivos del *statu quo* y, en nombre del ‘defecto social’, se opuso explícitamente a la idea de que una ‘validación consensual’ de las normas por parte de los miembros de la sociedad dé testimonio de su verdad o valor emancipador” (p. 215).

reconfiguración del yo y uno que considera el contacto con lo libidinal y lo erótico a través del levantamiento de la represión son marcadamente divergentes en su enfoque y sus implicaciones. Me parece que el énfasis de Fromm en el primero y el de Marcuse en la segunda posición se pueden juzgar con más claridad dada la distancia temporal. La radicalidad de Fromm está en la centralidad de la praxis como un medio para cultivar un sentido más vivo del yo, pero también para fomentar el contacto entre la razón y el deseo, la reflexión y el afecto. La dependencia de Marcuse del eros, por convincente que pueda parecer el argumento como tesis especulativa, ha jugado demasiado en manos de la cultura neoliberal y de una falsa sensación de emancipación. La falacia utópica a la que da lugar una lectura filosófica de Freud no es un comienzo estable ni prometedor para la necesidad de cultivar una forma crítica, racional y humanista de conciencia cívica.

Sin embargo, en un sentido importante, lo que une a Marcuse y Fromm es su compromiso con este fin básico: la superación del capitalismo, de la dominación, de la desigualdad o la degradación de la vida humana y no humana, de la naturaleza y de uno mismo. Ambos buscaban una transformación del yo a través de una regeneración del eros, la relación y las energías vitales creativas, y dar forma a la sociedad para mejorar el desarrollo del individuo. Pero mientras Marcuse erige una teoría compleja y seductora para ponernos en contacto con el surgimiento de una forma *desublimada* del eros, Fromm la rechaza a la luz de un compromiso más orientado a la praxis con la realidad intrapsíquica. Como dice Fromm, tal vez con Marcuse en mente:

La posibilidad real es aquella que *puede* materializarse, considerando la estructura total de fuerzas que interactúan en un individuo y en una sociedad. La posibilidad real es la opuesta a la ficticia, que corresponde a los deseos

y anhelos del hombre pero que, dadas las circunstancias existentes, nunca puede realizarse (Fromm, 1964, p. 140).

El romanticismo de Marcuse conduce a una especie de regresión que no puede realmente servir a los fines de una política radical y democrática. Fromm nos pide que veamos el psicoanálisis como una praxis para concretar, para hacer reales, los objetivos filosóficos del proyecto radical.

Tal vez Marcuse, en su ensayo de 1968 sobre “La agresividad en la sociedad industrial avanzada”, quiso hacer este gesto para reconciliar algunas de las diferencias entre él y Fromm cuando, haciendo una referencia positiva a *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (*The Sane Society*) de Fromm, escribió:

Como definición tentativa de “sociedad enferma” podemos decir que una sociedad está enferma cuando sus instituciones y relaciones básicas, su estructura, son tales que no permiten el uso de los recursos materiales e intelectuales disponibles para el desarrollo óptimo y la satisfacción de las necesidades individuales (Marcuse, 1988, p. 251).

A pesar de sus profundas diferencias, al final es realmente este imperativo de hacer que el mundo sea racional lo que mantiene unida a la teoría crítica como empresa.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1967). Sociology and psychology 1. *New Left Review*, 46, 67-80.
- Alford, C. F. (1988). *Narcissism: Socrates, the Frankfurt School, and Psychoanalytic Theory*. Yale University Press.
- Becker, E. (1962). *The Birth and Death of Meaning*. The Free Press.
- Bronner, S. E. (1994). *Of Critical Theory and Its Theorists*. Blackwell.
- Brown, B. (1973). *Marx, Freud, and the Critique of Everyday Life*. Monthly Review Press.
- Buzby, A. (2013). *Subterranean Politics and Freud's Legacy: Critical Theory and Society*. Palgrave.
- Chodorow, N. (1985). Beyond drive theory: Object relations and the limits of radical individualism. *Theory and Society* 14(3), 271-319.
- Durkin, K. (2014). *The Radical Humanism of Erich Fromm*. Palgrave Macmillan.
- Fairbairn, R. (1990). Object-relationships and dynamic structure. *Psychoanalytic Studies of the Personality*. Routledge, 137-151.
- Ferrara, A. (2019). Narcissism and critique: On Kohut's self psychology. Allen, A. & O'Connor, B. (Eds.). *Transitional Subjects: Critical Theory and Object Relations*. Columbia University Press, pp. 75-105.
- Fong, B. Y. (2016). *Death and Mastery: Psychoanalytic Drive Theory and the Subject of Late Capitalism*. Columbia University Press.
- Fromm, E., et al. (1936). *Studien uber Autoritat und Familie*. Dietrich zu Klampen Verlag.
- Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. Rinehart and Co.
- Fromm, E. (1955). *The Sane Society*. Heinemann.
- Fromm, E. (1964). *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*. Harper and Row.

- Fromm, E. (1992a). Man's impulse structure and its relation to culture. *Beyond Freud: From Individual to Social Psychoanalysis*. American Mental Health Foundation Books, 17-73.
- Fromm, E. (1992b). Dealing with the unconscious in psychotherapeutic practice. *Beyond Freud: From Individual to Social Psychoanalysis*. American Mental Health Foundation Books, 83-122.
- Fromm, E. (1994). Preconditions for therapeutic cure. *Art of Listening*. Continuum, 70-89.
- Greenberg, J. R. (1991). *Oedipus and Beyond: A Clinical Theory*. Harvard University Press.
- Greenberg, J. R. & Mitchell, S. A. (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Harvard University Press.
- Horney, K. (1950). *Neurosis and Human Growth: The Struggle toward Self-Realization*. W. Norton.
- Jacoby, R. (1975). *Social Amnesia: A Critique of Contemporary Psychology from Adler to Laing*. Beacon Press.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Little, Brown.
- McLaughlin, N. (2017). The Fromm-Marcuse debate and the future of critical theory. Thompson, M. J. (Ed.). *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. Palgrave Macmillan, 481-501.
- Marcuse, H. (1955). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1970a). Freedom and Freud's theory of instincts. *Five Lectures*. Beacon Press, 1-26.
- Marcuse, H. (1970b). Progress and Freud's theory of instincts. *Five Lectures*. Beacon Press, 28-43.
- Marcuse, H. (1970c). The obsolescence of the Freudian conception of man. *Five Lectures*. Beacon Press, 44-61.

- Marcuse, H. (1988). Aggressiveness in advanced industrial society. *Negations: Essays in Critical Theory*. Free Association Books, 248-268.
- Marcuse, H., et al. (1978-1979). Theory and politics: A discussion. *Telos*, 38, 124-153.
- Mitchell, S. A. (1988). *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*. Harvard University Press.
- Rickert, J. (1986). The Fromm-Marcuse debate revisited. *Theory and Society*, 15(3), 351-400.
- Robinson, P. A. (1969). *The Freudian Left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Harper Books.
- Thompson, M. J. (2016). *The Domestication of Critical Theory*. Rowman and Littlefield.
- Wolfenstein, E. V. (1993). *Psychoanalytic-Marxism: Groundwork*. Guilford Press.
- Zaretsky, E. (2015). *Political Freud: A History*. Columbia University Press.

Inconscientes tecno-capitalistas

Crítica de las superposiciones perversas por Marcuse y Berardi

Natalia Fischetti
INCIHUSA CONICET, Mendoza

En este texto proponemos una lectura entrecruzada de Herbert Marcuse y Franco “Bifo” Berardi para analizar fases o etapas del capitalismo enredado con la tecnología, que no se comprenden en sentido progresivo, de avance o superación, sino a partir del solapamiento de capas semiótico-materiales. Con la perspectiva que recupera al psicoanálisis desde el pensamiento crítico buscamos indagar en el malestar como característica concomitante al sistema tecno-capitalista en sus superposiciones perversas. En el tránsito del siglo XX al siglo XXI, se tensiona lo industrial con lo postindustrial, lo mecánico con lo analógico, la represión con la hiperexpresión, la distopía con las posibilidades de futuro. En estas tensiones, que tienen al trabajo como elemento central, se reconfigura el malestar, que es al mismo tiempo subjetivo y político. Estos elementos nos permiten indagar hoy por qué se renuevan las distopías fascistoides, así como las utopías que movilizan las fuerzas de resistencia, rechazo y deserción.

Introducción

Nos urge encontrar claves para la comprensión de un presente devastador de utopías y arrasador de mundos, claves que permitan resistencias, quizá desde el rechazo,

la negación, la oposición o la deserción, la renuncia. La lectura en el encuentro discursivo entre Herbert Marcuse y Franco “Bifo” Berardi¹ nos permite complejizar la crítica en una trama que anuda la vida y el malestar con el capital y la tecnología para señalar insistencias y fracturas, continuidades y novedades en el ámbito del trabajo en el meollo psicosocial.

La maraña que buscamos desenredar tiene varias puntas, mostrando diferencias de época, pero atendiendo también a características inherentes y constitutivas de un sistema tecno-capitalista que tanto renueva sus formas como insiste en sus prácticas violentas. Una de las puntas es la del malestar y el inconsciente, entendidos desde versiones críticas del psicoanálisis, que describiremos en la primera parte. Otro hilo, en segundo lugar, tira de la tecnología del capital y las formas del trabajo que habilita y también que obtura. Un tercer momento del texto tensiona las utopías/distopías del presente y las posibilidades (aún inscritas) de futuro: futurabilidades.

Franco Bifo Berardi (Italia, 1949) es un filósofo y activista italiano representante del movimiento autonomista u operaísta. Actualmente es profesor de historia social

¹ Encontramos varios puentes para los cruces entre Berardi y Marcuse. Cabe aclarar que, si bien Berardi define, quizá un poco peyorativamente a Marcuse como humanista/esencialista/idealista en función de su apego al idealismo del joven Marx en los *Manuscritos de 1844* y se ubica a sí mismo en la tendencia marxista de los *Grundrisse* en torno a la noción del *general intellect* (Berardi, 2016), es posible otra lectura. En ese otro sentido destacamos el trabajo insistente de Marcuse acerca de la automatización en torno a los *Grundrisse*, tal como lo hemos desarrollado en otro lugar (Fischetti, 2013). Nick Stevenson (2024) por su parte, ha vinculado a ambos intelectuales críticos, señalando que, a pesar de las críticas de Bifo a Marcuse en torno a su negación de la clase trabajadora como sujeto de la liberación en los 60, en el contexto de la nueva economía digital hay más coincidencias que discrepancias entre ambos, tanto en el análisis crítico como en la salida utópica por la imaginación radical, la solidaridad y la nueva sensibilidad.

de los medios de comunicación en la Academia de Bellas Artes de Brera (Milán). De su prolífica obra ensayística nos enfocaremos sobre todo en sus textos de 2021: *El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época viral* y de 2017: *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*.

De Herbert Marcuse retomaremos algunos elementos de *Eros y civilización* (1953) y de *El hombre unidimensional* (1964), en la clave del filósofo freudomarxista², que desarrolla la teoría crítica tanto en el plano subjetivo como en el social y político y que realiza extrapolaciones categoriales, más atento a los problemas sociohistóricos de los que se ocupa que a los purismos disciplinares.³ Queremos insistir además en que su método dialéctico entre lo real unidimensional y lo posible múltiple, el *statu quo* y las posibilidades capaces de trascender al sistema, lo dado históricamente y lo por venir utópicamente, constituye un ejercicio permanente de la crítica y una tarea del pensamiento en la que Berardi persiste.

Berardi dialoga con la obra de Marcuse y, aunque como representante del obrerismo le critica su noción de integración de la clase obrera desarrollada en *El hombre unidimensional* (en pos del ensalzamiento de los estudiantes como el sujeto de la revolución que se hallaba fuera de la producción capitalista), toma de su obra del 64 un elemento que se volverá central para su propio trabajo crítico en el siglo XXI: la noción de automatismos.

² Hemos desarrollado algunas de estas claves en Fischetti (2015).

³ Tal como afirmamos en otro lugar: “en este espacio fronterizo es donde la teoría crítica construye una bisagra que pone en cuestión no sólo los saberes estancos de la academia, sino también las separaciones ideológicas entre lo natural y lo social, lo espiritual y lo material, los hechos y su historia, la ciencia y la política” (Fischetti, 2015, pp. 203-204).

Hoy, a algunas décadas de distancia, podemos entrever en el discurso marcuseano fuertes elementos de prefiguración: la afirmación según la cual “la dominación se transforma en administración” es repensada a la luz de la creación de un sistema de automatismos económico-financieros aparentemente sin alternativa (Berardi, 2016, p. 43).

Plantearemos aquí cuatro fases/etapas/capas del capitalismo. Fases que son semióticas y materiales y que se superponen como estratos. Se trata de superposiciones del capital en sus distintas capas. Así, se superponen en nuestro tiempo lógicas de trabajo digital con trabajo obrero, incluso con trabajo servil y esclavo. No hay dialéctica, ni superación, ni evolución o progreso de las fases con respecto a las anteriores, sino superposiciones perversas.⁴

Denominamos, arrogándonos la licencia que habilitan estas superposiciones, a la primera fase como “capitalismo industrial obsesivo” signado por el desarrollo de la tecnología mecánica de los modelos fordista y taylorista y las tesis de Sigmund Freud en *El malestar en la cultura* (1930), acerca del inconsciente, el sentimiento de culpa y las neurosis concomitantes al sistema en el periodo de entreguerras.

La segunda fase, podría nombrarse como “capitalismo tecno-administrado psico-sociópata” en el que la racionalidad tecnológica de dominación propia de la sociedad industrial avanzada y su complicidad con el programa atómico, es denunciada por Marcuse desde una lectura

⁴ Tomamos aquí una expresión del propio Bifo: “en el plano histórico, podemos decir que el capital semiotiza el proceso tecnológico según un código (el de valorización económica) que no es el adecuado para su significado material y social. El contenido social de la producción capitalista contradice su propio marco semiótico y de ello resulta un sistema de malentendidos, disposiciones contradictorias, *superposiciones perversas*” (Berardi, 2016, p. 58. [Énfasis agregado]).

freudomarxista, del malestar y la ideología en la década del 50, extendiendo sus críticas hacia la segunda mitad de los 60 en los Estados Unidos.

La tercera fase podría nombrarse como la del “semio-capitalismo psicótico” de la máquina capitalista mundial, ahora siguiendo al modelo toyotista, que en 1972 Gilles Deleuze y Félix Guattari describieran en *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (2010), donde el inconsciente se comprende como un laboratorio, una fábrica, una fuerza productiva.

La cuarta fase, de especial interés contemporáneo, es la del “semiocapitalismo digital autista”, tal como la describe Berardi en *El tercer inconsciente* (2022) con un malestar bio-info-psicosocial en el que manda la tecnología algorítmica, la IA empresarial del Silicon Valley Global.

Serán protagonistas en lo que sigue el segundo y el cuarto inconscientes capitalistas: de las tecnologías mecánicas del capitalismo monopólico/administrado de la sociedad industrial avanzada a las tecnologías algorítmicas del semiocapitalismo digital y sus malestares superpuestos⁵. Nos interesan los cruces tecnología/trabajo/psicoanálisis para interpretar posibilidades para el futuro: futurabilidad.

Inconscientes tecno-capitalistas

En *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semio-capitalismo* (2007) Bifo dedica un apartado a la represión y el malestar. Allí explica que el concepto freudiano de represión, como elemento constitutivo de toda relación so-

⁵ “Malestar” definido como alienación psicopatológica, como “sufrimiento de la mente sometida a la tensión de un esfuerzo sin placer ni reconocimiento” (Berardi, 2016, p. 13). Según Bifo la alienación (y su malestar concomitante) constituye para Marcuse un caso históricamente determinado, y por ende, superable.

cial, desarrollado en *El malestar en la cultura* ha sido central para la filosofía antiautoritaria del siglo XX y especialmente para la teoría crítica de Marcuse.

El concepto sirve para explicar las patologías neuróticas de las que se ocupa la terapia psicoanalítica y también para explicar la contradicción social capitalista que los movimientos revolucionarios quieren abolir para hacer posible una superación de la explotación y de la propia alienación (Berardi, 2007, p. 213).

Esto porque desde la teoría crítica la represión está socialmente determinada, y por lo mismo, puede ser abolida mediante la liberación social. Para Berardi, como veremos, la represión no será ya un signo de la sociedad a partir de la década del 70.

Aún con sus críticas a la idea de represión, el psicoanálisis ocupa un lugar central en la propuesta de Bifo. Como lo había hecho Marcuse, afirma que es preciso atender desde la filosofía al espacio íntimo del deseo y la emoción por lo que se ocupa de la dimensión social de la mente o psicoesfera, definida como el espacio donde circula la información y se entretajan los flujos de lo imaginario que dan forma a la imaginación. A Bifo le interesa la dinámica presente (no pasada) de la transformación de la mente en su relación con el entorno, atendiendo a que el giro neoliberal marcó una transformación de la infoesfera, al incrementar la intensidad y la velocidad de las relaciones entre infoesfera y psicoesfera. La facultad de la imaginación del inconsciente es considerada como proceso de significación, proceso que también se ve modificado por el entorno relacional y técnico. Se trata de un entrelazamiento e interacción entre los flujos psíquicos y los procesos económicos.

Los acontecimientos de la depresión económica y de la depresión psíquica deben comprenderse en el mismo

contexto, porque están conectados. No sólo porque se alimentan mutuamente, sino también porque la teoría psicoanalítica tiene algo que enseñar a los pensadores sociales, y de la psicoterapia pueden surgir métodos útiles para el proceso de transformación social (Berardi, 2016. p. 236).

En *El tercer inconsciente* retoma y sistematiza su bitácora del período de pandemia, también publicada (Berardi, 2020), y lleva el inconsciente al plano sociopolítico, a lo que denomina psicoesfera social. Se trata de una intersección socio-tecno-psicológica donde la psicoesfera social es la dimensión social de la mente en relación con la tecnología. Como anticipamos, identifica tres momentos o fases del inconsciente: la fase interpretada por Freud en 1930; la fase Deleuze y Guattari en 1972 y la fase del 3er inconsciente que él mismo propone a partir de la cuarentena por la pandemia en el 2020. Queremos insistir aquí en que es posible enriquecer esta periodización desde la obra de 1953 de Marcuse (y también la de 1964) porque señala un momento intermedio fundamental entre la 1ra y la 2da fase y sobre todo, porque la lectura contemporánea de Bifo retoma y actualiza elementos centrales de la teoría marcuseana, evidenciando superposiciones en las características tecno-capitalistas.

Desde una perspectiva freudomarxista, Marcuse propone la categoría de “racionalidad tecnológica”, propia del capitalismo monopólico de las sociedades industriales de la segunda mitad del siglo XX, caracterizada por la introyección de lógicas de dominación, de administración, instrumentales y eficientes y por una dialéctica particular del trabajo y el deseo. En *Eros y civilización* realiza una extrapolación de conceptos de *El malestar en la cultura* al campo de la filosofía política desde la teoría crítica aplicando una metodología dialéctica que indaga en las posibilidades de liberación de la unidimensionalidad dis-

utópica de su tiempo. Para ello resemantiza el principio de realidad como “principio de rendimiento”, la categoría de represión como “represión excedente” y la sublimación como “desublimación represiva”. Anticipamos que la utopía es para Marcuse una negación histórico-social determinada de lo existente que tiene vinculación con la potencialidad de la tecnología (automatización) para la liberación.

Para el freudomarxismo marcuseano, los problemas psicológicos son problemas políticos y las categorías psicoanalíticas son categorías políticas. Se trata de partir de las nociones psicológicas para desarrollar la sustancia política y sociológica desde una metodología que propone la extrapolación de conceptos de la metapsicología de Freud a la política, de manera que al duplicar los conceptos se introduzca la historia en los mismos, dejando atrás la versión ontológica deshistorizada de la teoría freudiana.

Aun cuando Bifo use de plataforma la crítica a la noción de represión marcuseana (Berardi, 2007, 2016), es preciso introducir la discusión acerca de la categoría. En principio porque la noción misma de desublimación represiva cuestiona la aparente liberación instintiva desde la tecnología. Marcuse se ocupa de mostrar la paradoja de una desublimación en la sociedad industrial avanzada que es represiva aun cuando se venda como liberación sexual, señalando en cambio una correlación entre el avance de la mecanización, la reducción de la libido y la erotización de la vida. Además, el cuestionamiento es explícito en su obra:

Pero las propias teorías de Freud dan razones para rechazar su identificación de la civilización con la represión. Sobre el terreno de sus propios logros teóricos, la discusión del problema debe abrirse de nuevo. ¿Constituye realmente el principio de la civilización la interrela-

ción entre la libertad y la represión, la productividad y la destrucción, la dominación y el progreso? ¿O esta interrelación es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana? (Marcuse, 2008, p. 18).

En el contexto de la pandemia de Covid 19, en el libro que inspiró este trabajo, Bifo (2022) pone de relevancia la psicoesfera social, entendida como inconsciente social en tanto dimensión social de la mente en relación con la tecnología. Atento a que cada vez nos hallamos más inmersos en interferencias de la estimulación electrónica en lo bio-psico-socio-cognitivo, la psicoesfera social reclama una historia y una interpretación que permita comprender y cuestionar la novedad que introdujo el colapso pandémico.

Sucintamente describimos entonces a los inconscientes tecno-capitalistas. En la primera fase, del “capitalismo industrial obsesivo”, Freud lo expone desde su texto metapsicológico, atento a que en el periodo de entre guerras, el progreso de la civilización liberaba fuerzas cada vez más destructivas. El texto explica por qué a nivel individual la represión de la pulsión, imprescindible para el desarrollo civilizatorio, implica un trauma que genera un sentimiento de culpa, un malestar, que se traduce en neurosis (histeria/obsesión/fobia). El superyó permite la renuncia a la pulsión deseante y la sublimación, en tanto sacrificio y desplazamiento libidinal, hace posible la cultura. Este principio de realidad y sus instituciones (conciencia/deseos/razón) se enfrentan al principio del placer (inconsciente/instintos/fantasia) generando mayor sentimiento de culpa y malestar correlativamente al progreso de la cultura. El superyó es el recurso al que apela la cultura para restringir la agresión que le es antagónica, para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla. De este modo emerge la conciencia moral como autoridad internalizada

que permite dirigir la agresión que surge del instinto de muerte contra el propio yo, generando el sentimiento de culpa. Cuando un impulso instintual sufre represión, sus elementos libidinales se convierten en síntomas, y sus componentes agresivos en sentimiento de culpabilidad. Este sentimiento, producto de la tensión entre el yo y el superyó, crea una angustia por miedo al superyó. Sin embargo, afirma Freud que la culpa permanece inconsciente y sólo se manifiesta como un malestar, un malestar en la cultura. Este malestar aparece en última instancia como infelicidad. En definitiva, para Freud, el progreso cultural se da necesariamente con la contrapartida de la neurosis y su malestar concomitante. El contexto de escritura de *El malestar en la cultura* es también el de la tecnología industrial, con el ensamblaje en la cadena de montaje para la producción en serie y la cultura de masas.⁶

Entre la primera y la segunda fase que plantea Berardi (2021) proponemos incluir el “capitalismo tecno-administrado psico-sociópata” que puede inferirse a partir de la lectura de *Eros y civilización*. Afirmamos, tal como hemos desarrollado en otros lugares (Fischetti, 2009, 2015) que Marcuse duplica los conceptos freudianos, resignificándolos al introducir la historia en la comprensión de los mismos, al usarlos para interpretar la sociedad de su época. Cada concepto duplicado por Marcuse viene a significar lo real de la sociedad industrial avanzada en su unidimensionalidad. Lo posible se encuentra más cercano a la interpretación del propio Freud, en la que, para Marcuse, está inscripta la crítica, la posibilidad de la transformación individual y social. Se hace patente un entrecru-

⁶ Citemos aquí a modo de ejemplo la paradigmática película de Charles Chaplin *Tiempos modernos* de 1936 en la que se retrata la crisis antropológica y política que traen aparejados las nuevas formas de producción social y cultural del fordismo y el taylorismo.

zamiento temporal donde el presente en su unidimensionalidad real en las sociedades industriales avanzadas requiere cierta comprensión de los orígenes ontogenéticos (del individuo) y filogenéticos (de la civilización) con la perspectiva de la transformación de la sociedad según nuevas posibilidades en el futuro. Comprender lo real como afirmativo, como unidimensional, como positivo, implica en sí mismo la posibilidad de los conceptos de desdoblarse críticamente, dialécticamente, hacia alternativas futuras.

En la sociedad industrial avanzada del capitalismo monopólico/administrado, el principio de realidad es un principio de rendimiento/actuación (*performance principle*) de la racionalidad tecnológica (o trabajo alienado). Hay una organización específica de la escasez impuesta sobre los individuos por una razón de la dominación y una estratificación social según la actuación económica competitiva. La represión ha mutado en sobrerepresión (*surplus repression*) de la dominación (lo que podríamos interpretar también como explotación clasista o plusvalía). La sublimación se torna en esta sociedad en desublimación represiva, como separación de la esfera instintiva de la intelectual y del placer del pensamiento.

Para Marcuse, en la civilización desarrollada, la sociedad industrial avanzada, lo cultural o espiritual mantiene un lugar marginal o se ha convertido en un elemento funcional, afirmativo del *statu quo*. Este desarrollo de la civilización se ha traducido en un modo histórico de organización, coordinación, regimentación y control de la vida privada y pública, en definitiva, ha devenido en administración de la dominación, en el particular lazo entre falsa conciencia, integración, asimilación y explotación de los trabajadores.

Muy sintéticamente, algunas características de la sociedad norteamericana de posguerra son: la orgullosa exhibición de la crudeza y la brutalidad, el aumento continuo de la productividad, el instinto de muerte al servicio del progreso técnico destructivo, la administración burocrática y tecnocrática como forma de la dominación de los poderes económicos concentrados y anónimos, la destrucción de la vida privada y el silencio y la automatización del super yo o el triunfo de las ideologías anti-intelectuales.

No hay lugar para el sentimiento de culpa en la sociedad norteamericana de la década del 60. La conciencia feliz que cree ciegamente en la racionalidad tecnológica del capitalismo, su abundancia de bienes y la aparente libertad que ofrece el mercado, crea la identificación con la totalidad que exime de culpa y habilita conductas psicopáticas y sociopatas. Insistimos, el malestar no surge de una represión evidente sino de una falsa conciencia que no advierte la dominación por el fetichismo tecnológico. Marcuse no denuncia el malestar neurótico que es resultado de la represión sino las conductas reificadas, violentas, no culposas sino psicopatas de individuos ideológicamente atrapados en una sociedad de ideología total. Esta lectura permite señalar una transición del malestar neurótico represivo en el sentido estrictamente freudiano al malestar psicótico hiperexpresivo de la siguiente fase descrita por Berardi.

En nuestra propuesta el tercer inconsciente es el “semi-capitalismo psicótico” inspirado en *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972) de Deleuze y Guattari. Ya en 2007 Bifo afirmaba:

Si en la sociedad moderna la patología prevaleciente a escala epidémica era la neurosis producida por la represión, hoy las patologías de alcance epidémico son de carácter psicótico-pánico. La hiperestimulación de la aten-

ción reduce la capacidad de interpretación secuencial crítica y el tiempo disponible para la elaboración emocional del otro, del cuerpo y del discurso del otro, que trata de ser comprendido sin lograrlo (Berardi, 2007, pp. 222-223).

Se trata del paso de una forma de poder autoritario de tipo persuasivo (régimenes totalitarios del siglo XX) a una forma de poder biopolítico de tipo penetrante e invasivo, como la infocracia contemporánea, en la que la acumulación sumada a la producción semiótica y a la estimulación nerviosa generan hiperexpresividad del deseo, exceso de posibilidad, pero no placer. La ideología es la de la autorrealización y el imperativo de la felicidad por lo que el deseo queda atrapado en la autoempresa.

Lo que parece que se extiende en la primera generación videoelectrónica son patologías de la hiper-expresión, no patologías de la represión: trastornos de déficit de atención, dislexia, pánico. Son patologías que hacen pensar en otro modo de elaboración del imput informativo, pero que entre tanto se manifiestan como sufrimiento, malestar y marginación (Berardi, 2007, p. 217).

Psicosis de un inconsciente que es ahora un laboratorio o fábrica (ya no el teatro del inconsciente freudiano). El pánico precede al ataque depresivo, anticipa la confusión y la desactivación mental. El pánico y la depresión son las dos patologías del hipercapitalismo liberal, de la sociedad competitiva, en la que la supervivencia está continuamente puesta en cuestión en el contexto ideológico de la aceleración constante de la máquina global en expansión. El contexto comunicacional es el de la expansión ilimitada de la infoesfera. El pánico es una psicopatía social. Ligada a la ideología de la autorrealización y al imperativo de la felicidad. “El uso de sustancias psicoestimulantes o anti-depresivas es, naturalmente, la otra cara de la nueva economía. Una cara escondida, negada, desplazada y, sin embargo, decisiva” (Berardi, 2016, p. 114). Pánico y de-

presión son dos síntomas complementarios de una sociedad competitiva en la que las drogas legales e ilegales proliferan en un mercado voraz.

Entonces ahora sí, arribamos a la cuarta fase de superposición semiótico material, aquella que Bifo denomina como tercer momento, la del “semiocapitalismo digital autista” en la esfera de la producción algorítmica. Se configura en el texto *El tercer inconsciente. La psicosfera en la época viral*, en que analiza el colapso de la psicodeflación pandémica cuando la voluntad política es cuestionada frente a la pandemia. “La voluntad política ha perdido autonomía, pero sobre todo ha perdido eficacia, porque está doblemente sometida a los automatismos del capitalismo tecnofinanciero y a las fuerzas indómitas de la naturaleza: pandemias, psicosis, cambio climático, etc.” (Berardi, 2022, p. 134) Algunas de las principales características de este inconsciente tecno-capitalista que describe Berardi son la modelización bio-info-psico-social de la sensibilidad, la cognición conectiva (en oposición a la cognición conjuntiva), la conexión funcional, la competencia, los neohumanos y su comportamiento de enjambre, autómatas de la metamáquina. El malestar social es el autismo, interpretado por Bifo como la incapacidad de imaginar al otro para la comunicación y el deseo y la alexitimia, o incapacidad de verbalizar y elaborar emociones. La sublimación implica ahora el desplazamiento de la comunicación erótica a la esfera digital: sin contacto, ni olfato o empatía. El virus globalizado es info-bio-psico-social y entonces la afectación es total: “el espacio de la imaginación ha sido estrujado por los flujos del imaginario mediado y esto ha llevado a que el espacio de autonomía mental se haya vuelto tan estrecho que apenas podemos elegir en qué pensar, de qué hablar, acerca de qué fantasear” (Berardi, 2022, p. 50). Se trata por lo tanto de buscar una cura psicoanalítica para el pánico colectivo

en tiempos donde el pánico inmoviliza la voluntad política revolucionaria.

Se trata de denunciar y exponer las superposiciones perversas de un sistema capitalista/tecnológico de producción de malestar e infelicidad, ya sea porque reprime el deseo y el placer, o porque simula liberar el placer mientras domina y destruye desde un goce sin deseo, o porque es puro exceso de posibilidad del deseo sin placer alcanzable, o porque colapsa, ya sin goce, ni deseo, ni placer.

Automatismos tecno-totalitarios

“Es el proceso de digitalización del mundo lo que está en el horizonte de la tendencia descrita por Marcuse: la digitalización como realización paradójica del panlogismo hegeliano en su versión no dialéctica, debilitada, quieta” (Berardi, 2016, p. 6).

El hombre unidimensional puede interpretarse como una crítica de la racionalidad tecnológica, la denuncia de un contexto en el que la manipulación está unida a la tecnología en nuevas formas de control social. Las características de la racionalidad tecnológica son la eficiencia, el operacionalismo, el funcionalismo, el conductismo. Su ideología es el fetichismo tecnológico que produce la obsolescencia programada. Marcuse señala cuatro características fundamentales de la clase trabajadora en la sociedad industrial altamente desarrollada: la mecanización, la asimilación, la integración y el debilitamiento de su posición negativa.

La creciente mecanización de las fábricas según una organización tecnológica genera reacciones automáticas en los trabajadores: automatismos o algoritmos son los elementos constitutivos de nuestro presente que Marcuse anticipa. La movilización y la explotación de la producti-

vidad técnica y científica es la condición del nuevo totalitarismo tecnológico desarrollado que previó Marcuse, quien supo advertir al mismo tiempo la naturaleza dilemática de la automatización en la arquitectura del conocimiento y la tecnología. En palabras de Berardi (2021):

El triunfo neoliberal, la aniquilación del movimiento de los trabajadores-ese giro catastrófico que hemos vivido durante los últimos treinta años- condujo a la sumisión del *general intellect*. Esto es exactamente lo que Marcuse predijo en *El hombre unidimensional*, libro que trata acerca de un totalitarismo del futuro basado en la automatización antes que el terror, fundado ante todo en el sometimiento del conocimiento (pp. 223-224).

Hoy, en este panlogismo de la tecnología digital se está produciendo, junto con la explotación socioecológica, el desmantelamiento y la privatización de la educación y la ciencia públicas. Es el totalitarismo libertario:

En un vuelco paradójico, los fascistas enarbolan la libertad en contra de la opresión izquierdista. Algunos criminales políticos de la derecha (Trump, Bolsonaro y otros de su calaña), lanzaron una campaña contra las restricciones y la palabra “libertad” fue la palabra clave de su acción autoritaria... Íntimamente están persuadidos de que la libertad es ante todo la libertad de explotar el tiempo de trabajo de los que no tienen más libertad que la de ser explotados o morir. En la esfera de la desigualdad económica, la palabra libertad no significa otra cosa que privilegio, supremacía y violencia (Berardi, 2022, p. 69).

La ideología libertaria es también el fundamento de lo que Bifo denomina semiocapitalismo digital, en la correlación o codeterminación entre la etapa del capitalismo neoliberal en la que nos encontramos y la tecnología algorítmica del monopolio de Silicon Valley. El mercado y la IA protagonizan una contrarevolución política y social

con un capital tecno-financiero que ha generado en el ámbito del trabajo la lógica del emprendedurismo, precarizado y desterritorializado. Al mismo tiempo, en superposiciones perversas del capital, el trabajo industrial es desplazado al sur global en condiciones de semiesclavitud.

La pregunta crítica por el poder debe encontrar nuevas maneras de viabilizarse ante los automatismos técnicos y la cadena de abstracciones de la IA, indagando por ejemplo quién comanda la metamáquina que se materializa en lo que Bifo denomina Silicon Valley Global. La tecnología semiótica de control de la IA promueve lo que Berardi describe como la captura paradigmática, entendida como la capacidad de reducir un espectro de posibilidades a un patrón. De este modo se prioriza el valor en lo idéntico y la diferencia queda como mero residuo, se fomenta la abstracción en tanto valor de cambio y se trabaja en una economía del conocimiento en pos de la digitalización del lenguaje social, la captura de la atención, la comunicación remota y la hiperestimulación sin contacto. Bajo esta lógica, la tecnología digital y la IA están en condiciones de producir una automatización del futuro, una repetición de lo mismo sin posibilidades de transformación, la iteración en *loop* de lo dado.

El cambio tecnocultural del capitalismo analógico al capitalismo digital está produciendo una metamáquina conectiva omnipresente de automatización del sentido, aquellos automatismos lingüísticos que fueran la premonición de Marcuse. La lógica del semiocapitalismo digital se traduce en una modelización bio-info-psico-social de la sensibilidad estética y erótica: una cognición conectiva que inserta automatismos en la percepción, el deseo y la imaginación. Desde un criterio sintáctico de la interpretación, la IA, entendida como máquina digital universal, realiza abstracciones de cualquier cosa y relaciona cual-

quier elemento con cualquier otro. Esta forma de conocimiento desplaza a la cognición conjuntiva, con posibilidades emergentes y singularidades de una creatividad perteneciente a una sensibilidad capaz de practicar un criterio semántico de la interpretación. Son automatismos conectivos ya que, denuncia Bifo que en la red se enlazan automatismos técnicos, financieros, relacionales, psíquicos, conductuales que transforman el movimiento de la multitud en un enjambre, movimiento sin conciencia y sin alternativas.⁷

La red pone en marcha procesos de colonización de la mente, de sometimiento de la actividad cognitiva a los automatismos. El proceso de subsunción capitalista da un paso decisivo. Un automatismo biotécnico es insertado en el *continuum* mismo de la existencia social y biológica del organismo consciente. El cableado informático de la mente colectiva y la morfogénesis biotécnica tienden a introducir un determinismo en el organismo social a través de la creación de automatismos (Berardi, 2016, p. 213).

Los automatismos parecen mucho más fuertes que la voluntad humana, por lo que la salida no es política en términos de Bifo, sino psicoanalítica.

A modo de conclusión: utopía y futurabilidad

Se trata, desde la propuesta de Marcuse, de repensar el psicoanálisis en función de una liberación de la memoria y el inconsciente que permita recuperar recuerdos y fantasías de felicidad y libertad subversivos, proveyendo contenido a la utopía de un cambio social radical. La teo-

⁷ Es posible, sin embargo, repensar la dialéctica entre conjunción y conexión, tal como expresan Samela y Lenarduzzi (2023): “En su análisis de lo conjuntivo y lo conectivo, Berardi tiende a juzgar este último elemento negativamente, lo que deja fuera de su campo de visión a experiencias que, basadas en la conexión, podrían servir para la organización y la movilización consciente” (p. 43).

ría freudiana contiene una antropología de la liberación si se conjugan las fuerzas de la historia (Marx) y de la naturaleza (Freud) de modo dialéctico. Dialéctica que habilita el cambio de signo de los conceptos desde la crítica inmanente. Para el frankfurtiano, la utopía de un futuro mejor supone la transformación tanto de la estructura instintiva como de la cultural/social. La utopía de Marcuse acerca de la posibilidad de trascender lo real, lo dado e impuesto por el mercado capitalista se puede parangonar con la futurabilidad de Bifo, las posibilidades inmanentes, la apertura del futuro.⁸

En *El hombre unidimensional* aparece como central la contradicción en la doble tendencia en la sociedad unidimensional⁹: la contención del cambio social (lo real) o ruptura (lo posible) a partir de un cambio social de la tecnología y la automatización: la tecnología como fuerza emancipatoria capaz de generar tiempo libre. Del mismo modo, Berardi apuesta por una resistencia al determinismo de lo probable en pos de una tendencia inmanente a nuestra realidad presente de un futuro posible.¹⁰ Más de una posibilidad de futuro o futurabilidad (Berardi, 2021).

⁸ También, como ya ha señalado Amador Fernández Savater (2023) podemos trazar correlaciones entre el Gran rechazo en Marcuse y la Gran deserción en Bifo (Berardi, 2024) y acercamientos en torno a la noción de sensibilidad como cualidad receptiva, activa y creadora de alternativas.

⁹ “*El hombre unidimensional* oscilará continuamente entre dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad” (Marcuse, 2010, p. 36).

¹⁰ “El primer principio metodológico del neomarxismo obrerista es la afirmación materialista de una inmanencia radical del devenir posible de la sociedad. Todo aquello que pueda desarrollarse en el futuro (lo posible) está escrito como una tendencia en la actual composición de la sociedad. Este principio debe entenderse bien para evitar cualquier determinismo” (Berardi, 2016, p. 251).

Con muchos acercamientos a Marcuse, Bifo quiere transitar de lo probable a lo posible: “y lo posible está contenido en la desintegración de la abstracción, en el retorno dramático del cuerpo concreto como portador de necesidades concretas” (Berardi, 2022, p. 36).

Lo dado y posible, lo posible y lo probable, la utopía y la distopía ponen nuevamente en diálogo a ambos pensadores críticos. La distopía unidimensional del conformismo instintivo con el *statu quo*, la ideología de masas, las tecnologías de dominación y control y la imaginación funcional al sistema se ven desafiadas para Marcuse por una utopía que vaya más allá del *performance principle* hacia la transformación del trabajo forzoso en juego por la conquista de la escasez y la automatización general del trabajo para la reducción del tiempo de trabajo a un mínimo. Así será posible la unión de la humanidad y la naturaleza en la actitud estética donde el orden es belleza y el trabajo es juego: la reconciliación de la sensibilidad con la razón y la conquista del tiempo sensible. “Se refiere a un futuro abierto que será moldeado por nuestra conciencia, por nuestra acción política, por nuestra imaginación poética y por la actividad terapéutica que seamos capaces de desarrollar durante esta transición” (Berardi, 2022, p. 15).

Bifo (2022) nos sitúa en la distopía imaginada realizada del colapso pandémico, la degradación ambiental, la multiplicación de los conflictos y la aceleración de estímulos infoneuronales. Marcuse tuvo esta premonición en California en los 60: el mundo como totalidad de signos culturalmente decodificables llega a su fin cuando perdemos la capacidad de descifrar el sentido de la totalidad de esos signos. La distopía futura probable, afirma Bifo, es la salida aceleracionista o neopaternalista de la automatización global: el infotrabajo, la red de tecnocontrol digital, la conexión virtual, la dictadura conectiva, el transhuma-

nismo de la singularidad, la promoción de la inmortalidad de la humanidad plus (+), la ideología libertaria, la retórica expansión/crecimiento económico, la extinción. Lo que el movimiento punk llamó “No future”.

Sin embargo, en la tendencia contraria, siguiendo a Marx, y como lo había hecho también Marcuse, con respecto a la automatización Bifo (2021) nos dice:

Es una posibilidad de emancipación, enriquecimiento y paz. Esta reside en la cooperación entre los trabajadores del conocimiento del mundo entero. El contenido de esta posibilidad es la liberación del tiempo humano de las limitaciones del trabajo y la sustitución total del tiempo de trabajo humano por tecnologías (p. 171).

Entonces, su apuesta en el 2017, cuando escribió *Futurabilidad*, había sido por el *general intellect*, el hecho de que millones de miembros del cognitariado (proletarios de la cognición) fuera más rico que el cerebro conectivo de la metamáquina abstracta. Todavía existe, afirmaba, la posibilidad de emancipar el tiempo social de la obligación del trabajo asalariado por el conocimiento cooperativo del cognitariado, la posibilidad de liberar al conocimiento y la tecnología del capital. El sujeto de esta posibilidad es la inteligencia colectiva, reencarnada en condiciones de solidaridad. Se pregunta allí: “¿Podrá el *general intellect* (constituido por millones de miembros del cognitariado en el mundo) encontrar un cuerpo, un cuerpo erótico, estético y ético?” (Berardi, 2021, p. 30).

Lejos de una posición tecnófoba apostó en general por la conjunción solidaria de la tecnología y los trabajadores.¹¹ En un giro postpandémico, en un tiempo en el que

¹¹ “Pero la tarea del *general intellect* es precisamente esta: alejarse de la paranoia, crear zonas de resistencia humana, experimentar con formas autónomas de producción basadas en la alta tecnología y en modelos de bajo consumo de energía, dirigiéndose a la mayoría de la población

capitalismo encontró la forma de reinventarse y fortalecerse con la metamáquina conectiva (o Silicon Valley Global), la apuesta de Berardi (2024) es por la desertión, por una revolución implosiva: no hacer nada, resignación y psicodflación, frenado en lugar de expansión y aceleración del futuro. Propone cinco desertiones, resignaciones, rechazos: del trabajo, del consumismo zombi, de la política del crecimiento económico, de la guerra y de la procreación. Se trata ahora de atender al cuerpo y las necesidades concretas a partir de la producción de lo útil en solidaridad, frugalidad, igualdad. Algunos mensajes son: crear y proliferar comunidades autónomas, contraducir el mundo y crear sentidos por fuera del mando del capital.

Bifo había insistido (2021) en rebelarse a toda prescripción, a todo determinismo. Se trata para él de invertir la tesis de Marx y apostar a que la principal tarea de la filosofía de nuestra época es la interpretación de las posibilidades inscriptas en el presente. Frente a determinismos, hay que inventar, crear interferencias a los automatismos. El futuro no está prescripto sino inscripto, por lo que es preciso interpretarlo más allá del código dominante con su estrategia determinista de automática conformidad universal. Si hoy las necesidades sociales se ven supeditadas a las realidades económicas dictadas por el tecnopoder, se trata en cambio, de lo inconcebible de lo incomputable: de la sensibilidad, la imaginación, la solidaridad y la autonomía de las comunidades. Insistimos: aún ante las superposiciones perversas del tecno-capitalismo y los discursos monocordes de sus políticos-empresarios apocalípticos, vaticinadores de la crisis y del ajuste social

con un lenguaje que es más terapéutico que político" (Berardi, 2016, p. 247).

sin salida: no hay determinismos, no hay mapa del futuro porque el futuro está por definición abierto a múltiples posibilidades.

Referencias

- Berardi, F. (2007). *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Tinta Limón.
- Berardi, F. (2016). *El trabajo del alma. De la alienación a la autonomía*. Cruce.
- Berardi, F. (2017). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Caja Negra.
- Berardi, F. (2020). *El umbral. Crónicas y meditaciones*. Tinta Limón.
- Berardi, F. (2021). *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Caja Negra.
- Berardi, F. (2022). *El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época viral*. Caja Negra.
- Berardi, F. (2024). *Desertemos*. Prometeo Libros.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Paidós.
- Fernández-Savater, A. (2023). Del gran rechazo a la gran dimisión. *Contexto y Acción*, 292, <https://ctxt.es/es/2023>
- Fischetti, N. (2011). La dialéctica entre los instintos y la razón en el pensamiento de Herbert Marcuse. Eros, Tánatos y la ciencia. *Cuadernos del Sur*, 38, 51-72.
- Fischetti, N. (2013). Ciencia e ideología. Entrecruzamientos críticos en la obra de Herbert Marcuse. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 19(1), 123-138.
- Fischetti, N. (2015). Psicoanálisis y marxismo. O de la dialéctica del trabajo y el deseo en la obra de Herbert Marcuse. Del Valle, N. (Ed.). *La Actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*. Metales pesados, 175-206.
- Freud, S. (1970). *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (2008). *Eros y civilización*. Ariel.
- Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional*. Ariel.

- Samela, G., & Lenarduzzi, V. (2022). De la conjunción a la conexión. Los cambios de la comunicación y el poder en el semiocapitalismo. *Dixit*, 37(1), 33-43.
- Stevenson, N. (2024). Herbert Marcuse como intelectual crítico. La Nueva Izquierda y los futuros socialistas alternativos. Sánchez Marín, L. & David Giraldo, J. S. (Eds.). *Unidimensionalidad y teoría crítica. Estudios sobre Herbert Marcuse*. Ennegativo Ediciones, 447-480.

Apuntes sobre la cuestión de la muerte en Herbert Marcuse

Leandro Sánchez Marín¹
Universidad de Antioquia

No había nada de insoportable ni de insufrible en la imagen de un hombre que va a la muerte debatiéndose mientras llora, implorando mientras moquea, gimo-teando, ahogándose por las lágrimas.

—Orhan Pamuk, *El libro negro*.

Siempre quedará al menos un superviviente para tomar conciencia de la muerte, como queda a veces en los grandes naufragios un solo superviviente... para contar a los demás el desastre.

—Vladimir Jankélévitch, *La muerte*.

Según Herbert Marcuse, en la tradición del pensamiento occidental la muerte ha fluctuado en medio de interpretaciones que van desde su consideración como un hecho natural que demuestra la finitud orgánica del ser humano, hasta las versiones que la presentan como el fin de la vida, como *telos* absoluto de la existencia. Marcuse, además, sostiene que a partir de estas dos tendencias contrapuestas se

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

derivan dos posibilidades para el establecimiento de la moral: por un lado, una moral escéptica o estoica que entiende la muerte como algo “inevitable” y que promueve la ausencia de pensamientos sobre ella mientras el ser humano permanezca con vida, una situación que se basa en la “represión”. Por otro lado, se erige una moral de la “glorificación idealista” (Marcuse, 1986, p. 151) que comprende la muerte como algo a través de lo cual la vida adquiere significado. Cada una de estas posturas morales, a su vez, comporta ciertos sentidos de configuración respecto del asunto de la muerte misma. En primer lugar, como un acontecimiento “*esencialmente* externo” y, en segundo lugar, como uno “*biológicamente* interno” (Marcuse, 1986, p. 151). Ambos sentidos están estrechamente vinculados a la existencia humana. Así, un problema se desprende de este contexto:

...la vida solo es y puede ser redimida por la vida. Pero si la muerte aparece como un hecho tanto esencial como biológico, tanto ontológico como empírico, la vida queda trascendida incluso aunque la trascendencia no asuma una forma religiosa (Marcuse, 1986, pp. 151-152).

La cuestión de esta trascendencia no religiosa está vinculada a un aspecto de sacrificio, pues la existencia humana queda inmersa en una cadena de sufrimientos, donde el “sacrificio supremo” es la muerte (Marcuse, 1986, p. 152). El enfoque crítico de Marcuse sobre lo que él mismo tematiza como *ideología de la muerte*, está íntimamente ligado a esta cuestión de la obligatoriedad del sacrificio.

La identificación de hechos naturales y condiciones ontológicas está a la base de la versión ideológica sobre la muerte. Marcuse llama la atención sobre esta relación entre naturaleza y ontología para señalar que en medio de los rasgos específicos del ser humano siempre se ha encontrado su capacidad para superar las determinaciones

naturales que intentan limitarlo. Por ello, si existe una equiparación entre lo esencial del ser humano y su condición biológica mortal, entonces se comienza a desarrollar una ideología de la muerte que sirve a los fines del mencionado sacrificio que supone ser la muerte misma.

Para filósofos como Martin Heidegger (2017), la muerte, en tanto que esencia, es “el fondo abisal” (p. 310) en el que encuentra su fundamento lo habitual de la vida del ser humano. Negando con ello que, en la posibilidad de interpretación de este ser a partir de la mera animalidad, pueda comprenderse la esencia de la muerte. En una vía similar, Carl Schmitt entiende que, si bien la animalidad sí puede estar vinculada de forma estrecha con la muerte humana, no por ello el ser humano escapa de ella como momento esencial:

...la muerte del individuo no es nada más que un segundo-rata (*Rattensekunde*), que no porta su propio contenido, por feliz o triste que este sea, dentro de sí, sino que lo recibe solo a través de la escritura de la historia (Schmitt, 2022, p. 51).

De esta manera, la historia aparece aquí como el terreno sobre el cual se realiza la muerte. No obstante, tanto para Heidegger como para Schmitt, la muerte es un rasgo teleológico de la existencia humana. La condición del ser humano sobre el mundo es una condición mortal y la muerte la que otorga el sentido a la vida. Así, por ejemplo, Heidegger (1998) considera que:

El “fin” de estar-en-el-mundo es la muerte. Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del *Dasein*... La muerte solo es en un existensivo *estar vuelto hacia la muerte*. La estructura existencial de este estar [o ser] se revela como la constitución ontológica del poder-estar-entero del *Dasein* (p. 254).

Aquí, según Marcuse, no hay ninguna sospecha respecto de que la muerte se haya convertido en una categoría ontológica que no apunta solo al cese de la vida orgánica, pues también —y quizás esto sea lo más problemático— se establece como el sentido y la finalidad de la existencia humana en todas sus formas. En sus propias palabras, es la afirmación del hecho natural de la muerte como una “desesperanzada sumisión a él” (Marcuse, 1986, p. 153). Es por ello por lo que Marcuse acusa a Heidegger de “crear una ideología de la muerte” (Bundschuh, 2004, p. 160) y, además, piensa que en la filosofía de este “la autenticidad está ensombrecida por la muerte, por toda la interpretación de la existencia como ser para la muerte, y la incorporación de la muerte dentro de cada hora y de cada minuto de nuestra vida” (Marcuse, 2016, p. 224).

De esta manera, la afirmación de los hechos empíricos a través de la interpretación de una necesidad ontológica de los mismos pierde de vista que uno de los mayores esfuerzos de la filosofía ha sido el cuestionamiento de los hechos en función de revelar su sentido más allá de sus manifestaciones inmediatas. Para Marcuse, la dimensión de la historicidad hace parte de los aliados de este esfuerzo filosófico para cuestionar lo dado. Así, a través de un exceso que consiste en la identificación de necesidad empírica y necesidad ontológica, se opera una “inversión ontológica” (Marcuse, 1986, p. 154) a partir de la cual se explora la muerte de una forma sesgada. Esta exploración deviene en la “tendencia a aceptar la muerte no solamente como un hecho, sino como una necesidad que debe ser conquistada, no destruyéndola, sino aceptándola” (Marcuse, 1986, p. 154). Con ello pretende definirse de una vez y para siempre la esencia del ser humano, la realización de su existencia y la forma abstracta de su libertad.

Según esta última perspectiva, la muerte se transforma en un rasgo distintivo de la especie y se entiende que solo

en la aceptación de ella sin reclamo, en la resignación y en la dominación de este evento a través del pensamiento, el ser humano realiza en alto grado su libertad; se libera de la muerte al aceptarla como necesaria y esencial. Pero Marcuse considera que, respecto de este último punto, lo que hace que el ser humano crea que puede dominar la muerte no es más que un proceso a través del cual “un mero hecho biológico, impregnado de dolor, horror y desesperación, se transforma en un privilegio existencial” (Marcuse, 1986, p. 155). Incluso, nos sugiere el autor, que, en esta elevación de la muerte a principio supremo, existen tendencias masoquistas en los mismos individuos que despliegan el principio de la muerte como condición humana primordial, además de un cierto sadismo en el sentido en que se exalta también “la muerte de los demás” (Marcuse, 1986, p. 155).

En lo que Erich Fromm llama “orientación destructiva” del carácter podemos encontrar una fuerte resonancia de las tentativas de Marcuse. Fromm dice que la necrofilia es una orientación hacia la muerte que hace que los individuos afirmen su presencia en todo lo que hacen. Así, su praxis está determinada precisamente por un deseo de muerte. Aludiendo a un episodio de comienzos de la Guerra Civil en España, Fromm hace énfasis en lo problemático de esta orientación hacia la muerte: estando en la Universidad de Salamanca, el general franquista José Millán Astray ofrecía un discurso al público que fue aclamado por uno de sus seguidores bajo el grito de “¡Viva la muerte!”, la arenga preferida del militar; lo que, podría decirse, manifiesta un “lenguaje de Tánatos” (Fong, 2016, p. 121). Ante el hecho, Miguel de Unamuno, rector de la universidad por aquel entonces, no tardó en calificar aquella manifestación partidaria como “necrófila”. Además, se extendió en una intervención donde trató de mostrar el carácter ridículo con el que se presentaba a la muerte junto a un grito de ¡Viva! Comparó la condición de mutilado de guerra del

general, a quien le faltaba el brazo izquierdo y el ojo derecho, con la condición de mutilado de Cervantes y pidió prudencia señalando que el exceso necrófilo generaría muchas más mutilaciones en España. Después de la intervención de Unamuno, la respuesta del militar fue: “¡Abajo la inteligencia! ¡Viva la muerte!” (Fromm, 2006, pp. 36-37). En unas notas de Unamuno que luego se publicaron bajo el título *El resentimiento trágico de la vida*, dirá el filósofo: “‘¡Viva la muerte!’ grita Millán Astray. Lo que quiere decir, ‘¡muera la vida!’” (Unamuno, 1991, p. 35). La posición de Marcuse frente a la ideología de la muerte y frente a quienes apoyaron el fascismo europeo, cobra sentido en los rituales que implican gritos como el que trató de censurar Unamuno:

...la autenticidad está ensombrecida por la muerte, por toda la interpretación de la existencia como ser para la muerte, y la incorporación de la muerte dentro de cada hora y de cada minuto de nuestra vida. Veo esto de nuevo como una noción muy opresiva, la cual de algún modo sirve bien para justificar el énfasis del fascismo y del nazismo en el sacrificio, en el sacrificio *per se*, como un fin en sí mismo. Creo que hay una frase famosa de Ernst Jünger, el escritor nazi, el cual habla de la necesidad del sacrificio “*am Rande des Nichts*” o “*am Rande des Abgrunds*” —“al borde de la nada” o “al borde del abismo”—. En otras palabras, un sacrificio que es bueno porque es un sacrificio, y porque es libremente elegido, o se supone que es libremente elegido, por el individuo. La noción de Heidegger recuerda el grito de batalla de los futuristas fascistas: *E viva la morte* (Marcuse, 2016, p. 224).

Más allá de esta versión filosófica que apoya la noción de la muerte como aquel escenario inevitable que es necesario que el individuo asuma como parte de su destino, incluso en la exaltación de la guerra, también existen otros episodios que han contribuido a la construcción ontológica del concepto de muerte. Aquí, Marcuse se siente tentado a

incluir en sus consideraciones la versión platónica de la muerte relacionada con la figura del filósofo como una especie de contribución germinal a la ontología de la muerte. Según Marcuse, Platón presenta a Sócrates con algunos rasgos esencialistas en la *Apología*. Allí, para Sócrates su condena a muerte hace parte de un momento esencial donde se deben afirmar las leyes de la *polis* por encima de los individuos. Sabiéndose inocente, Sócrates acepta la muerte en beneficio de la ciudad. No elige huir y se somete al tribunal que lo condena. Según Marcuse (1986), Platón entiende que la destrucción el cuerpo no mata el espíritu”, el cual es “la esencia de la vida” (p. 156). Hasta dónde llega aquí la ironía socrática es algo que inquieta a Marcuse. Sin embargo, también dice que es precisamente Sócrates el que acepta la muerte para que la *polis* pueda tener existencia moral: “al aceptar su muerte, Sócrates hace que sus jueces sean injustos, pero su filosofía de la muerte les reconoce su derecho, el derecho de la *polis* sobre el individuo” (Marcuse, 1986, p. 156). Jairo Escobar Moncada insistía en decir que Sócrates puede pensarse aquí como un prototipo de la “actividad idealista frente a la muerte”, lo que indica que, al mismo tiempo, existen en él tanto el rechazo como la oposición frente a las prácticas y normas de la *polis* que lo condenó a muerte (Escobar, 2023, p. 275). Este asunto es en extremo particular y deja en una cierta nebulosa la situación socrática en la que se acepta la muerte en contraposición a la realización de un fin más trascendente; no tenemos más explicación y, al decir de Marcuse (1986): “Platón entierra este secreto” (p. 156). No obstante, lo que opera en el fondo de esta consideración platónica es, como ya hemos dejado entrever, que “la glorificada aceptación de la muerte, que lleva consigo la aceptación del orden político, señala también el nacimiento de la moralidad filosófica” (Marcuse, 1986, p. 157). Lo que, a su vez, refuerza las posiciones políticas que insisten en la devastación y la aniquilación total:

El hecho de que las metafísicas de la muerte hayan degenerado en propaganda de la muerte heroica o en la trivialidad de una pura repetición de la evidencia de que uno tiene precisamente que morir, toda su monstruosidad ideológica, se basa sin duda en la debilidad hasta hoy persistente para mantenerse firme ante la consciencia humana de la experiencia de la muerte, quizá en general para integrarla en sí (Adorno, 2005, p. 338).

Perteneciente a la misma tradición filosófica que Platón, Hegel muestra que, en la afirmación ontológica de la muerte, se puede encontrar una continua lucha entre las perspectivas del individuo y las fuerzas que impiden su cumplimiento. Para Hegel (2022), la lucha a muerte que deviene en reconocimiento es, al mismo tiempo, una tendencia de aniquilación del otro para afirmarse a sí mismo. La dialéctica que determina esta situación es una donde se trastoca el sentido afirmativo de lo esencial, donde las formas del absoluto son cuestionadas en favor del devenir de la conciencia y de la ampliación del margen de la libertad. Así pues, en Hegel, la esencia no permanece invariable y se despliega de tal manera que sus múltiples afirmaciones cualifican su contenido, haciéndola eminentemente histórica: “el ser de las cosas no se agota en lo que estas son inmediatamente; ellas no aparecen ya tal como deberían ser. La figura de su existencia inmediata es imperfecta medida a partir de sus posibilidades” (Marcuse, 2025, p. 79).

No obstante, este carácter histórico de la esencia en Hegel contrasta radicalmente con la ontologización estática de la muerte en Heidegger. Para Marcuse, lo que en Heidegger tiene lugar no es un registro de la esencia de la muerte como transformación del concepto, más bien es una forma ideológica de “anticipación de la muerte” incluso en medio de la preparación de la “mortífera realidad” (Marcuse, 1986, p. 158) que instauraría los campos de concentración y las cámaras de gas a partir de los horrores del autoritarismo político nazi.

Marcuse no afirma que la muerte pueda ser rechazada y suprimida del mundo humano. Ni siquiera cree que la especie en su conjunto pueda eludirla y hacerla evitable, aunque no por ello la define como la condición primordial del ser humano. La discusión que Marcuse sostiene con Heidegger radica, entre otras cosas, en este punto, pues Marcuse piensa que la muerte, que se presenta como una de las categorías existenciales más concretas en la obra del filósofo de Meßkirch, “es reconocida como el hecho bruto más inexorable solo para ser convertida en una insuperable *posibilidad*” (Marcuse, 2016, p. 218). Incluso, en una de las conferencias que ofreció Marcuse para la Fundación Van Leer en Jerusalén en 1971, dice lo siguiente: “quizás el hecho bruto de la muerte, al menos hoy, todavía debe considerarse necesario y la idea de la abolición de la muerte es una idea utópica” (Marcuse, 2024, p. 89).

Marcuse parece apelar a una actitud normal ante la muerte, una posición no ideológica, que define este fenómeno como uno que ciertamente se presenta de manera demostrable y no nunca está exento de padecimiento, pues “la muerte parece ser inevitable, pero en la gran mayoría de los casos es un acontecimiento doloroso, horrible, violento y no bien recibido. Cuando es bien recibido, la vida ha de haber sido más penosa aún que la muerte” (Marcuse, 1986, p. 158). Un argumento que avala la consideración de Marcuse sobre la actitud natural frente a la muerte encuentra resonancia en Norbert Elias (1989) cuando este último menciona lo siguiente:

Quizá se debería hablar más abierta y claramente sobre la muerte, aunque no sea más que dejando de presentarla como un misterio. La muerte no encierra misterio alguno, no abre ninguna puerta. Es el final de un ser humano. Lo que sobrevive de él es lo que ha conseguido dar de sí a los demás, lo que de él se guarda en la memoria de los otros (p. 83).

Precisamente por esto último, Marcuse parece hacer una reconsideración de la muerte en medio del desarrollo técnico y científico que debería ayudar a tramitar el sufrimiento que ella comporta. Si se logran alinear todas las disposiciones para que la muerte no sea un fenómeno cargado ideológicamente, es decir, la muerte por exaltación gloriosa (guerra) o por fatalidad ontológica (mito), entonces se podría mitigar, en cierta manera, el impacto de ella sobre la propia individualidad: “los individuos tendrían el poder de decidir sus propias muertes. Se dispondría de los medios para una muerte exenta de dolor, como en el caso de pacientes incurables” (Marcuse, 1986, p. 160). Sin embargo, las resistencias a este tipo de manifestaciones se mantienen como elemento de oposición a la emergencia de una actitud normal frente al fenómeno. “El problema social de la muerte resulta sobremanera difícil de resolver porque los vivos encuentran difícil identificarse con los moribundos” (Elias, 1989, p. 10). Por más que la muerte sea reconocida como el fin del ser humano, nadie parece estar dispuesto a tramitarla de manera tal que, al mismo tiempo, se reconozca su condición de ser mortal. Marcuse pensaba que “el descenso hacia la muerte es una huida inconsciente del dolor y la necesidad. Es una expresión de la eterna lucha contra el sufrimiento y la represión” (Marcuse, 2002, pp. 40-41).

En el mantenimiento de una actitud de temor y misterio frente a la muerte, la civilización dominante asume su poder sobre la totalidad social. No permite que se piense la muerte de otra manera y, en este sentido, la muerte pasa de ser un fenómeno ontológico a ser un asunto sociopolítico, que “convierte unos sórdidos hechos empíricos en una ideología” (Marcuse, 1986, p. 160). El espacio de la realización ideal de las condiciones que permitirían desbloquear esta versión prejuiciada y represiva de la muerte nuevamente aparece en Platón; no como aceptación de la

muerte en virtud de la existencia y permanencia de la *polis* sino como forma “natural” del fin de la existencia de los individuos en medio de condiciones políticas logradas:

El Estado ideal priva a la muerte de su función trascendental, al menos para los filósofos gobernantes; puesto que viven en la verdad, no tienen que ser liberados por la muerte. En lo que respecta a los demás ciudadanos, los que son no libres no tienen que ser “reconciliados” con la muerte. Puede presentarse y hacerse presentar como un acontecimiento natural. La ideología de la muerte no es todavía un instrumento de dominación indispensable (Marcuse, 1986, p. 161).

Pero, la utopía del Estado justo en Platón no fue la continuación de Grecia después de la muerte de Sócrates. Más tarde el cristianismo enfrentó el mismo problema y decidió apelar a la muerte de Cristo como redención de la humanidad. Su visión de la muerte se fundaba entonces en el sacrificio y en la condena o absolución de la culpa en un escenario más allá de la vida sobre la Tierra. Por ello, ya no es una actitud normal frente a la muerte la que tiene lugar, más bien es la actitud de angustia la que se posiciona como razón última del temor que produce la idea de la muerte.

No puede negarse [...] que los hombres temen a la muerte. La privación de la vida es ciertamente la pena suprema y debería suscitar en ellos un temor decisivo. El miedo a la muerte, surgido del fondo más oscuro del ser, lo devasta; el instinto de vida, cuando está amenazado, enloquece y se debate en las peores angustias (Camus, 2025, p. 28).

Aquí la angustia es el soporte existencial que mantiene el temor a la muerte y lo fortalece cada vez que esta aparece para manifestar el poderío de su realidad. Sin embargo, Marcuse expresa que la angustia no es un elemento ideológico en sí mismo y, más bien, debe ser mantenida en su carácter revolucionario como exigencia de elección frente a las crisis humanas:

La fuerza racional de la angustia ha sido tal vez uno de los factores de progreso más poderosos en la lucha con la naturaleza, en la protección y el enriquecimiento de la vida humana. En sentido contrario, la cura prematura de la angustia sin eliminar su fuente y su resorte últimos puede ser lo contrario: un factor de regresión y de represión (Marcuse, 1986, p. 162).

Este doble carácter de la angustia prueba que son las condiciones en las cuales se desarrolla las que pueden conducirla por vías represivas o direccionarla hacia una tendencia emancipatoria². La angustia apoyaría el proceso de desmitificación de la muerte, sería un elemento decisivo en la medida en que, frente a la muerte, ayudaría a “quitarle su horror y su incalculable poder, así como su santidad trascendental” (Marcuse, 1986, p. 163).

La interpretación ideológica de la muerte, que exagera su terror, enfatiza su horror como el fin de todas las cosas, intensifica la angustia por la realidad de la muerte y transforma la vida en un medio para derivar toda la gratificación que uno pueda de la existencia (Schoolman, 1980, p. 176).

Todo aquello declarado socialmente como tabú, en relación con la muerte, perdería su fuerza y quedaría en manos de los seres humanos tramitar el fenómeno de manera tal que las formas opresivas que se configuran a partir de ella desaparezcan, pues “la destrucción de la ideología de la muerte supondría una transvaloración explosiva de los conceptos sociales [...] supondría un nuevo ‘principio de realidad’ que liberaría el ‘principio del placer’ en vez de reprimirlo” (Marcuse, 1986, p. 164). El problema más grave de esta ideología es que “el hecho natural de la muerte se convierte en una institución social” (Marcuse, 1986, p. 165).

² Para algunas consideraciones sobre la relación entre la angustia y su carácter social y político, véase el ensayo de Franz Neumann “Angustia y política” (Neumann, 1968).

En el mundo contemporáneo este aspecto ha sido desarrollado por el Achille Mbembe a partir de su concepto de necropolítica. Según Mbembe (2011), la necropolítica se refiere a la forma en que la política y el poder ejercen control sobre la vida y la muerte de las personas, especialmente en contextos de opresión. Sostiene, además, que la necropolítica es una forma de soberanía que decide quién puede vivir y quién debe morir, y que se ejerce a través de diversas formas de violencia. En contextos de aguda opresión, la necropolítica puede consistir en “regular la distribución de la muerte y en hacer posibles las funciones mortíferas del Estado” (Mbembe, 2011, p. 23).

Marcuse no pensaba que fuese posible asumir que la muerte pudiese estar por fuera del conjunto de preocupación humanas más relevantes. Todo lo contrario, precisamente porque la muerte es uno de los fenómenos humanos más acuciantes, es que la forma en la cual debe ser asumido debería dejar de lado todo aquello que aporta a la exaltación del miedo y la reproducción de la desesperación: “en una civilización represiva la muerte misma llega a ser un instrumento de la represión. Ya sea que la muerte sea temida como una amenaza constante, o glorificada como un sacrificio supremo, o aceptada como destino” (Marcuse, 2002, pp. 217-218). La muerte puede propiciar un estado de total resignación en el cual la promesa de bienestar después de ella, de plenitud en el más allá, reconforta y ayuda a aceptar las injusticias de la vida. Ernst Bloch también destaca el carácter ideológico de la muerte en este sentido: “la afirmación de la muerte como un destino absoluto y el único *adónde* es la afirmación de la contrarrevolución de hoy y puede ser usada para convertirse en el consuelo con promesas vacías de un mundo mejor” (Bloch, 2019, p. 286).

Siguiendo estas mismas pistas de Marcuse y Bloch, podemos notar que, en otro registro respecto de la muerte, el Molloy de Samuel Beckett (2025) expresa lo siguiente: “la

muerte es una condición que nunca he podido representarme de un modo satisfactorio y que por lo tanto no puede computarse legítimamente, en el balance de los males y de los bienes" (p. 73). La categorización de la muerte, su clasificación, o "computación", como algo que puede entenderse a partir de criterios de orden y medida, de precisión y exactitud, es algo que resulta difícil de hacer. La insatisfacción de Molloy está justificada como desazón, como contradicción y como situación confusa. Lo que este personaje arrastra consigo es un estado de decadencia física y espiritual que hace replantear, más bien, ciertas preguntas respecto del mundo de los vivos. Esto no quiere decir que se esté sugiriendo que el padecimiento en vida es superior y más complejo que la significación de la muerte, pero Molloy nos muestra con cierta razón que ambas situaciones, la vida y la muerte, no se encuentran tan distantes con relación a una condición de padecimiento, incluso podemos decir que de una tenemos certeza y de la otra apenas podemos especular en medio de lo que, precisamente, el padecimiento en vida nos ofrece como lente de aumento: "para darles una idea de lo confusas que eran mis ideas sobre la muerte, les diré que francamente no excluía la posibilidad de que fuera todavía peor que la vida, como condición" (Beckett, 2025, p. 73).

Para cerrar esta reflexión, quiero hacer referencia a un episodio de la vida de Marcuse que se puede explorar a la luz de lo que hasta aquí se ha dicho. Reinhard Lettau, amigo de Marcuse, escribió una pequeña nota después de la muerte del propio Marcuse en 1979. En ella recordaba a su amigo, y su relación con la muerte, de la siguiente manera:

Odiaba la muerte con una intensidad que me asombraba hasta que finalmente comprendí que solo un odio tan tremendo podía concebir la vulgaridad y la no necesidad de la muerte. En diciembre de 1972 lo había invitado a

cenar a él y a su esposa Inge, que me había enseñado tanto como él, pero la noche anterior me llamó para cancelar la invitación: Inge tenía dolor de estómago y no podía venir. Durante las vacaciones de Navidad, que pasé en Alemania, recibí una carta de entrega especial en la que Marcuse me escribía que Inge se estaba muriendo de cáncer y que no le quedaban más que ocho meses de vida. Concluía su carta con las palabras: “‘*L’amour est fort comme la mort*’... ¡Qué estafa repugnante y despreciable!” (Lettau, 1979, p. 20).

Quizás en este último reclamo de Marcuse, podemos entender que, si bien la muerte del otro, del ser querido, es una de las dimensiones emocionales más agudas de los seres humanos, no por ello la fuerza del amor puede equipararse con ello. Es necesario reconocer que la muerte no es querida, que, como dice Beauvoir (2017), ella es siempre “una violencia indebida” (p. 142), que nunca es bienvenida y que todavía permanece como uno de esos fenómenos que, en medio del padecimiento, no obstante, deberíamos considerar de manera tal que no se reproduzcan formas de violencia indebidas.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Ediciones Akal.
- Beauvoir, S. (2017). *Una muerte muy dulce*. Editorial Edhasa.
- Beckett, S. (2025). *Molloy*. Ediciones Godot.
- Bloch, E. (2019). *Herencia de esta época*. Editorial Tecnos.
- Bundschuh, S. (2004). The Theoretical Place of Utopia. Some Remarks on Marcuse's Dual Anthropology. Abromeit, J. & Cobb, W, M. (Eds.). *Herbert Marcuse. A critical reader*. Routledge, 152-162.
- Camus, A. (2025). *Reflexiones sobre la guillotina*. Taurus.
- Elias, N. (1989). *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, J. (2024). Marcuse. Muerte, memoria y dominio. Sánchez, L. & David, J. S. (Eds.). *Unidimensionalidad y teoría crítica. Estudios sobre Herbert Marcuse*. Ennegativo Ediciones, 263-278.
- Fong, B. (2016). *Death and Mastery. Psychoanalytic Drive Theory and the Subject of Late Capitalism*. Columbia University Press.
- Fromm, E. (2006). *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (2022). *Fenomenología del Espíritu*. Siglo del Hombre Editores.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2017). *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*. Editorial Trotta.
- Jankélévitch, V. (2009). *La muerte*. Pre-Textos.
- Lettau, R. (1979). Herbert Marcuse and the Vulgarly of Death. *New German Critique*, 18, 19-20.
- Marcuse, H. (1986). La ideología de la muerte. *Ensayos sobre política y cultura*. Planeta-De Agostini, 149-170.
- Marcuse, H. (2002). *Eros y civilización*. Editorial Ariel.
- Marcuse, H. (2016). *Sobre Marx y Heidegger*. Biblioteca Nueva.

- Marcuse, H. (2024). *Escritos sobre estética y política*. Ennegativo Ediciones.
- Marcuse, H. (2025). Sobre el concepto de esencia. *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*. Editorial Trotta, 77-114.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Melusina.
- Neumann, F. (1968). *El Estado democrático y el Estado autoritario*. Editorial Paidós.
- Pamuk, O. (2015). *El libro negro*. Debolsillo.
- Schmitt, C. (2022). *Los Buribunkos. Ensayo histórico-filosófico*. Editorial Katankura.
- Schoolman, M. (1980). *The Imaginary Witness. The Critical Theory of Herbert Marcuse*. The Free Press.
- Unamuno, M. (1991). *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*. Alianza Editorial.

Ecologismo marcusiano: abogando por otra ciencia y otra tecnología, en defensa de la naturaleza y la humanidad

Eugenia Fraga
Universidad de Buenos Aires

Introducción al tema

Sobran razones por las cuales escribir sobre la crisis medioambiental. Las crisis son momentos de reconfiguración general de la sociedad, pues obligan a innovar para subsistir. Pero puede innovarse de diversos modos: extendiendo el sistema destructor existente, o imaginando otro, con formas alternativas de desarrollo, no industrial. Crisis multicausales como las del capitalismo requieren que las ideas alternativas también lo sean: que germinen en los tipos de saberes utilizados, en los sistemas de producción, en las relaciones sociales, en las relaciones con la naturaleza y en las mismas tecnologías (Harvey, 2010).

Además de la contradicción fundamental del modo de producción capitalista entre capital y trabajo, hay otra que es la relación entre ser humano y naturaleza. El sistema no sólo se basa en la dominación y la explotación de persona a persona, sino también de persona a entorno natural. Las consecuencias ecológicamente perversas de los cambios medioambientales producidos por el capitalismo son hoy visibles. Resulta cada vez más patente la limita-

ción del entorno natural como fuente sostenible de materias primas, como espacio para nuevos desarrollos, e incluso como vertedero de desperdicios (O'Connor, 2001).

La crisis actual es una crisis global, sistémica, civilizatoria, integral, pues involucra no a uno sino a múltiples aspectos de la vida humana. Se trata de una crisis financiera, pero también de una crisis alimentaria, medioambiental, energética, y por todo ello, también de una crisis del orden cultural y político. Frente a ella, se abre entonces una discusión sobre el capitalismo, entendido no sólo en términos económicos, sino como modo de organización general de la vida humana: como sistema social total. La crisis actual no puede ser explicada ya como mera cuestión de ciclos económicos, porque ella ha puesto de relieve los límites estructurales de la acumulación en la que el sistema y todo su mecanismo de dominación humana y explotación natural se apoyan (Gambina, 2013).

La civilización actual es una cuyo modelo de producción, circulación y consumo desintegra sociedades, deslegitima democracias y destruye el medioambiente, generando daños irreparables y contradicciones irresolubles en sus propios términos. Es una crisis multidimensional. Primero, es una crisis energética, basada en el uso irracional y predatorio de combustibles fósiles como el petróleo —recurso finito y no renovable, que por ello requiere su urgente reemplazo por fuentes de energía alternativas—. Segundo, es una crisis climática, producto de la irresponsable agresión a la naturaleza que coloca a la humanidad, periódicamente, frente a cataclismos fenomenales. Tercero, es una crisis alimentaria, especialmente en torno al agua, recurso al cual un cuarto de la población mundial ya no tiene acceso —y este porcentaje va en aumento—, gracias a la creciente privatización de lo que debería ser un bien colectivo. Y esto, en paralelo a la cada vez más fuerte reconversión de tierras aptas para la producción

alimenticia en campos destinados a la producción de agrocombustibles. El modelo consumista que pregona el capitalismo se encuentra así amenazado en múltiples frentes, por su propia materialidad. Por ello, la defensa radical de los bienes colectivos de la naturaleza sólo es verdaderamente coherente en términos lógicos y éticos con la crítica igualmente radical del capitalismo (Borón, 2012).

Urge cuestionar la supuesta inevitabilidad de un modelo de organización que no sólo no genera bienestar, estabilidad y sustentabilidad, sino que además acarrea altísimos costos humanos y naturales. Se trata de un patrón civilizatorio antropocéntrico, monocultural y patriarcal, basado en la pauta irrealista de un crecimiento sin fin, así como en una guerra sistemática contra toda forma de vida. Por ello la urgencia de idear nuevos tipos de vínculos entre personas, y entre ellas y la naturaleza (Lander, 2013).

El capitalismo en crisis presenta tres grandes problemas. Uno es su carácter desigual —desigualdad de recursos económicos y políticos—, otro es su carácter competitivo —competencia como base de la sociabilidad—, y otro más es su carácter destructivo —destrucción de la naturaleza y de formas de vida humana—. Por ello, las rutas hacia la superación del capitalismo debieran proponer, en primer lugar, formas más equitativas de distribución; en segundo lugar, la recuperación de formas de solidaridad humana; y, por último, formas más sustentables del uso de los bienes naturales (Sousa & Rodríguez, 2002).

En este capítulo quisiera rastrear los detalles y sutilezas de una veta ecologista en el pensamiento de Marcuse, el cual consta, en mi opinión, de cuatro dimensiones entrelazadas: un concepto de sociedad humanista —por

oposición a una sociedad maquínica—; un concepto de ciencia crítica —por oposición a una ciencia positivista—; un concepto de tecnología sustentable —por oposición a una tecnología destructora—, y un concepto de naturaleza que la ve como un modelo a seguir por la subjetividad humana —en vez de entender a la naturaleza como pura objetividad inerte a ser dominada y explotada—. Para rastrear estas cuatro dimensiones, me sumergiré en las obras marcusianas clave de su período tardío, desde 1964 hasta 1972.

Por supuesto, no es la primera vez que se tratan algunos de estos temas por parte de investigadores enmarcados en la teoría crítica. Por solo abocarme al campo argentino: acerca del problema de la técnica y la tecnología en Marcuse, Fischetti (2012, 2013b) ha profundizado en la dialéctica de su forma específica de racionalidad, así como en su filosofía de la tecnología, especialmente en diálogo con la propuesta de Feenberg (2005); y Cristobo (2015) ha comparado las miradas de Marcuse y Habermas (2006) sobre la técnica. Acerca del problema de la ciencia en Marcuse, Fischetti (2011, 2013a) ha desplegado su dialéctica entre instintos y razón, así como entre ciencia e ideología; y Cristobo (2020) ha puntualizado sobre el vínculo entre ciencia y unidimensionalidad. Sin embargo, no se ha trabajado del mismo modo el problema de la naturaleza en Marcuse, y es precisamente en la relación entre naturaleza, ciencia y técnica en la que queremos adentrarnos en este capítulo, especialmente en algunos textos menos conocidos del autor.

El hombre unidimensional

En su libro de 1964, *El hombre unidimensional*, Marcuse señala que, en las sociedades industriales avanzadas, el grado de control del sistema sobre la subjetividad huma-

na ha llegado a profundidades antes insospechadas: hasta la mismísima dimensión interior en la cual, de hecho, se aloja el poder de distanciamiento propio del pensamiento negativo. El supuesto progreso material facilitado por el desarrollo tecnológico no es gratuito, sino que trae aparejada esta contrapartida ideológica: menos espacio para la intimidad y, con ello, menor capacidad para la crítica¹. Es mediante este triunfo de la tecnología sobre la interioridad que logran acallarse los instintos de oposición al sistema². En las sociedades contemporáneas, todo progreso tecnológico se convierte inmediatamente en un nuevo instrumento de dominación —en vez de en una nueva herramienta de liberación³— (Marcuse, 1985, pp. 45-47).

¹ Desde una lectura superficial, podría encontrarse cierto parecido entre la crítica de la tecnología de Marcuse y la realizada por autores alemanes conservadores como Freyer (1973), Schelsky (1961) y Gehlen (1980). Pero en realidad, hay entre una y otras ciertas diferencias sustanciales. Mientras los conservadores sugieren retiradas privatistas que se alejen de manera pasiva de las tecnologías, Marcuse aboga por un distanciamiento que lleve a la protesta y la rebelión. La gran diferencia entre la crítica cultural de derechas y de izquierdas es que la segunda, a diferencia de la primera, tiene una mirada dialéctica sobre la tecnología, además de que su perspectiva es no sólo cultural sino eminente y explícitamente política: la tecnología es también una forma de gobierno y dominación, y no sólo de modificación de la personalidad (Magnet, 2015, pp. 162-163)

² La crítica marcusiana a la racionalidad tecnológica puede interpretarse como una adaptación izquierdista de la crítica de Heidegger a la técnica (Magnet, 2015, p. 159). A su vez, la crítica de Marcuse a la sociedad de masas puede leerse como un intento de readaptar la crítica heideggeriana de la cotidianidad para los usos políticos de la izquierda (Wolin, 2005, p. xxvii). Pues, aunque ambos autores remiten a la *techné* aristotélica (Aristóteles, 1998), mientras Heidegger (1984, 1994, 2012) realizaba una demonización a-política de la técnica —a la que contrasta con un llamado a mantener la serenidad frente a las cosas y con un pensar meditativo que reivindique la patria—, Marcuse realiza una crítica política de la tecnología que ve tanto sus perjuicios como sus posibilidades (Feenberg, 2005; Fischetti, 2015, pp. 68; 73).

³ Marcuse es —al igual que otros de sus colegas de la Escuela de Frank-

Frente a esto, Marcuse apunta la necesidad de construir una ciencia diferente⁴. No se trata solamente de que la ciencia aplique de modos distintos los mismos conocimientos básicos, porque las aplicaciones están ya contenidas como posibilidades en la ciencia pura. La razón teórica contiene ya su conversión en razón práctica, en práctica social con consecuencias sociales, por lo que no alcanza con aplicar diversamente las mismas teorías, sino que es necesario crear teorías diversas a las existentes. Este sería uno de los tres puntos para empezar a dar forma a una ciencia diferente (Marcuse, 1985, p. 173).

Otra forma de empezar a lograrlo sería que la ciencia se haga cargo ella también —en vez de simplemente dejárselos al arte o a la ética— de la búsqueda de valores como lo bueno y lo bello, además de lo verdadero —y siempre suponiendo que la ciencia moderna busca esto último, y no, por ejemplo, lo meramente útil—. La bondad y la beldad son habitualmente tenidos, desde una concepción científica muy limitada, por ideales acientíficos, en vez de por ideas capaces de constituir otros tantos fines legítimos, factibles e incluso necesarios de la ciencia. Esta concepción tan restringida, en el contexto de una sociedad altamente cientifizada y tecnificada, les quita a esos valores su potencialidad, al señalarlos como metafísica, o mera fantasía artística. Pero la verdad, como la bondad y la beldad, deberían dejar de ser pensados como asuntos

furt; Horkheimer y Adorno (1973, 2001)—, un crítico de la razón instrumental. Esta perspectiva crítica está inspirada en los análisis del padre de la sociología alemana, Weber (2002, 2012) acerca de los procesos de racionalización y burocratización de la acción en la modernidad.

⁴ Como ha mostrado Sergio de Zubiría (2024), estas ideas en torno a una nueva ciencia, una nueva tecnología y una perspectiva ecologista son una de las cinco alternativas al capitalismo que Marcuse presenta en la segunda parte de este libro, y especialmente en el capítulo 9 del mismo.

de preferencias, para pasar a ser concebidos como cuestiones objetivamente preferibles, con miras al moldeamiento de una sociedad mejor que la existente (Marcuse, 1985, p. 175).

Una tercera vía para empezar a crear una ciencia diferente sería esta: históricamente, la ciencia pasó de poner su foco en preguntas ontológicas a preguntas funcionales. Este pasaje llevó a que tanto la naturaleza como la humanidad fueran vistas como ilimitadamente útiles, explotables, manipulables y controlables, pues ya no se las considera en su esencia profunda sino en su carácter operativo y productivo: ya no son vistas más que como facticidad bruta, como material-en-función-de algo más, como meros medios para otros fines —en lugar de como fines en sí mismos⁵—. Frente a esto, urge una ciencia que resubjete tanto a la naturaleza como a la humanidad, para impedir su explotación, manipulación y control ilimitados (Marcuse, 1985, p. 178).

Hasta tanto no se cree y generalice tal ciencia alternativa, seguirá triunfando el pensamiento positivo, para el cual todo lo que vaya más allá de lo dado, de lo observable, de lo dominante, es tildado de especulativo, soñador o fantasioso (Marcuse, 1985, p. 199). En el marco del pensamiento positivo es que se desarrolla la ciencia hegemónica, abocada a desplegar análisis de una exactitud y precisión insuperables, y por ello tenidos por correctos. Pero la exactitud y la corrección implican adecuación punto por punto a lo ya existente —en términos tanto matemáti-

⁵ Nuevamente con base en los análisis de Weber (2012), para Marcuse este pasaje se dio por un proceso de desmagificación y desencantamiento del mundo, con su conversión en pura materialidad inerte, en vez de una entidad con un alma, un espíritu, una vida valiosa, etc. Esto último es lo que sería deseable que una nueva ciencia recupere como cosmovisión básica.

cos como morales—. La exactitud y la corrección entendidas de este modo, son muy distintas a la noción de verdad asociada a la bondad y la beldad, y al respeto por la subjetividad de personas y las cosas. Los desarrollos científicos dominantes van en contra del pensamiento crítico, porque mediante su búsqueda de la exactitud y la precisión mensurables se destruye toda posibilidad de controversia; de debate, de discusión, de disidencia, en torno a cuestiones de fondo (Marcuse, 1985, pp. 207-208).

Por esta vía, toda teoría que proyecta tendencias históricas aún no realizadas, es decir, no medibles con precisión matemática, puede ser desechada como irracional, porque contradice la racionalidad establecida (Marcuse, 1985, p. 216). Pero esa racionalidad es una entre otras posibles, y esa noción de verdad también es una entre otras posibles —de hecho, más deseables⁶—. Llegar a captar el significado profundo de las cosas del mundo no es una meta alcanzable por la simple medición de esas cosas, sino que requiere algo más: una teoría de la sociedad que penetre más allá de los hechos observables a simple vista, y munida con otras herramientas como la subjetividad, la historia, la imaginación, y con otros valores como lo bueno y lo bello (Marcuse, 1985, p. 218).

El análisis crítico del mundo —a diferencia del análisis científico corriente— requiere así separarse de aquello que busca comprender, sobre todo a nivel conceptual: los términos utilizados para su examen no pueden ser los

⁶ Marcuse habla de distintos tipos de racionalidad, no de uno solo, con lo cual es sólo uno de esos tipos el que ha sido apropiado por el orden establecido, mientras que otros aún pueden ser utilizados para la crítica del mismo. Así, podríamos hablar de la diferencia entre racionalidad positivista y racionalidad crítica (López, 1988, p. 91; Leiss, 1972, pp. 33-34). O también, de la diferencia entre la racionalidad tecnológica —cosificadora— y la racionalidad técnica —como criterio crítico para juzgar a la primera— (Bergmann, 1969, p. 99).

misimos que los términos utilizados por los propios agentes sociales en su vida cotidiana. Porque al usar lo que cree es su propio lenguaje, el individuo común habla también el lenguaje de sus dominadores, benefactores y anunciantes (Marcuse, 1985, pp. 220-221). Una nueva ciencia que pueda desarrollar una nueva tecnología, entonces, requiere también hablar un nuevo lenguaje.

Textos intermedios

En la conferencia “Sobre la ciencia y la fenomenología”, de 1964, Marcuse le da otra vuelta más a la cuestión recién trabajada, esta vez a partir de la noción de “proyecto”. La noción de proyecto, antes del advenimiento del pensamiento moderno, implicaba siempre la idea de una trascendencia futura respecto a la realidad dada en un determinado presente. Pero la ciencia moderna, adoptando el concepto de proyecto, lo distorsionó de tal modo que ya no se busca crear una racionalidad que trascienda el mundo de la vida cotidiana, de lo vivido como normal y natural, sino más bien extender la racionalidad ya presente⁷. Esta concepción moderna del proyecto no solo deja de lado la posibilidad de un cambio social y humano profundo, sino que además pasa a incluir el dominio cada vez más efectivo de la naturaleza —que incluye a la naturaleza humana— (Marcuse, 1970, pp. 76-78).

Ejemplos sobran: pareciera hoy cada vez más importante desarrollar nuevos modelos de una tecnología ya existente y hegemónica —nuevos modelos de celular, por

⁷ En este análisis de las dos versiones del concepto de proyecto, Marcuse se monta sobre las reflexiones del padre de la escuela de la fenomenología trascendental, Husserl (1991). Sin embargo, en textos anteriores como *El hombre unidimensional*, su referencia para el concepto de proyecto es una de las figuras centrales del existencialismo francés, Sartre (2000).

caso—, en vez de inventar tecnologías cualitativamente nuevas —energía no contaminante y sostenible, por nombrar un tópico que urge—. El problema no es para Marcuse la técnica en sí misma, como aclara explícitamente en un texto algo anterior, titulado “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”. No son los instrumentos técnicos el objeto de su crítica, sino la lógica instrumental que fundamenta la técnica, el *logos* de la técnica, o tecnología, que en occidente —y en particular en la modernidad occidental— adquirió unos sesgos específicos, entre muchos otros posibles, que podrían conducir a las sociedades en direcciones superadoras (Marcuse, 2001, pp. 67-83). Desde una mirada crítica es indispensable recuperar la antigua noción de proyecto como trascendencia del orden dado.

En su trabajo titulado “¿Un humanismo socialista?” de 1965, Marcuse se pregunta cuál debería ser nuestro ideal del ser humano: uno que tenga muy en cuenta las potenciales consecuencias negativas de su aplicación. No se puede ya subestimar cómo el desarrollo tecnológico implica tanto una dominación de la naturaleza como de la humanidad. Algunos de sus efectos perversos —como la contaminación—, eran muy difíciles de prever en los primeros tiempos de la modernidad; pero hace tiempo que son hechos innegables. Lo que hoy ya está a la vista de todos, es que la tecnología niega lo humano —y lo natural— en sus mismos logros (Marcuse, 1971, pp. 129; 134).

En otro trabajo de 1965, titulado “Notas para una nueva definición de la cultura”, Marcuse prosigue la misma línea de razonamiento. La ciencia ha sido, desde los albores de la humanidad y aunque bajo otros nombres, un instrumento en la lucha por la existencia, especialmente entre el ser humano y la naturaleza. Pero la vía de desarrollo desplegada por la humanidad llevó a una penosa

relación entre ciencia y sociedad, de tal modo que incluso las más altas ideas teóricas sucumbieron a una aplicación práctica desastrosa —a pesar de toda intención en contrario, en caso de que la hubiera— (Marcuse, 1986, pp. 77-79). Por ello es preciso hoy redefinir esa relación entre ciencia y sociedad, especialmente concientizando que no hay tal cosa como la neutralidad social de la ciencia —piénsese en el vínculo entre la física teórica y la energía atómica, de Hiroshima a Chernóbil, o entre la matemática y la computación, de Google a la Inteligencia Artificial—. La pretendida neutralidad de la ciencia la ha vuelto colaboracionista de la destrucción y la explotación tanto del ser humano como de la naturaleza. La ciencia requiere una reorientación profunda, política, que la disocie para siempre de toda forma de agresión (Marcuse, 1986, p. 82-86).

Los libros finales

En su libro de 1969 *Ensayo sobre la liberación*, Marcuse sostiene que el factor clave para la transformación profunda de la sociedad es moldear una nueva sensibilidad. Esta incluye un nuevo tipo de entorno y de ecología. Una sociedad verdaderamente diferente requiere del reemplazo de una ecología industrialista y de un entorno alienante por una nueva sensibilidad ecológica que cree un nuevo entorno sensible. Este concepto de entorno incluye al medioambiente y la naturaleza, pero también incluye, más que ellos, un nuevo entorno urbano, nuevos ambientes laborales, domésticos, etc. Esta nueva sensibilidad ecológica impediría la reproducción del orden anterior, destructor de todo y de cualquier entorno (Marcuse, 1969, p. 23).

Esta nueva sensibilidad incluye también cierta afinidad feminista⁸. En efecto, en un texto como “Marxismo y

⁸ Esto lo ha mostrado en detalle Amador (2024).

feminismo”, de 1975, Marcuse (1976) invita a romper y dialectizar la dicotomía entre los géneros, para llegar a una subjetividad revolucionaria no patriarcal, no represiva, más afectiva, bajo el modelo de una “sociedad andrógina”. Ahora bien: así como el autor sostiene que los hombres no van a poder liberarse hasta que no se liberen las mujeres, me gustaría pensar lo mismo en relación con la naturaleza; los seres humanos no podrán liberarse hasta que no liberen a la naturaleza. Así también, en la entrevista publicada como “Imágenes de feminidad”, Marcuse (2018) afirma que las imágenes construidas históricamente acerca de la feminidad, a pesar de estar ideológicamente sesgadas, tienen una función social crítica, pues están cargadas de potencial emancipatorio. Efectivamente, sería deseable que muchas de las llamadas “cualidades femeninas” pertenecieran tanto a mujeres como a varones, contra la predominancia de las cualidades típicamente “masculinas” en el capitalismo moderno —cultura fálica, agresiva, principio de rendimiento, etc.—, que de hecho se les piden cada vez más también a las mujeres. Esas cualidades emancipatorias serían la receptividad, la sensibilidad, y cierta pasividad, que si se generalizaran implicarían una “feminización de la cultura”. Una vez más, me gustaría vincular esto con la cuestión de la naturaleza. Nuestras imágenes ideológicas sobre la naturaleza también contienen potenciales emancipatorios, como el mero existir, el ser-para-sí-misma, el antiutilitarismo, y la libertad entendida en un sentido auténtico —no degradada a libertad de competencia mercantil—, que sería deseable —incluso urgente— generalizar⁹.

⁹ Así, además de un socialismo feminista, como lo llama Marcuse en diversas ocasiones, me gustaría hablar en su caso de un socialismo ecologista, que nos remite a la corriente conocida como ecosocialismo. El ecosocialismo sostiene que la raíz del problema ecológico no se encuentra en el límite que impone la naturaleza, sino en el que impone

Finalmente, en su libro de 1972 *Contrarrevolución y revolución*, Marcuse insta a que la transformación social profunda no se haga esperar, puesto que urgen ciertos problemas sociales, como el ecológico. En el largo plazo, existe la posibilidad de que el sistema colapse por sí mismo: podemos ver esta probabilidad en el agotamiento de los depósitos fósiles, del agua potable, etc.; pero la transformación no puede esperar a ese quizás. Es urgente la transición hacia cierto socialismo integral, que haga frente al actual estado de auténtica barbarie. Barbarie que, lejos de implicar primitivismo, incluye en cambio un abuso insostenible de los desarrollos científicos y técnicos de la civilización. Una sociedad integralmente socialista no sería una sociedad industrialista y capitalista, pero con más reciclaje y más plantas y animales, lo cual no es factible de manera extendida en el espacio y en el tiempo. Una sociedad integral sería sustancialmente diferente de esta sociedad existente. En vez de evaluar nuestras sociedades solamente por sus beneficios materiales inmediatos, hay que empezar a evaluarlas en función de otras dimensiones como las ya mencionadas (Marcuse, 1972, pp. 29-31). Para elevar la dimensión ecológica urge resaltar la relación intrínseca entre naturaleza y libertad: la naturaleza es libre por naturaleza¹⁰. La naturaleza no es solamente

una sociedad organizada en el modo de producción capitalista; por ello, la única forma de superación de la crisis ecológica es mediante la superación del capitalismo. Hacer uso humano de la naturaleza es inevitable y ha sido siempre así; el problema es el modo específico en que ella se utiliza en el modo de producción actual: la escala y velocidad con que ella es degradada, así como la forma no equitativa en que sus frutos son repartidos bajo la lógica de acumulación y consumismo, que lleva a destruir en pocas décadas ecosistemas creados a lo largo de miles o millones de años, y que sustentaron otras formas de vida humana durante milenios (Sacristán Luzón, 1987; Leff, 1994; Leiss, 1994; Soper, 1995; Bellamy Foster, 2000; Altvater, 2002; Löwy, 2011).

¹⁰ Esta vinculación entre naturaleza y libertad está a la base de la propuesta eco-anarquista de Bookchin (1971), amigo neoyorquino de los exiliados alemanes en Norteamérica —como lo era el propio Marcuse—.

—ni siquiera principalmente— una fuerza productiva¹¹, sino que es también —y, sobre todo— una entidad que existe por su propio bien¹². Es por medio de este otro modo de existencia, auténticamente libre, que la naturaleza puede también existir para la humanidad, como lo hizo en otras épocas —pienso en nuestros pueblos originarios— y como lo puede volver a hacer¹³. Las sociedades repres-

¹¹ Como bien lo retoma Marcuse, Marx (2006) mismo había establecido como tema central de sus escritos de juventud el potencial subversivo de la naturaleza, y la naturaleza como espacio de la liberación. Allí, en efecto, se puede hallar una de las ideas más integrales de socialismo, en las cuales incluso la naturaleza tiene su propio lugar en una teoría de la revolución.

¹² Esta idea de la naturaleza como un sujeto sin teleología, sin plan, halla sostén en la noción de Kant (2007) de la intencionalidad sin propósito, que refiere a la capacidad natural de auto-formarse en la propia libertad, noción que Marcuse considera tiene una verdadera significación revolucionaria, aunque poco explorada, y que por ello mismo es preciso profundizar en la actualidad.

¹³ Los debates actuales sobre el buen vivir son herederos de la noción precolombina de *sumak kawsay*, base de las formas de organización comunitarias de los pueblos originarios de Abya Yala, o lo que hoy conocemos como América Latina. *Ayllu* en quechua o *altepetl* en nahuatl, en las culturas andinas de Tawantinsuyu y Anahuac —o Incas y Aztecas—, significaban comunidad, e implicaban una vida en armonía y plenitud. Eran el modo en que los amerindios practicaban una filosofía de la vida que privilegiaba las interacciones con todos los organismos vivos de la naturaleza (Mignolo, 2005). La *runa* —gente, personas— se definía tanto en términos humanos —individuales y comunitarios— como en términos de la *pacha* —tierra, mundo—, como interdependiente de, y en sincronía con, la colectividad y su entorno natural. Esta visión elude la imposición sobre otras formas sociales y sobre la “naturaleza” (Mignolo, 2007). Incluía un concepto de sabiduría —*yachay*—, que dictaba el mejor usufructo y transformación de los recursos naturales, su buen uso. Por otra parte, la piedra basal del sistema comunal era la complementariedad o *amaway wasi*. Lo complementario implica la mutua necesidad de los elementos diferentes. Significa la producción y distribución de bienes materiales y simbólicos de modo que se contemple siempre el bienestar de toda la comunidad vi-viente. Elementos en relación de diferencia, sean naturales o humanos, no entran en oposición, sino que operan como partes de un todo; de

vas —como el capitalismo—, además de producir una humanidad objetivada, producen una naturaleza objetivada. No sólo esta sociedad es represiva con su entorno natural: la sociedad represiva misma se va convirtiendo cada vez más en el entorno natural de la humanidad (Marcuse, 1972, pp. 61-67)¹⁴. Una naturaleza deshumanizada conduce a una humanidad desnaturalizada.

Volviendo a *Contrarrevolución y revuelta*, se explica por qué es tan importante reconsiderar a la naturaleza en su doble condición de sujeto/objeto, y no solo de objeto, como bajo el capitalismo industrialista. Esto es, pasar a concebirla como un *cosmos* con sus propias potencialidades, necesidades y oportunidades, las cuales pueden de hecho elevarse a valores propiamente humanos, tomando a la naturaleza como modelo social¹⁵. La meta sería la de una existencia humana entendida como forcejeo alegre y pacífico con la resistencia inexorable de la sociedad y la naturaleza. No se trata del idilio de una existencia no con-

una unidad sin la cual no es posible la generación de ningún tipo de vida (Pacari, 2006).

¹⁴ Este trayecto replica el ya planteado por parte de Kant (2007), quien precisaba reconciliar la libertad y la necesidad en la medida misma en que logren reunirse la humanidad y la naturaleza. Desde una mirada estética, la libertad ya no es vista sólo como una cualidad que puede —o no— tener el ser humano, sino que pertenece, originariamente, a lo natural —su intencionalidad sin propósito—.

¹⁵ Como me ha sugerido Silvio Carneiro en comunicación personal durante el evento “*El hombre unidimensional* y las tareas de la crítica en la actualidad”, quizás hoy podemos —o debemos, incluso— considerar a la naturaleza como uno de los nuevos sujetos históricos —junto a otros como los grupos humanos oprimidos de todo tipo—. En mi opinión, esta sugerente idea implicaría, primero, pasar de pensar a la naturaleza como objeto a pensarla como sujeto —esto es, como sujeto que vive, que actúa, que vivencia, que experimenta, que siente, etc.—. Y, segundo, pasar a pensar a la naturaleza como sujeto histórico —es decir, que, en tanto sujeto, o en tanto constituida por todo tipo de subjetividades, tiene un rol central en las transformaciones sociales que hoy nos urgen—.

flictual o carente de tensiones: ninguna forma de convivencia humana —ni animal— podría alcanzar un estado duradero de no conflicto y no tensión, pero sí que ellas pueden ser menos angustiantes y menos violentas de lo que lo son actualmente (Marcuse, 1972, pp. 69-70)¹⁶.

Años antes, en su investigación de 1958 titulada *El marxismo soviético*, Marcuse ya había afirmado incluso que la racionalidad tecnológica contiene un elemento de juego. De llegar a desplegarse este vínculo entre una tecnología cualitativamente nueva y el impulso lúdico, la productividad técnica podría llegar a constituir lo opuesto a la especialización y el utilitarismo estratégico, y podría dar lugar a la aparición de ese individuo integral tan ansiado, y a ese socialismo integral y ecologista que las sociedades industriales avanzadas, en crisis medioambiental, tanto necesitan (Marcuse, 1984, pp. 264-265).

Conclusiones abiertas al futuro

A continuación, proveo un resumen conceptual de las nociones centrales que he venido trabajando: las de ciencia, tecnología, naturaleza y ecología.

I) La ciencia fue siempre un instrumento en la lucha humana por la existencia; pero ya no apunta ni a salvarguardar nuestra existencia ni la de la naturaleza. La ciencia nunca es neutral: pretender neutralidad esconde colaboracionismo con todo tipo de formas de agresión contra lo humano y lo natural. Los desarrollos científicos dominantes van en contra del pensamiento crítico, porque mediante su búsqueda de la exactitud y la precisión mensu-

¹⁶ En esto, Marcuse pareciera inspirarse en la valoración del aspecto lúdico del trabajo señalada por el socialista utópico Fourier (1989), así como en las reflexiones sobre el impulso lúdico vital formulado por el filósofo romántico Schiller (1991).

rables destruyen toda posibilidad de discusión en torno a cuestiones de fondo. Llegar a captar el significado profundo del mundo no es una meta alcanzable por su simple medición. Su racionalidad es una entre otras posibles, y su noción de verdad también es una entre otras posibles —de hecho, más deseables—. La ciencia corriente constituye un proyecto de dominio del mundo humano y natural, opuesto a un proyecto de trascendencia respecto de los males del presente.

Hay cuatro puntos clave para dar forma a una ciencia diferente. Uno: no alcanza con aplicar de modos nuevos las viejas teorías, sino que es necesario crear teorías diversas a las existentes. Dos: otra ciencia requiere otro lenguaje, distinto al de la vida cotidiana, orientado a triunfar individualmente en un mundo competitivo, sin importar qué se pierda en el camino. Tres: la ciencia no sólo debería estar orientada a lo útil, sino sobre todo a lo verdadero, lo bueno y lo bello. Cuatro: la ciencia debería resubjetivar tanto a la naturaleza como a la humanidad, para impedir su explotación, manipulación y control ilimitados.

II) Hoy, casi todo progreso tecnológico se convierte inmediatamente en un nuevo instrumento de dominación —en vez de en una nueva herramienta de liberación—. Esta tecnología, entendida como ampliación de la racionalidad utilitaria, lleva a desarrollar nuevos modelos de una tecnología ya existente y hegemónica, en vez de inventar tecnologías cualitativamente nuevas y sostenibles. Mediante el triunfo de la tecnología sobre la interioridad logran acallarse los instintos de oposición al sistema. El desarrollo constante de la tecnología existente lastima a la humanidad y a la naturaleza en sus mismos logros.

No son los instrumentos técnicos el problema, sino la lógica instrumental que fundamenta su técnica: el *logos* de

la técnica dominante, o tecnología. Pues incluso la racionalidad tecnológica contiene un elemento de juego —además de uno de dominación—, y ese impulso lúdico es el que podríamos rescatar en la creación de una técnica de nuevo tipo.

III) El capitalismo produce una humanidad y una naturaleza objetivadas: es represivo con su entorno natural y con la intimidad humana. Pero nuestras imágenes ideológicas sobre la naturaleza también contienen potenciales emancipatorios, como el mero existir, el ser-para-sí-misma, o el antiutilitarismo. La naturaleza es libre por naturaleza: más que un medio para otro fin —como la producción—, es una entidad que existe por su propio bien, un fin en sí misma. La naturaleza presenta una doble condición de sujeto-objeto —y no solo de objeto, como sugiere el capitalismo industrialista—. La naturaleza es un *cosmos* con sus propias potencialidades, necesidades y oportunidades, y todas estas cualidades de la naturaleza pueden elevarse a valores propiamente humanos, tomando a la naturaleza como modelo social.

IV) Puede ser que el sistema colapse por sí mismo por sus límites naturales; pero no podemos esperar a ese quizás. Urge el reemplazo de una ecología industrialista y de un entorno alienante por una nueva sensibilidad ecológica que cree un nuevo entorno sensible. Este concepto de entorno incluye al medioambiente y la naturaleza, pero también algo más: nuevos entornos urbanos, nuevos ambientes laborales, domésticos, etc. Desde una perspectiva ecológica, los seres humanos no podrán liberarse hasta que no liberen a la naturaleza.

Para concluir: sostengo que una perspectiva ecologista, tan necesaria en los tiempos que corren, puede inspirarse en el pensamiento marcusiano. Su núcleo sería una forma

nueva de ver a la naturaleza; esto nos llevaría a concebirla científicamente de otro modo, y también a tratarla técnicamente de otra manera; todo lo cual, finalmente, podría desembocar en una nueva forma de organización social, que, en vez de luchar contra la naturaleza, conviva con ella y, aún más, aprenda de ella todo lo que tiene para enseñarnos. Porque más humanos seremos, cuanto más naturales.

Referencias

- Altvater, E. (2002). *Las limitaciones de la globalización. Economía, ecología y políticas de la globalización*. Siglo XXI Editores.
- Amador, B. (2024). Feminismo y nueva sensibilidad. Aportes de Herbert Marcuse al feminismo marxista. *El hombre unidimensional* y las tareas de la crítica en la actualidad. Evento realizado por la Universidad de Antioquia, Colombia.
- Aristóteles. (1998). *Política*. Alianza Editorial.
- Bellamy Foster, J. (2000). *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Monthly Review.
- Bergmann, J. (1969). Racionalidad tecnológica y economía del capitalismo tardío. Habermas, J. (Ed.). *Respuestas a Marcuse*. Anagrama, 87-101.
- Bookchin, M. (1971). *Post-scarcity anarchism*. Ramparts.
- Borón, A. (2012). *América Latina en la geopolítica del imperia-lismo*. Luxemburg.
- Cristobo, M. (2015). Marcuse y Habermas en torno a la técnica. Elementos para un debate. *Ludus Vitalis*, 23, 301-326.
- Cristobo, M. (2020). Consideraciones en torno a la ciencia y la técnica en *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse. Garnica, N. & Rodríguez, A. (Eds.). *Las ciencias sociales a debate. Epistemología, crítica y sociedad*. Homo Sapiens, 61-78.
- de Zubiría, S. (2024). Alternativas al capitalismo en *El hombre unidimensional* de Marcuse. *El hombre unidimensional* y las tareas de la crítica en la actualidad. Evento realizado por la Universidad de Antioquia, Colombia.
- Feenberg, A. (2005). *Heidegger and Marcuse. The catastrophe and Redemption of History*. Routledge.
- Fischetti, N. (2011). La dialéctica de los instintos y la razón en el pensamiento de Herbert Marcuse. Eros, Tá-natos y la ciencia. *Cuadernos del Sur*, 38, 51-72.

- Fischetti, N. (2012). Un caleidoscopio-Gran ola. Dialéctica de la racionalidad tecnológica en la obra de Herbert Marcuse. *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, 13, 89-104.
- Fischetti, N. (2013a). Ciencia e ideología. Entrecruzamientos críticos en la obra de Herbert Marcuse. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 19(1), 123-138.
- Fischetti, N. (2013b). Filosofía de la tecnología y democracia por Andrew Feenberg como emergente de la teoría crítica de Herbert Marcuse para el siglo XXI. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad, CTS*, 9, 79-88.
- Fischetti, N. (2015). Filosofía de la técnica, humanismo y política. Heidegger y Marcuse, entre el destino y la posibilidad. *Mutatis Mutandis*, 6, 59-75.
- Fourier, F. M. C. (1989). *El nuevo mundo industrial y societario*. Fondo de Cultura Económica.
- Freyer, H. (1973). *Teoría del espíritu objetivo*. Editorial Sur.
- Gambina, J. C. (2013). *Crisis del capital 2007/2012. La crisis capitalista contemporánea y el debate sobre las alternativas*. Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas.
- Gehlen, A. (1980). *Man in the Age of Technology*. Columbia University.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Editorial Paidós.
- Harvey, D. (2010). *El enigma del capital y la crisis del capitalismo*. Ediciones Akal.
- Heidegger, M. (1984). *Serenidad*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Sur.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (2001). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta.

- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Editorial Crítica.
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio*. Editorial Tecnos.
- Lander, E. (2013). Con el tiempo contado. Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia. Lang, M., López, C. & Santillana, A. (Eds.). *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala, 27-62.
- Leff, E. (1994). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. Siglo XXI Editores.
- Leiss, W. (1972). Technological rationality: Marcuse and his critics. *Philosophy of Social Sciences*, 2, 31-42.
- Leiss, W. (1994). *The Domination of Nature*. McGill-Queen's University Press.
- López Sáenz, M. C. (1988). La crítica de la racionalidad tecnológica en Herbert Marcuse. *Enrahonar*, 14, 81-93.
- Löwy, M. (2011). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Herramienta Ediciones.
- Magnet Colomer, J. (2015). *Fenomenología de la existencia y marxismo crítico. La recepción de Heidegger en Marcuse y Kosík*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Marcuse, H. (1969). *An essay on liberation*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1970). Sobre la ciencia y la fenomenología. *La sociedad opresora*. Editorial Tiempo Nuevo, 73-87.
- Marcuse, H. (1971). ¿Un humanismo socialista? Fromm, E. (Ed.). *Humanismo socialista*. Editorial Paidós, 124-134.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1976). *Marxismo y feminismo*. El Sudamericano.
- Marcuse, H. (1984). *El marxismo soviético*. Alianza Editorial.

- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Editorial Planeta-De Agostini.
- Marcuse, H. (1986). Notas para una nueva definición de la cultura. *Ensayos sobre política y cultura*. Origen-Planeta, 53-89.
- Marcuse, H. (2001). Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna. *Guerra, tecnología y fascismo. Textos inéditos*. Editorial Universidad de Antioquía, 53-86.
- Marcuse, H. (2018). Imágenes de feminidad, entrevista de Silvia Bovenschen y Marianne Schuller a Herbert Marcuse. *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*. Editorial Gedisa, 89-115.
- Marx, K. (2006). *Manuscritos económico-filosóficos*. Colihue.
- Mignolo, W. (2005). *The idea of Latin America*. Blackwell.
- Mignolo, W. (2007). The decolonial option and the meaning of identity in politics. Follér, M. L. (Ed.). *Anales no. 9/10. School of Global Studies. Regional Studies. Institute of Iberoamerican Studies*. Göteborg University Press, 43-72.
- O'Connor, J. (2001). *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*. Siglo XXI Editores.
- Pacari, N. (2006). La incidencia de la participación política de los pueblos indígenas. Un camino irreversible. *Cursos de verano de la Universidad Complutense*. Madrid.
- Sacristán Luzón, M. (1987). *Pacifismo, ecología y políticas alternativas*. Icaria Editorial.
- Sartre, J. P. (2000). *El existencialismo es un humanismo*. Editorial Edhasa.
- Schelsky, H. (1961). *Der Mensch in der wissenschaftliche Zivilisation*. Oplade.
- Schiller, F. (1991). *Escritos sobre estética*. Editorial Tecnos.
- Soper, K. (1995). *What is nature? Culture, politics and the non-human*. Blackwell.

- Sousa Santos, B. & Rodríguez, C. (2002). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Civilização Brasileira.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza.
- Wolin, R. (2005). Introduction: What is Heideggerian Marxism? Marcuse, H. *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska, xi-xxx.

Feminismo y *nueva sensibilidad*

Aportaciones de Herbert Marcuse

al feminismo marxista

Berenice Amador Saavedra
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Apertura

Desde las primeras revisiones de Marcuse a la obra de Marx hasta sus textos sobre el potencial emancipatorio de las luchas feministas es posible encontrar una apuesta revolucionaria tanto filosófica como política para la concreción de un nuevo *ethos* estético-político basado en una *nueva sensibilidad*: Propuesta de liberación para el ser humano en una sociedad no represiva. En estas páginas nos proponemos rastrear las aportaciones de su crítica al feminismo para el arribo a este estadio estético-político. Este ensayo transita una revisión de lo propuesto por Marcuse sobre la liberación, la emancipación, la nueva sensibilidad, su crítica a la igualdad represiva y a las imágenes de feminidad, particularmente en *Ensayo sobre la liberación*, “Marxismo y feminismo”, “Imágenes de la feminidad”, *Eros y civilización* y, *El hombre unidimensional*. Defendemos que estas aportaciones pueden dialogar críticamente con las propuestas contemporáneas sobre la forma escisión del valor de Roswita Scholz, la interseccionalidad materialista de Angela Davis y bell hooks; y los feminismos decoloniales, lo que le confiere una total vigencia.

El marxismo y la teoría crítica de Marcuse

La recuperación de la crítica de Marcuse al feminismo como momento de la liberación para mujeres, hombres y sociedad en la actualidad busca resaltar sus aportaciones para comprender nuestro presente. En este orden de ideas, cabe considerar la revisión de algunos de los elementos-base de su crítica a la sociedad de mediados del siglo XX, que lo llevaron a replantear el propósito y los fundamentos de una teoría crítica de la sociedad (Marcuse, 1969). A propósito de los alcances y límites de tal replanteamiento y la hondura política de la propuesta crítica del autor, Fernando Huesca Ramón, en “Herbert Marcuse: feminismo, emancipación y teoría del valor”, señala la radicalidad y el sentido político de la obra de Herbert Marcuse, particularmente sobre sus aportaciones para la comprensión y la crítica del presente, en los siguientes términos:

Aquí se puede invocar la contribución principal de Marcuse a la historia del comunismo, al marxismo revolucionario, a la teoría crítica y a las luchas sociales en general: marxismo y feminismo como productos históricos se tocan en la teoría y la práctica; de lo que se trata es de reconstruir y fortalecer estos entronques (Huesca, 2021, p. 378).

Desde esta perspectiva, podemos afirmar, siguiendo a Huesca, que el programa metodológico-político de Marcuse es 1) la apuesta por la liberación y emancipación para una sociedad no represiva cimentada en crítica epistemológica de la teoría crítica en contraste con la teoría tradicional, y 2) la apuesta política de su marxismo en la revisión histórica del capitalismo. De ahí que el programa plantee la urgencia de la reconstrucción y el fortalecimiento de dichos entronques (entre el marxismo y el feminismo).

Desde este posicionamiento, cabe la pregunta por las condiciones de posibilidad de tal programa, no solo en su

tiempo, sino en la actualidad, más teniendo en cuenta importantes anotaciones respecto a los límites de una de sus críticas más radicales: su crítica a las sociedades industrialmente avanzadas que encontramos en *El hombre unidimensional*. Particularmente las anotaciones de Meg Luxton (2024) para quien es notorio observar que a la par de los agudos señalamientos de orden político del autor respecto a la ideología dominante del capitalismo como despolitización, su crítica tiene por defecto la no consideración de rasgos como la raza y el género, y la racialización de la división del trabajo; además de una falta de revisión, en esta obra, de las dinámicas de reproducción del sistema económico-social capitalista¹.

Ahora bien, con esto en mente, proponemos que parte de una respuesta sobre la viabilidad y radicalidad del *programa filosófico-político* de Marcuse se encuentre si regresamos a su asunción radical del programa filosófico-político de Marx. Sobre este punto, Arnold Farr (2024) en “El marxismo de Herbert Marcuse” señala:

¹ En “Repensar la reproducción social a través de la mujer multidimensional” la autora plantea como problema cierta reiteración en la recuperación de los supuestos que Marcuse expone en *El hombre unidimensional* con esta carencia sosteniendo que en la actualidad la crítica que el propio Marcuse demanda al modo de reproducción social del capitalismo contemporáneo urge analizar la forma como ésta es moldeada *integralmente* por la racialización y el género (cursivas nuestras). De esta suerte, la autora indica que es necesario problematizar y enriquecer la propuesta de Marcuse de transformación social con las revisiones de la economía política feminista y los avances sobre el análisis de la intersubjetividad del psicoanálisis feminista para que la crítica a la ideología dominante contemporánea dinamice una fuerza transformadora radical (Luxton, 2024, p. 414). Con esto en mente, de manera paralela a alguna de las indicaciones de Luxton aquí planteamos visitar algunos momentos de la propuesta de Marcuse donde es posible hallar vistas de rutas para integrar el análisis de la configuración de la reproducción social del capitalismo contemporáneo y su pertinencia.

Marcuse creía que la teoría marxista seguía siendo valiosa y contenía la crítica más adecuada del capitalismo. Si bien era bastante consciente de algunos problemas en la teoría de Marx, estos problemas podrían corregirse dentro del marco de la teoría misma (p. 78).

Como base de esta consideración Farr retoma las referencias del propio Marcuse al recordar que “Marcuse a menudo se refirió a la filosofía de Marx como teoría crítica, identificándola así con su propio proyecto²” (Farr. 2024, p. 79). El autor plantea que la recuperación – defensa del marxismo en la época en la que Marcuse escribió podría resultar falta de sentido debido a los casos donde los intentos revolucionarios fracasaron; no obstante, menciona que tal evaluación necesita ir más allá de una mera enumeración

² Como en el prefacio que Marcuse escribe al libro de Raya Dunayevskaya *Marxismo y libertad* (1976a). A la luz de lo que Marcuse encuentra en la estimación del humanismo hecha por el propio Marx, el autor plantea en este prefacio que Marx “acepta ‘el humanismo’ no como una filosofía más, sino como un hecho histórico o más bien una posibilidad histórica; las condiciones sociales para la realización del “individuo integral” pueden establecerse cambiando las condiciones sociales establecidas que impiden dicha realización. Él acepta el ‘valor’ de una sociedad humana (el socialismo) como una norma para el pensamiento y la acción” (Marcuse, 1976a, p. 309). Esto le sirve para establecer que “La teoría marxista no describe ni analiza la economía capitalista ‘en sí y para sí misma’, sino que la describe y la analiza desde otro punto de vista – en términos de las posibilidades históricas que han llegado a ser metas reales para la acción. Como teoría crítica, el marxismo tiene una doble dimensión: mide la sociedad de la época teniendo como referencia sus propias potencialidades y capacidades históricas objetivas.” (Marcuse, 1976a, p. 309). Con lo anterior, este programa para la teoría crítica y para el marxismo adquiere un *caris* humanista, pues, como el autor señala de los sendos análisis realizados por Dunayevskaya a los procesos económicos imbricados con la filosofía humanista, ésta se enmarca como principio y como fin de los propósitos del marxismo desvelando sus elementos anarquistas y libertarios (Marcuse, 1976a, p. 31). De lo anterior es posible colegir las raíces de la lucha por la libertad planteada por Marcuse en sus diversos avances ya desde su crítica al principio de actuación, a los límites de la utopía o en su análisis sobre las imágenes de feminidad y el potencial emancipatorio de la fantasía.

de lo que “está vivo o muerto” en las proposiciones de Marx, para lograr:

exponer el enfoque del marxismo y la teoría marxista desarrollado por Herbert Marcuse. La forma de teoría crítica de Marcuse salva el marxismo y la teoría marxista y muestra que sigue siendo la teoría correcta del capitalismo mientras que al mismo tiempo somete al marxismo y la teoría marxista a una crítica transformadora (Farr, 2024, p. 79).

Este último propósito hallado por el autor en la manera en la que Marcuse lee tanto la teoría marxista como su apuesta por revisarlo críticamente buscando la transformación hace a Farr (2024) acertar que “la interpretación de Marcuse de la función de la teoría crítica es lo que le permitió corregir y salvar la teoría marxista dentro del marco de esa teoría” (p. 79). Para atender ambos tópicos, Farr recurre a los diversos espacios donde Douglas Kellner ha indicado la función que Marcuse asigna a la teoría crítica y a la filosofía de Marx. Es en este sentido que Farr indica la “propuesta de las tres C” de Kellner, pues en sus palabras, dicha recuperación “ha proporcionado una herramienta muy útil para comprender y evaluar la tarea de la teoría crítica” (Farr, 2024, p. 79), entendemos, tanto en Marx como en Marcuse. Para presentar el objetivo de su recuperación el autor trae al análisis tanto el propósito que Marcuse le confiere a la teoría crítica como el modo en el que Kellner plantea dicho fin. En este contexto se presentan ambas instancias en unas líneas de la *Crisis del marxismo* del propio Kellner:

El fin último y el interés fundamental de la teoría crítica es una humanidad libre y feliz en una sociedad racional. Lo que está en juego es la liberación de los seres humanos y el desarrollo de sus potencialidades [Marcuse, 1968, p 145ss]. Este proyecto requiere un cambio social radical; en consecuencia, todos los conceptos de la teoría crítica están

orientados hacia la práctica social. Desde un punto de vista metodológico, la teoría crítica es a la vez *comprender* la sociedad dada, *criticar* sus contradicciones y fallas y *construir* alternativas” [Kellner 1984, p 122-123] (Citado por Farr, 2024, p. 80).

De lo anterior desprende que es justo en las proximidades y distinciones de ese comprender, criticar y construir en Marcuse y Marx que podemos “medir” el alcance de la radicalidad su programa filosófico-político. El autor es enfático en señalar que la asunción de la propuesta de Marx por parte de Marcuse permite evaluar en su conjunto dicho programa. En consecuencia, tanto para Kellner como para Farr, será posible realizar esta evaluación a través de cuatro tópicos fundamentales que permiten este análisis: la conciencia y la subjetividad revolucionarias, y la clase obrera y la revolución (Farr, 2024, p. 80).

En este análisis, algo fundamental, y de suma importancia en la revisión que hace Farr a los planteamientos de Marcuse respecto a la conciencia y subjetividad revolucionarias, son los alcances y límites de la recuperación que hace el autor de *Eros y civilización* de los aportes de Freud. Será desde ahí que el análisis de las condiciones de la sociedad industrialmente avanzada plantee para Marcuse la necesidad de una revisión crítica de la lectura de Marx respecto a las bases y los alcances de revolución. Desde el examen de Farr, la propuesta de crítica a la teoría de Marx realizada por Marcuse asume que el objetivo es la liberación de la clase obrera de la alienación capitalista. En este orden de ideas es que la teoría debía ofrecer elementos en la actualidad para explicar y revertir la resistencia de la clase obrera y liberarla. Tanto para Marcuse como Farr cobra relevancia la explicación de Marx respecto a que:

Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que es la fuerza material dominante de la sociedad es al mismo tiempo su

fuerza intelectual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios de producción material tiene al mismo tiempo el dominio sobre los medios de producción intelectual, de modo que, en general, las ideas de los que carecen de los medios de producción intelectual están sujetas a ella [Marx & Engels, 1976, p. 59] (Citados por Farr, 2024, p. 80).

Como es de uso corriente, justo en estas líneas se hallan las teorías de la ideología y de la falsa conciencia. Pero, quisiéramos recuperar con mayor énfasis la sugerencia de Farr respecto a que el dominio de una clase pasa por moldear las conciencias tanto de la clase dominada como de ella misma. Si bien, podemos asumir que en Marx no encontramos un desarrollo explícito y exhaustivo de esta deriva de análisis (Farr nos recuerda que él asumió que la explotación y alienación sería intolerables y eso detonaría la lucha), para los teóricos críticos³, en particular para Marcuse, esta sugerencia permitía analizar críticamente los mecanismos sociales, culturales, políticos, emocionales y psicológicos del dominio ya en el siglo XX, lo que implicaba hacer una revisión histórica de la propia teoría de Marx (Godínez, 2023⁴). Desde aquí, Farr plantea que para

³ Nos adherimos a lo planteado por Dinora Hernández López (2023) respecto a la recuperación de la crítica realizada por Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, Pollock y Fromm con este término para referir sus “formulaciones clave”, planteando una franca distinción con esfuerzos posteriores, ya que “partir del “cambio de paradigma”, los miembros de la Escuela de Frankfurt renunciaron a la crítica negativa y sus bases teóricas, entrando en un claro proceso de identificación de su pensamiento con la sociedad establecida” (p. 15).

⁴ En “La Teoría crítica de Herbert Marcuse y el uso marxista de la obra de Freud: incompatibilidad y convergencia”, Godínez (2023) plantea la pertinencia de la operación realizada por Marcuse al “transformar” los conceptos freudianos en instrumentos políticos en la lucha por la liberación. Desde esta recuperación, nos refiere algunos de los momentos clave de esta transformación en términos de esta revisión histórica de la teoría de Marx. Esto requiere, para Godínez, que tal recuperación se plantee en términos de un análisis de la subjetividad contemporánea

Marcuse el análisis del proceso de internalización e identificación de los valores burgueses abría el camino para una interpretación freudiana de la propuesta marxista⁵, al tiempo que propiciaba una lectura dialéctica e histórica de la propuesta freudiana.

Para Farr, la aplicación en el análisis de la sociedad de esta interpretación freudiana y esta revisión histórica del marxismo la encontramos en *El hombre unidimensional*. Grosso modo, al analizar las condiciones de posibilidad del dominio, el autor refiere que el texto “presenta una investigación sobre los mecanismos sociales, políticos y psicológicos que hacen que la clase trabajadora acepte su condición de alienada y explotada” (Farr, 2024, p. 81). Para Marcuse, siguiendo a Farr, el sistema en las sociedades industrialmente avanzadas le da al trabajador lo justo para

bajo el presupuesto de una dócil subordinación al sistema de dominación que abreva de la relación de las personas con el trabajo y con las condiciones culturales. En este orden de ideas, parte de la presentación de Godínez es la revisión de la incompatibilidad y convergencia de la función paterna y el patriarcado que proporcionará elementos de análisis del modo como Marcuse articula su análisis al principio de actuación en relación con el patriarcado, planteamiento que será recuperamos más adelante.

⁵ Es importante indicar que uno de los elementos fundamentales del potencial político de esta recuperación es la relación que Marcuse establece entre la producción de la subjetividad desde el trabajo alienado en Marx y los principios de la economía libidinal y la represión en Freud. Como señala Godínez (2023) la relación establecida en el principio de actuación de ambos tópicos permitirá a Marcuse identificar los mecanismos por los cuales desde la configuración de la estructura psíquica dichos elementos confluyen en la manera en la que el sujeto aprende a someterse y a actuar a favor de un grupo privilegiado: “la represión desde fuera ha sido sostenida por la represión desde dentro; el individuo sin libertad introyecta a sus dominadores y sus mandamientos dentro de su propio aparato mental” (Marcuse, 2010, p. 31). De esta manera Marcuse (2010) realiza una reinterpretación política del mecanismo psíquico de represión que Freud investigó (p. 158). Será, pues, desde esta consideración que Marcuse plantee la hondura de la unidimensionalidad del sujeto contemporáneo y problematice estos procesos de identificación.

mantenerlo satisfecho. La vida en su conjunto tiende hacia lo trivial bajo la fachada de libertad-igualdad-unidad. Desde este análisis se establece que el trabajador no es libre: la apariencia objetiva de la abundancia de bienes y la producción de un ejercicio aparente del ocio -trivial-cuando no está trabajando crean la ilusión de libertad e igualdad. Tal ilusión hace que los miembros de la clase trabajadora se identifiquen con los ricos y poderosos, resultando un borrado del espacio para la conciencia crítica⁶ (Farr, 2024, p. 82). Ahora bien, regresando sobre la identificación con los ricos y poderosos, Farr plantea que “los múltiples procesos de introyección parecen osificarse en reacciones casi mecánicas.” (p. 82) De ahí que el resultado no sea el ajuste, sino la mimesis: “una identificación inmediata del individuo con su sociedad y, a través de ella, con la sociedad en su conjunto” (Marcuse citado por Farr, 2024, p. 82).

Volviendo a las proximidades y distinciones entre Marx y Marcuse es posible afirmar que, aunque Marx sentó las bases para la comprensión sobre que en las diferentes épocas las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes, Marcuse y los teóricos críticos son quienes analizan y desarrollan cuán profundamente estas ideas entrarían en la psique de la clase trabajadora. Aspecto que abre el análisis de la concreción de la subjetividad revolucionaria.

⁶ Como momento importante en la revisión crítica de los planteamientos freudianos respecto a la represión y la civilización, Marcuse plantea que sobre la idea de una represión necesaria para sostener la civilización se imbrica, en las sociedades industrialmente avanzadas, una represión excedente (Marcuse, 2010), donde uno de sus referentes será el vaciamiento de sus capacidades y potencialidades en la exacerbación de la alienación mediante el trabajo.

La nueva sensibilidad y las imágenes de feminidad⁷

La asunción radical del programa filosófico-político de Marx por parte de Marcuse es fundamental para abordar su contribución a la comprensión, crítica y construcción de alternativas, particularmente en referencia al análisis y crítica de los movimientos y luchas sociales de la mitad del siglo XX. En *Un ensayo sobre la liberación*, “Marxismo y Feminismo” e “Imágenes de la feminidad”, podemos encontrar la comprensión, la crítica y la construcción de alternativas al presente, especialmente en su revisión a la constitución de la subjetividad revolucionaria (que articula igualmente la conciencia revolucionaria, la clase obrera y la revolución).

Un momento importante en la apuesta política de la revisión marxista de la teoría de Freud y en la revisión histórica de lo propuesto por Marx, es la problematización y el engrosamiento de las condiciones de posibilidad de la revolución vía un -nuevo- sujeto revolucionario⁸. Marcuse,

⁷ Un avance sobre este análisis respecto de lo que aquí recuperamos de la crítica de Marcuse a la igualdad represiva puede encontrarse en Amador (2021), “Las imágenes de feminidad en la cultura. Una actualización de la crítica a la igualdad represiva desde Herbert Marcuse, donde se plantea, grosso modo, una actualización plausible de las bases del potencial político que Marcuse advierte en el movimiento feminista que le fue contemporáneo a la luz de las críticas en la sociedad mexicana a los movimientos de mujeres que luchan por una vida libre de violencia y por el ejercicio pleno de sus derechos civiles, políticos y reproductivos de la última década, particularmente. De igual manera, un apunte más respecto la relación entre esta revisión de Marcuse al feminismo y al potencial emancipatorio de Eros se ha propuesto en Amador (2022), “Eros y las imágenes de feminidad en la cultura: Entre la crítica a la igualdad represiva y la dimensión política de lucha de Eros en Herbert Marcuse”.

⁸ En sus avances Farr plantea que en el caso particular de Marcuse el análisis de la sociedad recupera lo señalado por Marx en su economía política, elemento medular para sus consideraciones sobre la posibilidad de la configuración de una subjetividad revolucionaria que fuera

siguiendo a Marx, planteará que el arribo a una sociedad libre pasará por la liberación, entre otras cosas, del trabajo asalariado. Para Godínez (2023) la expresión de este presupuesto la encontramos en *Un ensayo sobre la liberación*. A propósito del fin último de reconfigurar la base biológica⁹ del socialismo, Marcuse (1969) señala que:

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, una transformación en la que los empleos del progreso capitalista estupidizante, enervantes, pseudoautomáticos, serían abolidos. Pero la construcción de semejante sociedad presupone un tipo de hombre con una sensibilidad y una conciencia diferentes: hombres que hablarían un lenguaje diferente, tendrían actitudes diferentes, seguirían diferentes impulsos; hombres que hayan construido una barrera instintiva contra la crueldad, la brutalidad, la fealdad (p. 28).

Lo anterior, articula su crítica a la sociedad basada en la represión excedente y plantea la apertura a la solidaridad. Godínez (2023) recapitula estos aspectos indicando que

De alguna manera, Marcuse plantea una utopía: una nueva sensibilidad y conciencia implican la liberación de una sexualidad no genitalizada que pueda incluir el amor a la humanidad y la conformación de lazos solidarios. Destruído el principio de actuación, la competencia puede ser sustituida por la ayuda mutua. De este modo, las instituciones calculadoras, obsesivas, coercitivas y destructivas pueden avanzar a formas libidinales duraderas y a trabajos lúdicos que puedan gratificar las necesidades humanas en el trabajo socialmente útil. Esta transformación

más allá de los límites de la falsa conciencia que mermaría la unidad de la clase proletaria (Farr, 2023, pp. 83-84).

⁹ Es decir, instintiva en las propias palabras de Marcuse (1969, p. 28).

conlleve la inclusión de la fantasía y el arte en las actividades humanas, por lo que el trabajo tendría que ser transformado en juego (p. 159)¹⁰.

Esta utopía es plantada a lo largo de *Un ensayo sobre la liberación* también en términos de una revisión crítica a las diversas alternativas a la homogeneidad capitalista hacia finales de la década de los sesenta del siglo pasado. En este contexto, su revisión de los movimientos estudiantiles, las luchas en América Latina y al interior de Estados Unidos por derechos civiles, económicos y políticos, y las de latitudes como Asia y África por su independencia presentarán para Marcuse en sí mismos los límites de las sociedades capitalistas y la forma en la que estas articulan la contención que los sistemas totalitarios hacen de ellas; sin embargo, dialécticamente, el autor ve que:

más allá de estos límites, también se encuentra el espacio, tanto físico como mental, para construir el predominio de una libertad que no es la del presente: una liberación, asimismo, respecto de los libertinajes del aparato explotador; una liberación que deberá preceder a la construcción de una sociedad libre, que exige un rompimiento histórico con el pasado y el presente (Marcuse, 1969, p. 8).

Es en este contexto de análisis que Marcuse (1976) señala en la introducción de "Marxismo y feminismo"¹¹ que "el movimiento de liberación de la mujer (Women's Liberation Movement) es actualmente el movimiento político

¹⁰ Justo en esta recuperación es posible indicar la transformación política que realiza Marcuse de la base freudiana, no solo respecto a la represión excedente y el principio de actuación, sino también su crítica a la desublimación represiva y su apuesta por una dimensión estética de esa nueva sociedad. Desarrollos que en *Un ensayo sobre la liberación* el autor propone como anclajes de un análisis ulterior que presenta en este texto.

¹¹ Texto revisado de una conferencia pronunciada el 7 de marzo de 1974 por invitación del Center for Research on Women de la Stanford University, diez años después de la aparición de *Hombre unidimensional*, que hace parte del libro en español "Calas en nuestro tiempo" (1976).

quizás más importante y radical, aunque la conciencia de este hecho no haya calado todavía en el movimiento en su totalidad” (p. 8). Estimación sugerente si se tienen en consideración su lectura dialéctica respecto a los alcances y límites de las luchas sociales, que plantea una franca imbricación entre la liberación de las mujeres y la radicalidad de las posturas de dicho movimiento para una transformación política de la sociedad. Particularmente en esta intervención, Marcuse va a indicar que una de las bases de su crítica a la sociedad es el entramado entre capitalismo, dominación, patriarcado y trabajo alienado. Con estas consideraciones, el autor avanza para señalar los supuestos de su análisis al movimiento feminista:

Ahora, dos planteamientos preliminares sobre la situación del Movimiento de Liberación de la Mujer como lo veo. El Movimiento se origina y opera dentro de la civilización patriarcal; se sigue que debe discutirse sobre él en términos del estatus actual de las mujeres en la civilización dominada por los hombres. En segundo lugar, el Movimiento opera dentro de una sociedad de clases -aquí está el primer problema; las mujeres no son una clase en el sentido marxista. La relación hombre-mujer traspasa las líneas de clases, pero las necesidades inmediatas y las potencialidades de las mujeres están definitivamente condicionadas por la clase, en un alto grado (Marcuse, 1976, p 8-9)

Para Huesca Ramón (2021), en esta declaración metodológica-política resalta la integración de la teoría del valor de Marx y el psicoanálisis de Freud para comprender las dinámicas sociales. En palabras de Huesca (2021), Marcuse:

sostiene que el carácter patriarcal de la civilización occidental contemporánea está arraigado en el principio de rendimiento, que reprime a Eros y canaliza la energía agresiva hacia la destrucción. Recupera conceptos de Freud como el principio de realidad y eros, resaltando

cómo el principio de realidad capitalista impone una ética de trabajo y disciplina social basada en la productividad y la competencia (p. 390).

Lo anterior, abre espacio al análisis que el propio Marcuse realiza a los mecanismos que intervienen en la actualización de la subjetividad contemporánea y al modo como esta se *in-forma* bajo los principios y normas patriarcales. En este sentido Huesca Ramón llama la atención respecto a la base biológica o instintiva de la configuración de una subjetividad revolucionaria que integre la crítica a esta actualización de los valores patriarcales en las sociedades contemporáneas. El autor, siguiendo a Marcuse, apelará a la manera como desde Marx es posible establecer las bases de una transformación que derive en la emancipación erótica tanto para mujeres como para hombre por igual. Marcuse señala que parte importante de esta transformación requiere el análisis de la configuración social de las características de las mujeres o características femeninas¹². Aunado a lo anterior, en ese texto como en “Imágenes de la feminidad”, el autor sostiene que:

¹² Aquí se recuperan las referencias mujer y mujeres suscribiendo lo señalado por De Lauretis (1992) respecto a que por *mujer* se entienda “a la vez el punto de fuga de las ficciones que nuestra cultura se cuenta sobre sí misma y la condición de los discursos en los que están representadas esas ficciones” (lo-que-no-es-el-hombre, naturaleza y Madre, sede de la sexualidad y del deseo masculino, signo y objeto del intercambio social masculino); y por *mujeres* “seres históricos reales que, a pesar de no poder ser definidos al margen de esas formaciones discursivas, poseen, no obstante, una existencia material evidente” (p. 16). De igual modo, buscamos dar espacio a estudios posteriores como los de Hernández López (2020) para plantear no solo la actualización de la configuración de las mujeres sino también las tensiones que esta actualización contiene de los caracteres femeninos en los cuerpos de las mujeres y en los cuerpos feminizados, con lo que nos colocamos abiertamente en constelación con los abordajes críticos respecto a la forma escisión del valor (Scholz, 2023).

una palabra sobre si las características “femenina” o “de-mujer”, están socialmente condicionadas, o si son en algún sentido “naturales” o biológicas. Mi respuesta es: por encima de las obvias diferencias fisiológicas entre hombre y mujer (*male and female*), las características femeninas están socialmente condicionadas. Sin embargo, el largo proceso de miles de años de condicionamiento social implica que pueden convertirse en “segunda naturaleza¹³”, que no se transforma automáticamente con el nacimiento de nuevas instituciones. También instituciones socialistas pueden discriminar a la mujer (Marcuse, 1976, p. 9).

Consideramos que cada uno de estos señalamientos permiten colegir el potencial político del movimiento de liberación de las mujeres como su posicionamiento respecto al debate cifrado en aspectos netamente fisiológicos y su apunte respecto al dominio, opresión y discriminación de las mujeres en sistemas capitalistas y en los posibles futuros socialistas si no se tiene en consideración que a la base de esas violencias contras las mujeres está la configuración social de los caracteres femeninos o asignados a las mujeres devenidos “segunda naturaleza”. Hacia esta última consideración el autor dirigirá una revisión crítica, dialéctica, de los supuestos del movimiento feminista. Marcuse (1976) plantea que bajo los preceptos de la civilización patriarcal el movimiento por la independencia de las mujeres es necesario. Desde esta perspectiva, la lucha por la independencia demanda que las finalidades del movimiento abarquen cambios radicales para la transformación de la

¹³ La alusión que hace el autor a la producción de una nueva segunda naturaleza es posible rastrearla en otros trabajos donde Marcuse promueve a partir de la historización del principio de placer, de realidad y de actuación, la posibilidad de reestructurar en términos psíquicos y sociales la sublimación no represiva de nuestros instintos (Marcuse, 2010, pp. 89-112) junto con su apuesta por incorporar esta reestructuración de nuestros deseos y satisfacciones a la liberación de las sociedades desde una nueva biología (Marcuse, 1969, pp. 15-29).

totalidad social tanto material como intelectual. Sobre esto Marcuse (1976) agrega que

Por su propia dinámica el movimiento feminista va unido a la lucha política por una revolución de las relaciones sociales establecidas y de las formas de comunicación humana en uso, a una lucha por la libertad de hombres y mujeres. Pues detrás de la dicotomía hombre-mujer se oculta un interés común a ambos, hombre y mujer, el interés por sacar adelante una forma de existencia digna del hombre, cuya realización todavía está pendiente (p. 10).

En este orden de ideas, Huesca Ramón destaca de esta propuesta programática que lo importante es superar las dicotomías fijas de género-sexo y promover una epistemología y antropología filosófica más dinámicas y dialécticas. Desde las consideraciones de Marcuse respecto a la configuración de un nuevo orden social basado en una nueva sensibilidad, esta superación referirá

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, determinando así prioridades de objetivos y selecciones: no solo lo que se debe producir, sino también la "forma" del producto. 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 altas y bajas facultades, entre pensamiento poético y científico, sería invalidada (1976, pp. 30-31).

A partir de aquí, Huesca Ramón considera que Marcuse aboga por una actualización de la subjetividad revolucionaria que rechace los valores patriarcales y promueva la emancipación erótica y afectiva de todos los seres humanos. De lo avanzado hasta aquí podemos recuperar que la imbricación del potencial del movimiento feminista con la propuesta de Marcuse es la lucha revolucionaria que abarque tanto la explotación laboral (eliminación del trabajo alienado) como la liberación de los individuos (de mujeres y hombres) de los valores represivos (represión excedente y patriarcado) arraigados en la sociedad. Ahora bien, un elemento importante en esta consideración es la manera en la que Marcuse incorpora la base freudiana de la estructura psíquica. Godínez (2023) recuerda que para Marcuse la represión del orden civilizatorio capitalista se empata con la represión patriarcal en la concordancia entre principio de realidad y principio de actuación (p. 166).

Esto lo encuentra en el pasaje de *Eros y civilización* donde Marcuse (2010) asienta que “el principio de la realidad patriarcal cubre por completo la interpretación psicoanalítica” (p. 199). Godínez (2023) ofrece una recapitulación de esta interpretación recordando la manera en la que Freud describe la configuración la estructura psíquica desde donde se reprime el principio del placer en el tabú del incesto y su deriva en la sublimación que propicia la cultura. El autor revisa la función que para Freud tienen los roles masculino y femenino en la cultura. Sobre esto Godínez resume que “En *El malestar en la cultura* [2001], el psicoanalista vienés ve en el hombre una inclinación al trabajo y a cumplir con la función de proveedor para poder acceder a placeres sexuales, y en la mujer ve una inclinación la maternidad¹⁴” (p. 167). Además, recupera que para

¹⁴ Desde Marcuse, en una lectura dialéctica de estas inclinaciones instintivas, es posible ensayar que han in-formado los caracteres masculinos y femeninos ya como “segunda naturaleza”. De igual manera

Freud lo anterior se trasluce en que la diferencia anatómica entre hombres y mujeres genera experiencias subjetivas distintas en cada sexo. Freud asocia la sensualidad con el matriarcado, considerando la función paterna como símbolo de un progreso hacia la racionalidad y el desarrollo de la civilización: “un progreso de la cultura, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa” (Freud, 2001m, p. 110).

Este señalamiento, blanco de las diversas y severas críticas del feminismo¹⁵, será revisado con detenimiento por el propio Marcuse. En oposición a esto Marcuse “piensa que un matriarcado podría abrir las puertas a una sociedad menos represiva inspirada en una distribución no opresiva de la escasez” (Godínez, 2023, p. 167). Esta idea se desarrollará en su análisis respecto a los cambios que Marcuse advierte en la sociedad industrialmente avanzada donde la figura del padre, en los términos de Freud, ha sido eclipsada por la administración y donde el potencial erótico ha sido reducido a mercancía (Godínez, 2023, pp. 167-168). A

consideramos que parte de los avances respecto a la escisión del valor en la feminización de las labores de cuidado y en el establecimiento de los roles de la familia tradicional decimonónica ante la salida de las mujeres al mercado para trabajar contendría esta posible lectura en los elementos de orden material y simbólico señalados por Scholz (2013).

¹⁵ El autor recuerda la respuesta de Freud: “no nos dejaremos extraviar por las objeciones de las feministas, que quieren imponernos una total igualdad e idéntica apreciación de ambos sexos” (Freud citado por Godínez, 2023, p. 167). De aquí nos gustaría llamar la atención respecto a la lectura crítica de Freud de la igualdad e idéntica apreciación de ambos sexos al interior de la configuración de la estructura psíquica que deberá ser analizada y problematizada en el momento en que articula el principio de actuación en las sociedades industrialmente avanzadas, donde tal igualdad e idéntica apreciación informara las demandas de igualdad en el orden económico y en el ejercicio de derechos civiles, políticos y reproductivos.

la par de estas consideraciones, el análisis que ofrece Marcuse (1976) a la forma de la sociedad patriarcal contemporánea y los condicionamientos que esta impone al desarrollo libre de las mujeres lo lleva a estimar que:

El movimiento feminista actúa a dos niveles, primeramente en el plano de una lucha por conseguir la igualdad completa en lo económico, en lo social y en lo cultural. La cuestión es si una tal igualdad económica, social y cultural es algo que se pueda lograr en el marco del capitalismo (p. 10).

La referencia sobre un doble nivel de lucha vincula el “reino de la libertad” con el “mundo del trabajo” y desarrolla una moralidad feminista socialista que trascienda las antítesis de género¹⁶. Lo anterior significa, defender una lucha revolucionaria que busque abolir la explotación y el trabajo alienado, al mismo tiempo que promueva la liberación de los individuos de los valores patriarcales.

Esto implica una transformación profunda de la subjetividad y la sociedad hacia una mayor libertad erótica, afectiva y creativa para todos los seres humanos, desde la transformación de la estructura psíquica de los individuos que retoma el paso decisivo de Marcuse al historizar el modo como el principio de realidad y el principio de actuación se imbrican en la estructuración de la conciencia (constitución ligada al modo de internaliza y socializar — activamente — la expresión sociocultural e histórica de la economía política en cada época). Recuperando, en esta transformación para arribar a una sociedad de estas características, una clave fundamental es la comprensión, crítica

¹⁶ Un avance sobre sus consideraciones respecto a la superación de la antítesis de géneros la encontraremos consignada como utopía andrógina tanto en “Marxismo y feminismo” como en “Imágenes de la feminidad”.

y construcción de alternativas en el entronque de la sociedad patriarcal y de clase.

En “Imágenes de la feminidad”, conversación realizada en julio de 1977 en Pontresina con Silvia Bovenschen y Marianne Schuller, Marcuse (2018) plantea críticamente el rol del feminismo en la transformación de la subjetividad contemporánea. Para Maiso (2018), el pronto interés de Marcuse en los debates del movimiento feminista en los primeros años de la década de los 60 del siglo pasado se enlazó con su análisis de las diversas luchas sociales de esa época incorporándolos a su crítica al capitalismo. En este contexto de análisis, Maiso (2018) perfila que:

Lo que para él estaba en juego en el movimiento feminista no eran tanto las posiciones de victimización o privilegio de género, sino la transformación de las condiciones de vida y de las relaciones interhumanas. Marcuse no cuestiona el constructivismo de género ni minimiza el patriarcado, sino que busca cómo trascender las formas cosificadas de constitución social de la subjetividad. Ahí las cualidades tipificadas como “femeninas” tienen un rol importante (p. 10).

Las bases de este posicionamiento recogen lo ya señalado respecto al carácter de producto social de la historia de la civilización patriarcal que estas cualidades femeninas tienen. Es en este contexto que Marcuse lleva a análisis, por un lado, el modo como la forma social actual del patriarcado en el capitalismo ha degradado “lo femenino”, haciéndolo receptáculo de cierta pasividad, sensibilidad, receptividad; por otro lado, si desde estas calificaciones sería posible articular una nueva forma de sensibilidad que articule “una nueva relación con la naturaleza y con otras personas, otro tipo de sexualidad, nuevas formas de entender el trabajo y una crítica práctica de la agresividad, la violencia, la explotación y el principio de rendimiento (Maiso, 2018, p. 10).

Es decir, si desde dicha minusvaloración es posible replantear su posición respecto a los valores masculinos dominantes y desde ahí plantear la reconfiguración de la subjetividad, a partir de lo que Marcuse ha consignado como “huellas” de un principio de realidad “enfrentado” a los preceptos capitalistas de productividad, represión excesiva, dominación y explotación.

A partir de la recuperación de la propuesta de Marcuse respecto al potencial emancipatorio de las imágenes femeninas encumbradas en la literatura y la cultura occidental, Bovenschen y Schuller plantean una deriva problematizadora de la asunción del autor respecto a la base masculina —patriarcal— de la configuración en imágenes de las cualidades femeninas para sus interlocutoras

Según esto, las cosas pueden seguir tal como están. Es decir, si el propio varón puede desplegar en su imaginación las “cualidades positivas” y las imágenes de un futuro mejor —que además, como veíamos, frecuentemente, están ligadas unas a otras—, entonces, de acuerdo con esta afirmación, debería ser posible que se creasen, sin la intervención de las mujeres, condiciones de vida ajustadas a los contenidos de tales representaciones. Pero los esbozos del futuro tanto masculino como femenino siguen, como siempre, surgiendo en el campo imaginativo masculino. Ni con unos ni con otro tiene la mujer nada que ver (Marcuse, 2018, p. 77).

Ante este sumario de la problematización del feminismo a la propuesta de Marcuse de rechazar el principio de realidad capitalista desde el germen erótico que halla en las imágenes femeninas de la cultura patriarcal, el autor responde que “sin la politización de la mujer es impensable una transformación cualitativa” (Marcuse, 2018, p. 78). Tanto el sumario ofrecido por Bovenschen y Schuller como la respuesta dada por el autor podemos colegir dos ejes problematizadores respecto a la

comprensión corriente de las imágenes de lo femenino y las bases de las luchas sociales encaminadas a la liberación de las mujeres en contraste con la propuesta de Marcuse, a saber: 1) la liberación de la sociedad pasa por la liberación de los hombres, y esta por la liberación de las mujeres; y 2) la imagen de lo femenino guarda el germen de dicha liberación. De la primera podríamos extraer algo distintivo de los planteamientos de Marcuse en contraste con la propuesta ortodoxa del marxismo respecto a la lucha por la liberación en los avances socio políticos del sujeto revolucionario respecto a la liberación del dominio y opresión capitalistas: es fácil advertir los esfuerzos de Marcuse por vislumbrar las vías de construcción de una nueva subjetividad, un nuevo *ethos*, que, a la postre, se alejarían de la positividad del principio de realidad capitalista, ya que este proceso de liberación se alejaría, como veremos, de una simple funcionalización de las demandas del movimiento feminista enmarcado en una igualdad represiva.

En razón de la segunda, la recuperación de las cualidades femeninas — como la pasividad o receptividad, y el decreto de una sensibilidad distinta, cifrada en otras coordenadas— tal cual han sido producidas y reproducidas desde el discurso masculino, el autor señala que este movimiento de recuperación está en función de dos momentos del avance hacia la liberación.

Por un lado, el freno, el rechazo a la productividad destructora y el principio de actuación de nuestras sociedades, el Gran Rechazo (Marcuse, 2010); por otro, el rescate de esa otra sensibilidad cifrada en esas otras coordenadas, que permitirían advertir, en términos del autor, la posibilidad de construir una nueva sensibilidad, una nueva subjetividad desde la reinención de los deseos humanos

construyendo así una nueva segunda naturaleza¹⁷. En este sentido, es igualmente confrontado por sus interlocutoras, Bovenschen y Schuller, respecto a cómo a la luz de las reivindicaciones sostenidas por el movimiento feminista en los años sesenta del siglo pasado, y añadiríamos en la actualidad, es posible o plausible rescatar las cualidades cultural y tradicionalmente asociadas a la feminidad (pasividad, receptividad, sensibilidad, delicadeza) para dar soporte a esas luchas. Como respuesta a esta lectura de su propuesta, Marcuse asienta su posicionamiento hacia cierta interpretación de dichas cualidades, para señalar que:

“Pasividad” y “receptividad” pueden malentenderse fácilmente como sinónimos de “sumisión”. Para mí, significan lo contrario: protesta contra la productividad destructiva, contra la agresión, contra el principio de rendimiento. Y estas cualidades se impondrían no solo en la esfera del consumo y de lo privado, sino también en la esfera de la producción y del control sobre la producción; en sentido positivo: en dirección a una sociedad en la que la opresión vaya reduciéndose progresivamente. Podemos determinar esto en principio negativamente y dejarlo negativamente determinado (Marcuse, 2018, p. 70).

Este posicionamiento, retoma sucintamente las precisiones realizadas por el autor: la derivación en dos niveles de la lucha de la liberación de la mujer, en el ámbito material —producción— y la esfera simbólica y cultural,

¹⁷ Parte importante de los avances del autor sobre esta propuesta sobre la producción de una segunda naturaleza se encuentra en los avances realizados por el autor “¿Un fundamento biológico para el socialismo?” y *Un ensayo sobre la liberación* (Marcuse, 1969). En este apartado, Marcuse sostiene grosso modo que para atender los requerimientos de la liberación en las sociedades industrialmente avanzadas es necesario dinamizar la estructura psíquica de los individuos desde el principio de placer para así articular un nuevo modo de socialización y producir un nuevo *ethos*, estético-político.

adicionando una lectura dialéctica tanto de la recuperación de las cualidades femeninas como de su función para la transformación social.

Tras estas aclaraciones las interlocutoras insisten en señalar que es justo en tales imágenes de feminidad producidas desde el discurso masculino que históricamente se ha ejercido el condicionamiento cultural de las mujeres caracterizándolas desde la inferioridad, pues, desde una lectura dialéctica, en la literatura, por ejemplo, lo femenino cargado de las cualidades de lo sensible se ha encumbrado como promesa de felicidad; pero, y en contraste, en el día a día, las mujeres son blanco de discriminación a raíz de estimarlas desde los atributos de lo sensible (sean estos atributos reales o supuestos). De lo anterior Bovenschen y Schuller desprenden, a lo largo de sus intervenciones, que es necesario seguir señalando cierta falsedad en la imagen de lo femenino que el discurso masculino ha erigido históricamente¹⁸, y que de este hecho se desprende, igualmente, que lo femenino todavía no se ha construido y está por construirse:

La imagen de la mujer —no cabe dudas al respecto— ha sido definida, proyectada y establecida por varones. Este hecho es tan viejo como la historia misma. De él se deriva un modo específico de presencia de lo femenino en la historia. A saber, lo femenino existe solo en cuanto que

¹⁸ A petición de Marcuse (2018) las interlocutoras recuperan varios momentos de la cultura occidental que ejemplificarían la modelación meritada del contenido de las cualidades femeninas, uno de ellos es la comprensión de Schiller respecto a la bella disposición y la emotividad de las mujeres (p. 71), exposición que recuperan reiteradamente para analizar el modo como Marcuse propone la reconfiguración del principio de realidad a partir de la reconfiguración de la erótica; y el momento en que Hegel desarrolla su argumento respecto a lo femenino como enemigo de la civilización (p. 79) poniendo como ejemplo el caso de Antígona donde se plantea en principio un conflicto entre el derecho divino, el derecho humano y la promesa de vida al interior de la familia como institución social.

esbozo proyectivo — sea en la formulación de esperanza, sea en la formulación de amenaza —. Es siempre una parte integrante del repertorio de imágenes y de las adscripciones discursivas de un paisaje cultural marcado y alimentado por varones. Pero de esto no se sigue, precisamente, que la historia de lo femenino, que es una carencia de historia, esto es, una especie de historia negativa, pueda simplemente ser negada. Antes bien, ha de ser estudiada en este carácter negativo suyo (Marcuse, 2018, p. 74).

Partiendo de esta presentación de las imágenes de feminidad, Marcuse propone, en primer término, no olvidar que efectivamente dicha construcción de lo femenino en imágenes ha sido y sigue siendo pautada por varones; pero que, no obstante esto, no se puede, ni sería válido para la crítica, caer en la generalidad de negar la pertinencia de dichas imágenes en el análisis de la función social tanto de las imágenes como de las reivindicaciones de las mujeres frente a éstas en tanto se busque la superación del dominio capitalista y de la cultura patriarcal, solo por el hecho de ser generadas, las imágenes, desde el discurso masculino, argumento que sirve de base no solo para desestimar la validez de realidad de dichas imágenes sino también para desestimar la realidad de las cualidades femeninas. Sobre esto el autor explica que:

Lo decisivo no es quién ha proyectado y definido esas cualidades, sino, más bien, su función histórico-social. Y a este respecto estimo que esas imágenes estaban lo suficientemente colmadas de realidad como para convertirse en la sociedad patriarcal en punto de cristalización de un contra-potencial liberador, de un proyecto de libertad. La imagen proyectada por los varones se vuelve contra los imagineros (Marcuse, 2018, p. 76).

Así, tras la enumeración de diversas obras literarias donde se ejemplifican los caracteres culturalmente asociados a la feminidad, Marcuse recupera que es justo en la distinción cualitativa cultural entre varones y mujeres, ya

sea que se piense en términos de lo público y lo privado, de los tiempos de la productividad y los tiempos del goce, o el ejercicio de la violencia y el ejercicio de la libertad, distinción que se proyecta en esas imágenes femeninas, es donde podemos hallar el germen, las pautas para la construcción de una nueva sensibilidad para mujeres y hombres, basada en Eros, en un nuevo ejercicio de la economía libidinal, en una exaltación del principio femenino en el orden social que permita superar la represión, la explotación, el dominio y la infelicidad de la sociedad capitalista.

Este último recurso recuperado, la incongruencia de seguir sosteniendo que la modelación masculina de la sociedad contendría en la actualidad la llave de la felicidad, permite al autor indicar rutas de salida a ciertos planteamientos del feminismo que él estima solo funcionalizan la lucha para perpetuar el *statu quo*. Este análisis no solo se limitó a la lucha feminista sino, como se anotó anteriormente, a las luchas sociales por derechos civiles, laborales, políticos y por independencias nacionales.

Crítica a la igualdad represiva

La crítica de Marcuse a la sociedad industrialmente avanzada perfila el modo en que propone comprender las contradicciones de la sociedad capitalista y desde ahí construir alternativas de liberación. Como se ha señalado previamente, un elemento central en este análisis es la revisión de los mecanismos empleados para la reproducción del dominio capitalista en detrimento del desarrollo de una conciencia politizada de la base social que abriera rutas de liberación. Anclada en el análisis de la configuración de la subjetividad en el capitalismo, la propuesta de Marcuse plantea este análisis a la subjetividad contemporánea en la esfera material y en la esfera de la estructura psíquica de los individuos.

Con la lectura crítica de la configuración masculina de la sociedad burguesa capitalista, Godínez (2023) plantea que en esta revisión Marcuse ve necesario atender las particularidades del modo como la estructura psíquica ha sido impactada por los cambios en la sociedad industrialmente avanzada. Para el autor lo que realiza Marcuse es un replanteamiento del análisis freudiano de la modelación de los roles masculinos y femeninos. Godínez recupera que Marcuse es consciente que “el desarrollo y la política de la sociedad industrial han hecho caducar el modelo freudiano del individuo y sus relaciones con la sociedad” (Marcuse citado por Godínez, 2023, p. 168).

Godínez avanza sobre esta distancia entre la propuesta de Marcuse y lo estipulado por Freud y anota que la transformación impacta la base erótica de la sexualidad, entendida desde Freud como momento de liberación social pues en el desarrollo de la sociedad industrialmente avanzada la cualidad liberadora de la sexualidad — apariencia objetiva de liberación sexual — es solo su inclusión en el mercado. Esta transformación también recoge la estimación que en el sistema capitalista se tiene del cuerpo “tratado como instrumento de trabajo, y la sexualidad brilla como mercancía” (Godínez, 2023, p. 168). Con Marcuse, el resultado de la sistematización de la vida gracias al progreso técnico es la reclusión de los componentes libidinales/eróticos en el campo de producción e intercambio. Lo anterior hace referencia a la crítica que Marcuse emprende hacia esta aparente liberación sexual estimándola como desublimación represiva¹⁹ (2021). Para Godínez esto se traduce en que:

¹⁹ Sin pretender obviar la hondura de los señalamientos de Marcuse respecto al cuerpo, a la sexualidad y al desfunde de su potencial liberador en el sistema capitalista, por exceder el propósito de este trabajo, nos limitamos a dejar señalado que la noción de desublimación represiva que Marcuse presenta en varios momentos en sus textos, y que en buena

la sexualidad ha perdido su espacio de conflicto, y se ha integrado a la sociedad de consumo y trabajo. Ahora la sexualidad está incluida en la racionalidad tecnológica, por lo tanto, el deseo sexual ha perdido su poder emancipador y ahora forma parte del sistema que ejerce control sobre el sujeto (p. 169).

Ahora bien, de la mano de estos señalamientos respecto a la base de la transformación del potencial erótico liberador y la reducción a mercancía del cuerpo y la sexualidad, Marcuse revisa críticamente la transformación de la sociedad a partir de la incursión de las mujeres en el campo laboral, para presentarlo como un momento tanto liberador como represivo. Diversas fuentes historiográficas²⁰ han asentado que la salida de las mujeres al espacio público fue a raíz de

medida le sirve para exponer los mecanismos por los cuales la cultura —aquí hallaríamos una extrapolación y complementación de la noción de industria cultural de Adorno y Horkheimer— limita el potencial emancipatorio de los hombres al recluirlo en el conformismo de la satisfacción de unas necesidades condicionadas o inducidas por los intereses de la élite dominante y con ello abren paso al totalitarismo.

De manera muy sucinta podemos señalar que, estos mecanismos producen la apariencia objetiva de la conciliación de la realidad y la cultura, es decir, de la esfera de la civilización y de la esfera cultural. Para una mayor ampliación, véase “Notas para una nueva definición de la Cultura” de, Marcuse, hace sendas denuncias sobre el modo como en nuestras sociedades se invierte la relación medios civilizatorios y fines culturales, al presentar los primeros como los últimos, en sus palabras “al civilizar la cultura”, y así promover metas operativas para el desarrollo cultural, y véase Roszak (1976). De manera muy sucinta, tras dichos análisis, se puede indicar que una posible ruta de análisis es la revisión crítica de la feminización del valor bajo las coordenadas de lo que Marcuse denuncia como desublimación represiva.

²⁰ Como referencia podemos citar el texto de Hobsbawm (1980), *Las revoluciones burguesas*. El autor nos presenta la deriva que han tenido la Revolución Francesa y la Revolución Industrial británica en la configuración de la forma social del capitalismo en nuestros días. Parte de esta interpretación recoge la aparición del trabajador pobre sus los correlatos culturales, donde se inserta la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo.

la búsqueda de empleo durante la segunda revolución industrial. El hecho de ingresar al mercado laboral es sin duda el marco de las reivindicaciones feministas por el ejercicio igualitario de derechos civiles y sociales. En este marco del desarrollo de las sociedades capitalistas donde el espacio público ha sido gestado desde y por las relaciones establecidas entre hombres y mujeres, las pautas derivadas de la actualización de cualidades o caracteres femeninos y masculinos son recuperadas en el análisis de las luchas sociales y civiles por conquistar la felicidad prometida en la modernidad.

Recuperando nuevamente lo expuesto en “Marxismo y feminismo”, es posible dar cuenta de que Marcuse no se aleja de esta revisión y nos plantea que el desarrollo y la liberación de las cualidades culturalmente asignadas a lo femenino a escala social se traduciría en ese salto cualitativo hacia la liberación del dominio capitalista. Recordando, en esta conferencia, Marcuse insiste una y otra vez que la lucha feminista nos ha mostrado la necesidad de no limitar el análisis a los elementos fisiológicos de las diferencias entre mujeres y hombres; también la urgencia de analizar dialécticamente las pautas promovidas por la caracterización de lo femenino desde el discurso patriarcal, y de atender con justeza las demandas para conseguir un ejercicio igualitario de derechos civiles y sociales.

Ahora bien, consideramos que desde ahí es posible atender su revisión crítica respecto a los límites y alcances de estas demandas, particularmente sobre lo que de manera corriente se busca por igualdad, cuya base la encuentra en la modelación del espacio público a partir de la salida de las mujeres de sus hogares a buscar trabajo. Sobre lo que ha significado esta salida, el autor nos señala:

La mujer fue considerada como subordinada al hombre, como ser más débil, como ayuda y apéndice del hombre,

como objeto sexual, como instrumento de la reproducción, únicamente como trabajadora alcanzó la mujer una forma de igualdad, una represiva igualdad con el hombre (Marcuse, 1976, p 18).

De lo anterior quisiéramos detenernos en dos puntos: 1) su estimación respecto a que el único ámbito donde se ha permitido pensar a la mujer en igualdad de condiciones con el hombre en la esfera del trabajo —trabajo enajenado—; 2) que la igualdad conseguida con la incursión de la mujer en la esfera del trabajo es una igualdad represiva. Tanto con los avances logrados por Marcuse en la transformación de la esfera simbólica y cultural con lo señalado respecto a la represión excesiva y desfunde político de la sexualidad como con la asunción radical de lo expuesto por Marx sobre el trabajo alienado y la configuración de la subjetividad en el capitalismo, Marcuse plantea que es sumamente necesario analizar críticamente los fines que persigue la movilización de liberación de la mujer.

La revisión de las bases, los alcances y los límites de las luchas sociales por la igualdad de derechos hoy día pasa por el análisis de las luchas feministas. Estas últimas se siguen cifrando en la conquista de esa igualdad, en términos de Marcuse, represiva. En este sentido, vale la pena preguntar en qué medida la igualdad deseada es represiva y hasta qué punto la liberación y el desarrollo de las cualidades femeninas posibilitaría la conquista de esa igualdad sin ese talante represivo.

La forma de igualdad de la mujer con el hombre ha impedido el desarrollo de los caracteres masculinos, si no en detrimento de las cualidades femeninas, sí con cierta continuidad en la minusvaloración de éstas últimas a lo que se suman los elementos socioculturales involucrados en esta lucha por el ejercicio igualitario de derechos. El productivismo, la agresión, el principio de rendimiento se siguen posicionando en todas las esferas del desarrollo social, el

empeño por hombres y mujeres de cierta rudeza o dureza en las conquistas cotidianas son ejemplo del talante represivo del desarrollo de dichos caracteres. Sobre esto el autor indica que es necesario analizar la manera en que los caracteres masculinos configuran el principio de actuación y la productividad, el modo como esta modelación impacta la estructura psíquica, y el propósito logrado con la movilización de la agresividad/virilidad en la reproducción del sistema capitalista a partir de la despolitización y la contención de las luchas por la liberación. Sobre la imbricación de los caracteres masculinos y el principio de actuación, Marcuse (1976) observa que:

Los valores propios del principio capitalista de la realidad son el principio de rendimiento, el dominio de la racionalidad funcional, que reprime las emociones, “doble moral”, la ética del trabajo, que significa para la gran mayoría de la población el estar condenada a un trabajo alienante - indigno; y la voluntad de poder, el alarde de la “fuerza” de la virilidad (p. 12).

Tal configuración de la subjetividad para hombres y mujeres derivará en una escala valorativa-normativa con mecanismos de mayor alcance para la represión excesiva.

En esta jerarquía de valores se manifiesta una estructura de instintos en que la energía primaria de la agresividad tiende a reducir y debilitar los instintos de vida, esto es, la energía erótica. Según Freud las tendencias destructivas irán cobrando más y más fuerza en la sociedad; la civilización tiene que intensificar necesariamente la represión, a fin de mantener la dominación, frente a las posibilidades, cada vez más realistas, de liberación, y la elevación de represión conduce por su parte a una activación suplementaria de la agresividad y a su encauzamiento en una agresión socialmente útil (Marcuse, 1976, pp. 12-13).

Estos mecanismos de funcionalización de los caracteres masculinos que en su exacerbación promueven las

tendencias enraizadas en el capitalismo y con ellas la reproducción de *statu quo*. La activación de la agresividad es un fenómeno que conocemos demasiado bien: se manifiesta en la militarización, en el uso desmedido de la fuerza por parte de los cuerpos de “orden y ley”, en la mezcla entre sexualidad y violencia, y en la reacción hostil frente a los movimientos que buscan proteger el medio ambiente —es decir, aquellos que responden a los impulsos de conservación y vida—. Descrita en estos términos la modelación masculina de la sociedad, Marcuse se dirige a identificar los espacios conquistados por los caracteres femeninos, con el propósito de hallar ranuras que permitan alternativas a la configuración social actual:

Las condiciones objetivas para una antítesis y revolución de los valores de este género van madurando y posibilitan —por lo menos en una fase de transición— la realización de cualidades que han sido atribuidas, en el curso de la larga historia de la sociedad patriarcal, antes a la mujer que al hombre. Como antítesis a las cualidades masculinas dominantes, habría que mencionar como femeninas, las siguientes: receptividad, sensibilidad, pacifismo, ternura, etc. Estas cualidades se manifiestan de hecho como opuestas a la dominación y a la explotación. En el plano psicológico primario se las incluye corrientemente en el sector de eros; todas ellas están en favor de la fuerza de los instintos de vida, contra el instinto de muerte y contra la destrucción (Marcuse, 1976, p 13-14)

No obstante, el autor llama la atención respecto a que en la vida cotidiana tales cualidades femeninas aún no hayan conquistado más espacios en la esfera pública: “Y aquí surge la pregunta de por qué estas cualidades pasan por femeninas, aparecen como específicamente femeninas. ¿Por qué no configuran también ellas la estructura instintiva dominante de los hombres?” (Marcuse, 1976, p 14). Como respuesta, Marcuse recupera el largo proceso histórico que desarrollo las cualidades masculinas para la

sobrevivencia individual, comunal y de la organización conseguida en cada época, lo que para el autor, por oposición, determinó y configuró el papel a desarrollar por la mujer: embarazos, educación de los hijos, manutención del hogar, lo que hoy día consignamos con la expresión actividades de cuidado, que derivara en la concreción de las condiciones propicias para que solo hacia finales del Siglo XIX con la salida de la mujer al ámbito laboral, como se describió líneas arriba, se estableciera una igualdad formal y material con el hombre como trabajadora.

Ahora bien, a partir de lo expuesto por Angela Davis en *Mujeres y capitalismo* sobre la función revolucionaria de la mujer como antítesis del principio de rendimiento, texto citado por Marcuse bajo la descripción de que fue escrito en la prisión de Palo Alto (p. 17), el autor plantea la viabilidad de la resignificación del cuerpo, de la sensualidad, de la cosificación, que permitiría la emancipación no solo de las mujeres sino también de los hombres, en los términos en que las luchas feministas han demandado el ejercicio libre de derechos civiles, laborales y políticos.

Desde su lectura dialéctica, será sumamente necesario para el movimiento de liberación de la mujer poner las miras más allá de la configuración material y cultural actual para superar el caris represivo de la civilización capitalista. En palabras de Marcuse (1976): "Para conseguir la igualdad de derechos, presupuesto esencial de la liberación, el movimiento feminista tiene que ser también agresivo. Pero igualdad de derechos no es todavía libertad" (p. 20). En continuidad con esta denuncia, que a las claras sintetiza sus avances sobre el carácter represivo de la sociedad capitalista, y en alusión a la liberación de las cualidades femeninas a escala social, el autor también comenta que:

Pienso que hay buenas razones para llamar a esta forma de sociedad socialista un "socialismo feminista": la mujer

habría conseguido, en una formación general de sus capacidades, la igualdad de derechos, una igualdad total de derechos en lo económico, político y cultural, y sobre esta base de igualdad se verían penetradas tanto las relaciones sociales como también las personales: el hombre y su postura ante la naturaleza, por la sensibilidad receptiva, concentrada en la época de dominación masculina, en su mayor parte, en la mujer: la antítesis “masculino-femenino” se convertiría entonces en una síntesis, la idea imaginaria del androginismo (Marcuse, 1976, p. 21).

Con lo hasta aquí recuperado, podemos sintetizar que, para Marcuse, proponer el desarrollo igualitario de los caracteres femeninos y masculinos en hombres y en mujeres, estaría encaminado a liberar de la carga de inferioridad a lo femenino y a justipreciar la receptividad, la sensibilidad, cierta pasividad en atención a una nueva forma de relacionarnos con nosotros mismos y con la naturaleza. Esto permitiría llevar a la esfera pública no solo la reducción paulatina de la cosificación, sino que alcanzaría a tocar la esfera de la producción, de la tecnología y de la producción de conocimiento. Es en este sentido, al sentenciar que la liberación de la sociedad pasa por la liberación de los hombres y ésta por la liberación de las mujeres, Marcuse propone una vía para la construcción de una nueva sensibilidad, una nueva segunda naturaleza que cifre en otras coordenadas nuestros deseos y sus satisfacciones, un nuevo *ethos* como nueva subjetividad que vaya más allá de la esfera del dominio patriarcal capitalista.

Sin embargo, Marcuse sentencia que esto reporta una advertencia. Al cierre de “Marxismo y feminismo”, el autor presenta una declaración que, por un lado sintetizan su llamamiento a la praxis, al tiempo que advierte sobre la ingenuidad de caer en la falsa-afirmativa asunción de una superación fácil de las contradicciones del orden social, recupera el carácter negativo de la dialéctica, reintroduciendo la apertura a lo que está por hacer-ser, desde la

centralidad de la liberación de lo femenino/ mujeres, cuerpos femeninos-feminizados, imágenes de la feminidad:

Soy de la opinión de que nosotros los hombres debemos pagar por los pecados de la civilización patriarcal y su tiranía: las mujeres tienen que liberarse para determinar ellas mismas su propia vida, no como esposas, no como madres, no como amas de casa, no como amantes, sino como seres humanos, individuales. Esta será, ciertamente, una lucha llena de amargos conflictos, dolor y tormentos. Un ejemplo de ello son las tensiones en las relaciones eróticas, tensiones que aparecerán, irremisiblemente, en el curso del proceso de liberación. Tensiones que no pueden ser eliminadas ni de una forma superficial, juguetona, ni por medio de la brutalidad, ni por el hecho de que uno emprenda relaciones de cambio. El socialismo feminista tendrá que fundar y desarrollar su propia moral, que deberá ser otra cosa, más que la mera negación de la moral burguesa. La liberación de la mujer será un proceso doloroso, pero será un paso necesario, decisivo, en el camino hacia una sociedad mejor para hombres y mujeres (Marcuse 1976, pp. 25-26).

Consideraciones finales

Por lo recuperado brevemente sobre el posicionamiento marxista de la teoría crítica realizada por Marcuse, la asunción radical de la revisión histórica del capitalismo y la apuesta por construir una nueva sensibilidad que derive en revolución, los apuntes críticos de Marcuse hacia el feminismo buscan desvelar la potencia política de la lucha por la liberación: de mujeres, de hombres, de todos.

Es en este sentido, con la última mención al sentenciar que la liberación de la sociedad pasa por la liberación de los hombres y ésta por la liberación de las mujeres Marcuse propone una vía para la construcción, reiteramos, de una nueva sensibilidad, basada en justipreciar no solo la función histórico-social de lo femenino sino también del papel

de las imágenes que lo han promovido. En este sentido, siguiendo las referencias del autor al potencial emancipador de la imagen ligado al potencial de la imaginación y la fantasía (Marcuse, 2010) es plausible recuperar no únicamente la revisión crítica de la lucha por la conquista de igualdades en los ámbitos económico, político y cultural, sino también promover este acercamiento crítico a la producción de las imágenes mismas.

Imbricando con lo anterior, la crítica marcuseana a la cultura patriarcal, a la igualdad represiva y al sesgo de cierto análisis unidimensional de las imágenes de lo femenino en nuestras sociedades, hemos buscado plantear la pertinencia de regresar a las bases de su Teoría crítica tanto para advertir el potencial de sus aportaciones, su actualidad, para analizar la forma en que problematizamos nuestro contexto y el de las luchas que emprendemos hacia nuestra liberación, cifrada en esta nueva-otra segunda naturaleza con libertad en la constitución y sublimación de la economía libidinal, en nuestros deseos y sus satisfactores, de nuevo, un nuevo ethos como nueva subjetividad que vaya, como ya se mencionó, más allá de la esfera del dominio patriarcal capitalista.

Referencias

- Amador, B. (2021). Las imágenes de femineidad en la cultura. Una actualización de la crítica a la igualdad represiva desde Herbert Marcuse. *Trazos. Revista de estudiantes de Filosofía*, 2(5), 13-23.
- Amador, B. (2022). Eros y las imágenes de feminidad en la cultura: Entre la crítica a la igualdad represiva y la dimensión política de lucha de Eros en Herbert Marcuse. *Das Questões*, 14(1), 53-66.
- De Lauretis, T. (1992). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*. Ediciones Cátedra.
- Farr, A. (2024). El marxismo de Herbert Marcuse. Sánchez, L. & David Giraldo, J. S. (Eds.). *Unidimensionalidad y teoría crítica. Estudios sobre Herbert Marcuse*. Ennegativo Ediciones, 77-92.
- Godínez, A. (2023). La teoría crítica de Herbert Marcuse y el uso marxista de la obra de Freud: incompatibilidad y convergencia. Hernández, D. & Amaya, H. (Coord.). *Teoría y crítica: planteamientos, desplazamientos, tensiones*. Udg-CUCSH, 153-178.
- Hernández, D. (2020). Imágenes dialécticas del patriarcado: Para una Teoría crítica feminista. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 11(11-12), 355-381.
- Hernández, D. & Amaya, H. (Coord.). (2023). *Teoría y crítica: planteamientos, desplazamientos, tensiones*. Udg-CUCSH.
- Hobsbawm, E. (1980). *Las revoluciones burguesas*. Guadarrama Ediciones.
- Huesca, F. (2021). Herbert Marcuse: feminismo, emancipación y teoría del valor. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, 53(151), 374-409.
- Luxton, M. (2024). Repensar la reproducción social a través de la mujer multidimensional. Sánchez, L. & David Giraldo, J. S. (Eds.). *Unidimensionalidad y teoría crítica*.

- Estudios sobre Herbert Marcuse*. Ennegativo Ediciones, 411-446.
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortiz Editores.
- Marcuse, H. (1976). *Calas en nuestro tiempo*. Icaria Editorial.
- Marcuse, H. (1976a). Prefacio. Dunayevskaya, R. *Marxismo y libertad*. Juan Pablo Editores, 27-32.
- Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización. Una investigación filosófica acerca de Freud*. Ariel.
- Marcuse, H. (2018). Imágenes de la feminidad. Participantes: Herbert Marcuse, Silvia Bovenschen y Marianne Schuller. Habermas, J. (Ed.). *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*. Gedisa, 69-90.
- Marcuse, H. (2021). *El hombre unidimensional*. Austral.
- Maiso, J. (2018). Prefacio. La intempestiva actualidad de Herbert Marcuse. Habermas, J. (Ed.). *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*. Gedisa, 9-16.
- Marx, K. (2022). Manuscritos económico-filosóficos. Fromm, E. *Marx y su concepto de hombre*. Fondo de Cultura Económica, 111-232.
- Roszak, Th. (1976). *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Kairós.
- Scholz, R. (2013). El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5(5), 44-60.

Marcuse, Bloch y Freire: revitalizando una pedagogía de la esperanza

Richard Van Heertum¹

Es mejor encender una vela que maldecir la oscuridad

—Proverbio chino.

Introducción

La crítica del orden actual de las cosas es un punto de partida necesario para cualquier proyecto de cambio radical. Sin un análisis de lo que está mal, es difícil convencer a alguien de que es necesario un cambio. Y, sin embargo, la crítica por sí sola rara vez inspira a la gente a actuar. Necesitamos algo a favor y en contra de lo cual luchar. El texto analiza la centralidad de la esperanza como complemento necesario de la crítica. Combinando ideas de Freire, Bloch y Marcuse, sostiene que la pedagogía crítica necesita involucrar seriamente métodos para crear un entorno propicio a la resistencia y la lucha por el cambio, basado en la creencia de que un mundo mejor es posible. Marcuse, en particular, ofrece tres ideas clave que pueden ser fundamentales para ir más allá del discurso excesivamente negativo y el cinismo que prevalecen hoy en día: incluido un análisis

¹ Este texto se publicó con el título “Marcuse, Bloch and Freire: reinvigorating a pedagogy of hope” en: *Policy Futures in Education, Volume 4*(1), 2006, pp. 45-51 (N. de los T.)

mordaz del capitalismo y el deseo, un programa de educación estética y un modelo para los sueños utópicos y la esperanza encarnada. Se sostiene que la pedagogía crítica debe ir más allá de la mera toma de conciencia y la formación de identidad para fomentar la creencia de que el cambio es posible. Necesitamos avanzar hacia un discurso y una acción que puedan capitalizar los deseos reprimidos y proporcionar una visión alternativa provisional que pueda galvanizar a las personas para actuar hacia su realización.

La crítica ha estado en el primer plano del proyecto de cambio social radical desde sus inicios. Desde los cínicos, Platón y Rousseau hasta Hegel, Marx y Freud, ha habido una larga tradición de iniciar el llamado al cambio social con una crítica del orden actual de las cosas. Esto parece apropiado, ya que sería difícil imaginar convencer a la gente de que existe una alternativa mejor si no destacamos primero las limitaciones de las circunstancias actuales. Y, sin embargo, hoy parece que la crítica ha llegado a dominar a la izquierda sin el equipamiento de una visión alternativa.

La teoría crítica, la teoría crítica de la raza, la alfabetización mediática crítica y el análisis crítico del discurso tienden a compartir un compromiso demasiado firme con la primera mitad de su sobrenombre, olvidando que la crítica por sí sola nunca ha liderado ninguna revolución. Estos paradigmas teóricos a menudo comparten la noción de *falsa conciencia* o de *aumento de la conciencia* como punto de partida para el cambio, pareciendo argumentar en muchos casos que cuando las personas toman conciencia de su situación, automáticamente trabajarán para cambiarla. Pero como lo reconocieron Fromm (1941) y Freire (1970), entre muchos otros, las personas a menudo son cómplices de su propia subyugación, incluso cuando son plenamente conscientes de su naturaleza represiva.

Hoy se puede argumentar que la pedagogía crítica, que comenzó como un movimiento que combinaba una crítica fuerte con un compromiso con la esperanza, ha caído presa de demasiada negatividad. Algunos, como Antonia Darder (2002), bell hooks (1994) e Ira Shor (1994), han centrado más atención en temas como el empoderamiento, el cuidado, el amor y la esperanza, pero en gran parte de la pedagogía crítica predomina la crítica de ideologías y la sensibilización. Al intentar reconstituir una pedagogía que incorpore la esperanza en su núcleo, las ideas de Herbert Marcuse y Ernst Bloch pueden ser fundamentales, junto con un retorno al espíritu de Paulo Freire.

¿Qué tienen que ofrecer Freire, Bloch y Marcuse para reavivar la esperanza en el centro de un proyecto de transformación social radical? Freire, como inspiración de la pedagogía crítica, siempre destacó la centralidad de la esperanza para alcanzar la conciencia crítica. Al regresar a su trabajo, podemos recuperar la necesidad de mirar más allá del aquí y ahora hacia la posibilidad que impulsa a las personas a actuar. Bloch estuvo de acuerdo y destacó la necesidad de una política y una pedagogía afirmativas que vayan más allá de la crítica para abrazar las huellas utópicas que existen en la mayoría de los artefactos y actividades culturales. Para él, la ideología nunca estuvo separada de la utopía, y el anhelo utópico estaba plasmado en cada texto ideológico. Finalmente, Marcuse ofrece una de las críticas más mordaces y convincentes de la racionalidad instrumental junto con ideas sobre cómo superar el poder cada vez más totalizador de su excitante comprensión.

Uno de los argumentos centrales de este texto es que la izquierda, y la pedagogía crítica en particular, están impregnadas de crítica. En lugar de caer presa de la crítica crítica, dejo que el lector decida si está de acuerdo con este argumento. En cambio, el texto se enfocará en la centralidad de la esperanza como complemento necesario a la

crítica si queremos escapar del cinismo endémico que infecta a personas de todo el espectro político hoy en día. Comenzará con un breve análisis de Freire y Bloch para luego ofrecer tres áreas principales en las que Marcuse puede fortalecer la pedagogía crítica, incluido su análisis del capitalismo y el deseo, su educación estética y su dedicación a la utopía. Concluye argumentando que necesitamos encontrar maneras de empoderar a los niños, avanzando hacia un discurso y una acción que puedan capitalizar los deseos reprimidos y proporcionar una visión alternativa provisional que pueda impulsarlos a actuar hacia su realización.

Freire y Bloch: la centralidad de la esperanza

Las optimistas teorías de Paulo Freire sobre la educación han envalentonado a generaciones de educadores progresistas en todo el mundo, desde América del Sur hasta África, Asia e incluso Estados Unidos. Centra su proyecto de cambio social radical en los fundamentos de la teoría crítica y el marxismo, creyendo que la crítica del orden actual de las cosas es un punto de partida esencial hacia la conciencia crítica. Pero siempre destacó la centralidad de la esperanza y el amor como facetas necesarias de una pedagogía que pueda superar las injusticias y desigualdades del pasado y del presente. Por tanto, su pedagogía comienza con la idea clave de que debemos ayudar a las personas a reconocer no solo su situación oprimida, sino también su posición como sujetos en la historia con el poder de cambiarla.

En su último libro, *Pedagogía de la autonomía* (1998), Freire argumentó que la esperanza era esencial para que la gente superara el fatalismo cínico y ahistórico en el corazón de la ideología neoliberal. Los profesores deben hacer más que despertar a los estudiantes al mundo que los rodea; necesitan darles simultáneamente la fe y la fuerza para trabajar por la transformación del mundo. Porque

Freire siempre rechazó el fatalismo por considerarlo miope, sin reconocer nuestra “inconclusión” en el mundo. Para él el futuro nunca está predeterminado, a menos que lo aceptemos como tal. Sostenía así que la “tendencia global a aceptar las implicaciones cruciales del Nuevo Orden Mundial como naturales e inevitables” (Freire, 1998a, p. 23) simplemente revelaba el poder de la hegemonía para difundir, a través de la educación, los medios de comunicación y la sociedad civil, los preceptos de la clase dominante, transformándolas de modos de represión a normas de sentido común. Pero al igual que Jean-Paul Sartre, Freire creía que, si bien estamos condicionados, no estamos determinados y, por lo tanto, somos libres de rebelarnos contra ese condicionamiento:

Nuestro estar en el mundo es mucho más que simplemente “ser”. [Es] una “presencia” que puede reflexionar sobre sí misma, que se conoce como presencia, que puede intervenir, que puede transformar, que puede hablar de lo que hace, pero que también puede hacer balance, comparar, evaluar, valorar, decidir, romper y soñar (Freire, 1998b, pp. 25-26).

Al adoptar esta posición, destripa la filosofía determinista y monológica del neoliberalismo, que se basa en una visión solipsista de la realidad basada en un individualismo extremo, una racionalidad instrumental y, aunque no declarada, una construcción de sujetos esencialmente como receptores pasivos del ser objetivo. La ontología intersubjetiva de Freire, en cambio, aboga por una realidad fundada en el diálogo donde los individuos trabajan en compañerismo y solidaridad para visualizar primero la realidad que los rodea y luego trabajar colectivamente para cambiarla. En esta medida, sienta las bases para una visión comunitaria de la humanidad, donde la realidad se construye y negocia en la acción colectiva, en lugar de a través de un sujeto individual que mira un mundo objetivo.

Freire siempre creyó que la historia era problemática pero no determinada. Como argumentó en 1992, "Para mí, la historia es un tiempo de posibilidades, no de predeterminaciones... La historia es una posibilidad que creamos a lo largo del tiempo, para liberarnos y, por lo tanto, salvarnos a nosotros mismos" (Freire, 1998b, p. 38). Nuestra capacidad de tener esperanza es lo que nos separa del resto del reino animal y lo que hace posible la visión utópica de un futuro mejor: un futuro de unidad en la diversidad donde confrontemos y superemos nuestras "situaciones límite". Porque la esperanza es realmente el *leitmotiv* de la obra de Freire y el componente clave para reconstruir un movimiento progresista que pueda superar su propio cinismo y duda para inspirar a la gente de nuevo a luchar por la emancipación colectiva. El trabajo de Bloch y Marcuse puede ayudar a enriquecer este aspecto clave del proyecto.

Bloch ofrece dos ideas clave que pueden ser fundamentales para trascender la crítica y reavivar la esperanza. En su magna obra *El principio esperanza* (1986), argumentó que una de las razones por las que los fascistas ganaron en la Alemania de Weimar fue porque los socialistas eran demasiado negativos y centraban su proyecto únicamente en la crítica. Creía que debemos ir más allá de una condena del presente para ofrecer una visión alternativa del futuro, o utopía, que capte la imaginación y los deseos más profundos de la gente. Con el colapso del comunismo y las perspectivas relativistas del postestructuralismo, muchos en la izquierda han abandonado los esfuerzos por nombrar una alternativa al orden actual de las cosas. Freire y Bloch, sin embargo, creían que esto era esencial, ya que debemos ir más allá de describir el mundo tal como es e imaginar una alternativa que resalte las deficiencias del presente y ofrezca una hoja de ruta provisional para la acción hacia su realización.

Una segunda idea clave se relaciona con la presencia de sueños utópicos en la vida cotidiana. Bloch creía que todos los artefactos culturales contienen algún rastro de un deseo social más profundo. Desde anuncios de revistas hasta películas, programación de televisión y estanterías, las aspiraciones y los sueños subyacentes se asoman detrás de las grietas y hendiduras de la forma mercantilizada que adoptan en la sociedad contemporánea. Bloch creía que debíamos localizar y aprovechar estas huellas para ofrecer una alternativa convincente. Marcuse estuvo en gran medida de acuerdo, argumentando en *Eros y civilización* (1966) que los sueños contienen rastros de felicidad y libertad fuera de la racionalidad tecnológica que él creía que domina nuestros pensamientos, sentidos, deseos e incluso necesidades.

El resto de este texto se centrará específicamente en Marcuse y las contribuciones que sus pensamientos pueden ofrecer a una pedagogía crítica más esperanzadora y empoderadora que pueda luchar contra el cinismo desenfrenado, la falta de compromiso político y la aceptación de la cultura tecnológica y de consumo que actualmente predomina entre los jóvenes. La siguiente sección ofrece el análisis de Marcuse de los mecanismos cada vez más fortalecidos y complejos de control y dominación social. Los dos siguientes exploran su proyecto educativo para superar estas dinámicas represivas y opresivas y la importancia de la esperanza encarnada para la política radical.

Deseo y racionalidad tecnológica

Marcuse y sus compatriotas de la Escuela de Frankfurt estuvieron entre los primeros en reconocer el poder del capitalismo para crear un sistema de deseo que manipulaba a la gente para que capitulara sus deseos más básicos ante los dictados por la industria cultural y la estructura capitalista subyacente. En *Eros y civilización* y luego en *El hombre*

unidimensional (1964), vemos la plena realización de este cambio, donde la racionalidad tecnológica llega a dominar y la capacidad de ver más allá de las restricciones de los imperativos del mercado se vuelve cada vez más difícil.

Marcuse (1966) argumentó que la sociedad contemporánea ha establecido un sistema de represión más complejo que el descrito por Freud. Existía la represión necesaria que acompañaba el acuerdo de vivir en sociedad con otros (el principio de actuación o realidad) y una *represión excedente*, que era la fuente de la dominación social. Las formas que adoptó esta represión excedente incluyeron la familia patriarcal monógama, la división jerárquica del trabajo y el control público de la existencia privada de un individuo.

Con el advenimiento de la represión excedente, los individuos quedaron atrapados dentro de una racionalidad tecnológica e instrumental global que circunscribe seriamente el pensamiento, los sueños e incluso las necesidades. La organización resultante del deseo alteró la naturaleza misma del principio de placer, orientándolo hacia la perpetuación del sistema de dominación y control. Un fenómeno que surgió como respuesta es la *desublimación represiva*, donde la promesa de gratificación inmediata y pequeñas medidas de libertad llevó a la gente a abrazar el sistema y trabajar para sostenerlo. Un ejemplo es la pornografía, donde se abandona la satisfacción libidinal directa en favor de su aproximación. La simulación y los simulacros se convierten en mecanismos de control social a medida que el objeto mercantilizado reemplaza los deseos libidinales más profundos e inalcanzables. El sistema crea un proceso interno de autoperpetuación donde la carencia y el deseo nunca pueden satisfacerse, sino que efímeramente se convierten en la base de una represión que se interioriza. Como no podemos ver más allá de la racionalidad y la sensibilidad impuestas, estamos atrapados en un

sistema que nunca ofrece la felicidad y la satisfacción disponibles fuera de él.

Se puede argumentar que de esta manera nos distanciamos de nuestros propios deseos libidinales más profundos y surge una nueva forma de alienación, en la que no podemos encontrar satisfacción en el sistema que vemos como una extensión natural de nuestra psique. En lugar de buscar formas de trascender esta realidad, solo buscamos consumir más, trabajar más duro y esforzarnos por lograr una mayor satisfacción material, asumiendo que este es el camino hacia la felicidad. Pero ante el fracaso de este esfuerzo, nos alienamos cada vez más de nosotros mismos y de nuestros sistemas de deseos y nos convertimos en víctimas de un círculo vicioso de insatisfacción y confusión internas que fácilmente podría resultar en cinismo y desconexión.

El problema de la transformación social entonces pasa a ser algo más que alcanzar una conciencia crítica a través de la crítica ideológica. Debe ir acompañado de una nueva forma de ver el mundo y, como ha sostenido Kellner (2000), una subjetividad más radical que rompa con el fallido esencialismo, el idealismo y diversos prejuicios del pasado. En este movimiento, el *Gran Rechazo* es un componente clave, que busca formas de despertar la sensación de que hay más que libertad y satisfacción a bajo precio y que es posible una visión del mundo y un orden de cosas alternativos. El deseo y su encarnación en un Eros más ecuménico pueden entonces convertirse en una fuerza revolucionaria, en lugar de una de las principales fuentes de opresión. Esta es una condición previa necesaria, pero no fácil, para cualquier proyecto radical de cambio que no esté destinado al fracaso final.

Si la izquierda quiere ir más allá de la crítica para movilizar una resistencia real, también debe trabajar para

ofrecer un vehículo alternativo para la satisfacción del deseo. No es solo la intervención estatal y la hegemonía ideológica lo que fortalece al gigante capitalista, sino su capacidad para aprovechar y redirigir la energía y el deseo. El Gran Rechazo parece un punto de partida apropiado para una revolución contra el capitalismo, pero ¿por qué la gente rechazaría aquello que parece ser la fuente de su satisfacción? En la década de 1960, fue la revolución sexual y la apertura de la imaginación lo que despertó un fermento revolucionario. Y Marcuse se convirtió en un gurú de la Nueva Izquierda porque vio el potencial que allí residía. Pero una revolución eficaz hoy debe seguir el consejo que ofreció en *Eros y civilización*, encontrando formas de canalizar el deseo sexual hacia un sentido comunitario del Eros, donde el esfuerzo por una satisfacción duradera reemplace la necesidad de una gratificación individual instantánea: un entorno donde la razón y la felicidad pueden converger y las necesidades de muchos superan los impulsos represivos de unos pocos y uno mismo.

Pero ¿cuáles son los deseos que la izquierda puede aprovechar al trabajar para desafiar el monstruo que ha forjado el capitalismo? Las pistas se encuentran en el mismo sistema de deseos que el capitalismo pretende satisfacer. Como argumentó Bloch, cada artefacto cultural que tiene el poder de persuadir contiene los vestigios de algún deseo más profundo y primordial. En la publicidad y la cultura del consumo, debe haber rastros de la alienación de la gente respecto de una serie de deseos más auténticos. Entre los temas más populares parecen estar el deseo de unirse o formar parte de una comunidad más amplia (moda, música, deportes), de ser reconocido y tener voz (*reality shows*, deseo de fama), de satisfacer deseos libidinales (cultura farmacéutica y emociones mercantilizadas) y para encontrar el amor y la libertad. Como argumentó Marcuse, hay maneras de convertir estos deseos

aparentemente individuales en deseos colectivos hacia la verdadera liberación de las mercancías que nos aquejan. Y esto se basa en reconocer primero que somos animales tanto sexuales como sociales que necesitamos de los demás para ser verdaderamente felices.

Eros, la razón y los sentidos

Más allá de un análisis más complejo y multidimensional del capitalismo y su poder para canalizar el deseo, Marcuse ofrece estrategias pedagógicas específicas para superar esta racionalidad y fortalecer una nueva sensibilidad más acorde con una sociedad justa, equitativa y humana. En *Eros y civilización* ofrece mecanismos para acercarse a una nueva sensibilidad donde la razón y los sentidos se unen, permitiendo a la razón incorporar la sensualidad en su núcleo y escapar de los dualismos del pasado. En este movimiento, existe el potencial de crear una nueva racionalidad donde la razón y la felicidad converjan, en lugar de trabajar en desacuerdo como suele ser el caso en la sociedad contemporánea. Marcuse pide una educación estética que ayude a facilitar esta nueva sensibilidad². En los párrafos que siguen se discutirán algunos aspectos de la pedagogía que pueden ser útiles para ayudar a los estudiantes a ver más allá de la racionalidad imperante y despertar el deseo de cambiar la sociedad.

El primer aspecto es la educación artística, donde la producción y la apreciación se incorporan como componentes clave de la pedagogía. Marcuse (1972) sostiene que el arte ofrece la oportunidad de salir del discurso y la racionalidad dominantes y al mismo tiempo deconstruir la sociedad y ofrecer sueños alternativos a los niños. El arte es una

² La educación estética de Marcuse se inspira en gran medida en la educación estética de Schiller (Schiller, 1983). *Un ensayo sobre la liberación* (1991) y *Contrarrevolución y revuelta* (1972) dan una mayor articulación de estas ideas.

forma del Gran Rechazo, en su rechazo del discurso y la racionalidad de su época, superándolos incluso cuando son cooptados desde dentro. Como señaló Bloch, adquirir aprecio por el arte y una visión más crítica de los medios populares puede ayudar a los niños a comenzar a discernir las huellas de deseos libidinales más profundos que la sociedad contemporánea no logra satisfacer. Y el arte ofrece una oportunidad para despertar y fomentar la imaginación, algo que se ha vuelto cada vez más prohibido en las escuelas y la sociedad contemporáneas. Maxine Greene (1986) ha defendido la poesía y el arte precisamente por esta razón, considerándolos conductos para que los estudiantes contemplen un futuro diferente. No hay razón para no ir aún más lejos e incorporar música, producción mediática y teatro³.

La educación sensual es una segunda faceta de la educación estética de Marcuse que puede resultar útil para la pedagogía crítica. Al igual que Dewey (1916) antes que él, Marcuse creía que todos los sentidos son clave en el proceso de aprendizaje. Así, en *Contrarrevolución y revuelta* (1972) y otros trabajos, argumentó que deberíamos incorporar el cuerpo más plenamente al aprendizaje, permitiendo a los estudiantes explorar el mundo de nuevas maneras. Esto ayudará a romper la falsa lógica cartesiana de una separación entre mente y cuerpo y abrirá la puerta a una perspectiva más immanente de la existencia que escape a los peligros del pensamiento trascendental, donde el presente se sacrifica por un futuro desconocido.

Un tercer elemento es el regreso a la naturaleza. A diferencia de Freire, Marcuse (1972) rechaza el humanismo en cierto sentido y, en cambio, aboga por una relación

³ Las técnicas del teatro de los oprimidos de Augusto Boal pueden ser muy útiles en este sentido, dando a los niños una voz y las herramientas para luchar contra su subordinación (Boal, 1985).

simbiótica con la naturaleza en la que superemos una racionalidad que subordina la naturaleza a la dominación humana. Esto puede ayudar a superar la lógica de que los humanos dominan a los humanos, desafiando la dominación humana de la naturaleza. Si podemos inculcar a los niños una apreciación de la naturaleza como algo de lo que somos parte, es posible que comiencen a ver la relación simbiótica de toda la vida. En este cambio nos reconectamos con los movimientos ecológicos y ambientalistas y su creencia de que somos parte de un mundo que nos ofrece placer fuera de la mercantilización. En cierto sentido, se trata de un movimiento hacia Rousseau, aunque creo que Marcuse rechazaría la nostalgia y el atavismo que están en el centro de parte de su pensamiento. En educación, esto significa llevar a los niños a entornos naturales donde puedan explorar sus relaciones sensuales con la naturaleza fuera de la lógica colonizadora de la ciencia y la clasificación.

Un último aspecto de una educación estética que vale la pena señalar son los esfuerzos de Marcuse por seguir el movimiento feminista al defender una pedagogía que escapa al sistema de razón patriarcal, andocéntrico y agresivo e intenta abrazar una sensibilidad más comúnmente afiliada a la feminidad. Esta visión ciertamente esencializada implicaría un movimiento hacia la empatía, la sensibilidad, la paz, el cuidado y las prácticas no explotadoras, desafiando el sesgo conservador y masculino de los principales medios de comunicación. En este movimiento, pasa a primer plano otra idea clave de *Eros y civilización*: la re canalización de los deseos libidinales hacia un sistema de creencias comunitario e intersubjetivo donde un principio de realidad no represivo puede alinearse más con el principio de placer.

Sueños utópicos y esperanza encarnada

Marcuse ofrece otras dos ideas sobre la pedagogía crítica que pueden ser fundamentales para superar el momento histórico actual. Una es su visión de la utopía y la otra es la idea de la esperanza encarnada. Marcuse, a diferencia de Freire y Giroux (2001), creía en ir más allá de la utopía concreta para explorar también una utopía que existía fuera de la racionalidad actual. Como argumentó Lyotard (1974), la crítica siempre está encerrada dentro del discurso que uno está tratando de superar y, por lo tanto, no puede realmente trascender esa realidad. Si permitimos avanzar hacia una visión afirmativa de una realidad alternativa en lugar de una basada únicamente en la erradicación de elementos negativos, esto puede animar a las personas a actuar. Porque podría decirse que los individuos son más propensos a luchar por una visión positiva que por una basada únicamente en la negación. La utopía es provisional y puede variar de una comunidad a otra, pero debe haber algún movimiento hacia la solidaridad en la diversidad que permita un movimiento más amplio para el cambio. Esto implica abrazar los diferentes proyectos de los diversos grupos que componen la “izquierda” mientras buscamos asiduamente puntos de convergencia donde podamos trabajar colectivamente. En educación, esto significa ofrecer a los niños las herramientas y el tiempo para contemplar un futuro diferente y el papel que desempeñan en su realización.

Finalmente, creo que es esencial señalar el papel emblemático de Marcuse como encarnación de la esperanza. Incluso al reconocer la creciente eficacia de la racionalidad tecnológica y el control social, Marcuse sabía que la esperanza era esencial para plantar las semillas del cambio. Entonces, si bien hubo momentos en su carrera intelectual en los que estuvo entre los pensadores más deterministas, siempre abrazó todos los esfuerzos por transformar la

sociedad. Desde el marxismo hasta el feminismo, pasando por la política queer, el movimiento por los derechos civiles, el movimiento estudiantil y las insurgencias anticolonialistas, siempre apoyó a estos grupos, incluso cuando no los consideraba estratégica o teóricamente sólidos. Se convirtió en un gurú de la Nueva Izquierda basándose en esta aceptación esperanzada de todas las formas de resistencia y su fe imperturbable en el poder del pueblo para superar la dominación y la opresión que los rodeaba.

Al igual que Gandhi, Marx y Martin Luther King, Marcuse vivió el cambio que quería ver en el mundo, en lugar de encerrarse en la comodidad de la academia. Los docentes e investigadores críticos también deben encarnar el cambio que propugnan, mostrando a los estudiantes una alternativa a través de sus acciones junto con sus palabras. Esto requiere más que crítica, activismo y alusión al Gran Rechazo; también incluye en su mayoría un sueño positivo que puede inspirar a otros a seguirlo, abrazando su creatividad y sus creencias.

Conclusión

Si queremos capacitar a las personas para que tengan esperanza y sueñen con una realidad diferente, debemos abordar la importante cuestión de convencerlos de que la libertad real no es una búsqueda individualista sino una que se basa en el fomento de una comunidad donde el principio de realidad es una bendición en lugar de una la fuente de nuestra represión. En este movimiento, la ontología intersubjetiva de Freire junto con la afirmación de Marcuse de un Eros comunitario más que individual parece clave.

Para lograr esto, tres cosas deben coexistir con la necesaria crítica del orden de las cosas. El primero es el empoderamiento, donde seguimos a Freire al fomentar una creencia en el poder que tienen las personas para

convertirse en sujetos de la historia para cambiarla. Esto ayudará a luchar contra el cinismo y el miedo a la libertad endémicos a lo largo de la mayor parte de nuestra historia, mediante el reavivamiento de la esperanza. El segundo es construir un discurso y un programa performativo para re canalizar el deseo. La izquierda debe volver a abordar la centralidad del deseo, como lo hicieron Marcuse y los radicales de los años 60 en Estados Unidos y Francia, trabajando para superar las diversas formas de represión y sublimación engendradas en el capitalismo, Edipo, la religión y el lenguaje. Finalmente, debe haber un ideal normativo por el que trabajar. Freire sostuvo que siempre estamos luchando contra algo y por algo. Esto último es fundamental para ver qué hay al otro lado de la crítica que puede movilizar a las masas hacia la acción. Y aquí la dimensión estética que Marcuse destacó puede ser poderosa para despertar la mente al poder de la imaginación. Al mirar hacia adelante, siempre es útil mirar hacia atrás en busca de ejemplos y errores que puedan evitarse en el futuro. Un ejemplo perfecto es Martin Luther King, quien hizo una poderosa crítica de la sociedad estadounidense, combinando cuestiones de raza con cuestiones de clase y guerra. Pero él también tuvo un sueño. Y fue ese sueño el que impulsó a las masas a seguirlo; un sueño que la izquierda debe encontrar una manera de despertar. El sueño debe basarse en una ética afirmativa y no de negatividad absoluta, ligada a la esperanza que siempre ha impulsado a la humanidad hacia adelante contra la corriente de la inercia.

Referencias

- Bloch, E. (1986). *The Principles of Hope*. MIT Press.
- Boal, A. (1985). *Theatre of the Oppressed*. Theatre Communications Group.
- Darder, A. (2002). *Reinventing Paulo Freire. A Pedagogy of Love*. Westview Press.
- Dewey, J. (1916). *Democracy and Education*. The Free Press.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. Continuum.
- Freire, P. (1998a). *Pedagogy of Freedom*. Rowman & Littlefield.
- Freire, P. (1998b). *Politics and Education*. UCLA Latin American Center Publications.
- Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. Henry Holt.
- Giroux, H. (2001). *Public Spaces, Private Lives. Beyond the Culture of Cynicism*. Rowman & Littlefield.
- Greene, M. (1986). In Search of a Critical Pedagogy. *Harvard Educational Review*, 56(4), 427-441.
- hooks, b. (1994). *Teaching to Transgress Education as the Practice of Freedom*. Routledge.
- Kellner, D. (2000). Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity. Peters, M. (Ed.). *Critical Theory and the Human Condition. Founders and Praxis*. Peter Lang.
- Lyotard, J. (1974). *Libidinal Economy*. Indiana University Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1966). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1978). *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1991). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.
- Schiller, F. (1983). *On the Aesthetic Education of Man*. Oxford University Press.

Marcuse, Bloch y Freire...

Shor, I. (1994). *Empowering Education. Critical Teaching for Social Change*. University of Chicago Press.

El arte como negación estética: Marcuse y la promesa utópica

Kimberly Galeano Molina
Universidad de Antioquia

En una sociedad atravesada por la racionalidad instrumental, marcada por el control, el arte surge, según Herbert Marcuse, como una forma de resistencia que niega estéticamente la realidad, ofreciendo una forma sensible de sustracción a la lógica de la dominación. El núcleo utópico del arte se encuentra en la capacidad de mostrarse inconforme con el mundo tal como es. Así, la utopía representa la promesa no realizada, pero latente de una vida más libre.

En este trabajo se explora la reflexión del pensamiento estético de Marcuse, específicamente en obras como *La dimensión estética* y *Eros y civilización* donde se realiza una crítica a la reducción que se le ha dado al arte como mercancía o entretenimiento en la sociedad administrada. Frente a ello Marcuse defiende una autonomía de la forma artística que cumple con la función de mantener la capacidad crítica y utópica desde la negación de las condiciones actuales de vida, revela de esta manera lo que falta y lo que podría llegar a ser. Así mismo se aproxima un diálogo con pensadores afines como Adorno y Agamben, por medio de los cuales se argumenta que la función del arte es resguardar la posibilidad de otro mundo y con ello garantizar la utopía.

Para llegar a la idea de libertad y utopía del arte Marcuse realiza inicialmente un análisis de la reducción

estética. La reducción estética de la que habla se trata de un proceso en el que el arte pierde su fuerza crítica, porque se encuentra limitada como algo “decorativo” o como simplemente “entretenimiento” integrados en el sistema de dominación social, es así como el arte pierde su autonomía, porque se vuelve parte de la industria. Según Marcuse (1993), la sociedad de control minimiza los medios en que los individuos pueden alcanzar la libertad. Al volver al arte un componente omnipresente de la sociedad administrada reduce su poder subversivo, pues es simplemente un objeto más para el consumo.

Esta reducción la hace no solo con el arte sino también con la tecnología y la razón, lo realiza porque “el pensamiento positivo y su filosofía neopositivista neutralizan el contenido histórico de la racionalidad” (Marcuse, 1993, p. 253). Ese pensamiento positivista o instrumental se encuentra enfocado en la racionalidad técnico-científica que caracteriza a las sociedades industrializadas, que miden a la sociedad desde lo que es útil, eficiente y funcional. En cuanto a la neutralidad Marcuse defiende que la razón no es neutral y lleva un contenido histórico, esto quiere decir que siempre se produce un cambio en el tiempo y que está inevitablemente ligado a lo político y social. El cuestionamiento que realiza a esta sociedad industrializada se encuentra enfocado en lo que produce ese pensamiento positivo y es que mediante esta estrategia se borra la dimensión crítica, es decir la capacidad de preguntarse el para qué o por qué de las cosas, pues la racionalidad es deshistorizada, porque es simplemente un instrumento de administración de lo existente.

Ahora, lo problemático de hablar de una racionalidad deshistorizada es que ese método impide que se haga un cuestionamiento del sistema social operante, ello conlleva a las aceptaciones de situaciones como las relaciones de poder, la desigualdad, entre otras. Que desencadena en la

situación del hombre contemporáneo cuya finalidad es la adaptación y la mimesis inmediata (López Sáenz, 1999). La racionalidad instrumental que domina el mundo industrial se enfoca finalmente en el control, en la vida humana subordinada al trabajo, el consumo y la obediencia represiva al sistema.

Lo que propone Marcuse es hablar en cambio de una racionalidad gratificante que se encuentra fundamentada en la integración del principio de placer y el principio de realidad, que enfoca la organización de la vida en torno al placer y la liberación humana. Según Marcuse (1983), “es razonable lo que sostiene el orden de la gratificación” (p. 204). En este sentido lo que es realmente razonable es lo que permite una vida libre de represión innecesaria, lo que se busca con esta racionalidad es que “la imaginación estética alcance su plenitud” (López Sáenz, 1999, p. 202). Esta propuesta implica una orientación no hacia el control sino hacia necesidades más profundas del ser humano, como el amor, la belleza o el arte, en ese sentido se habla de una sociedad que permita el desarrollo del ser sensible y crítico.

Para ello Marcuse reelabora de la teoría freudiana los conceptos de Eros y Tánatos para interpretarlos en el arte. El Eros en Marcuse es entendido como la pulsión de vida, amor, creatividad, mientras que el Tánatos es la pulsión de muerte en la que se integran elementos como la agresión y la destrucción (Aronowitz, 2013; Kli, 2018). Así el autor entiende al arte como una especie de sublimación del deseo (Eros) que no lo reprime, pero sí realiza una transformación a formas sensibles como la belleza y la sensibilidad, de esta manera el placer se vuelve forma en el arte. El arte desde la autonomía que propone Marcuse se resiste al Tánatos que se presenta en el mundo moderno como la destrucción de la imaginación, la sensibilidad y la racionalidad técnica al servicio de control. Justamente la estética

que se propone no busca eliminar el Tánatos sino reconciliarlo con el Eros, pues “Eros y Tánatos son tanto amantes como adversarios” (Marcuse, 2007, p. 108). Este conjunto integra la muerte y el sufrimiento, la libertad y la belleza, pero de una forma que transforma, pues en esta estética de la reconciliación el arte no elimina las formas de muerte y sufrimiento, sino que las sublima, de este modo el arte mantiene vivo el Eros como una fuerza liberadora.

Dentro de su propuesta, “el arte es de hecho una ilusión: se presenta como lo que *no* es. Así, el arte agrada; proporciona gratificación sustitutiva en una realidad miserable” (Marcuse, 2024, p. 37). No es una ilusión del tipo banal o de una falsedad superficial, el sentido al que se refiere con ilusión está enfocado en que el arte no es realidad y no intenta serlo, se trata de una interpretación transformada, la sublimación de los deseos y posibilidades más profundos. De esta sustracción de la realidad el arte logra expresarse críticamente para imaginar lo que aún no es, pero que podría llegar a ser. El arte debe presentarse en el mundo como un objeto inútil que este fuera de cualquier utilidad práctica o utilitaria, pues la función del arte es la de ejercer la crítica de la realidad, el poder real del arte es el de negar el mundo existente y mostrar las posibilidades de lo diferente. En la sociedad unidimensional o sociedad represiva el arte ofrece una gratificación porque “el arte por sí mismo no podría lograr una transformación, pero sí puede liberar la percepción y la sensibilidad necesarias para la transformación” (Marcuse, 2024, p. 37).

El arte puede satisfacer parcialmente deseos reprimidos de libertad y sentido, es una sustitución, es la manera en que esos deseos pueden existir dentro del sistema que los reprime constantemente. Esta ilusión que expresa el arte es necesaria porque revela la miseria del mundo real y ofrece nuevas miradas de lo que falta. Esta racionalidad gratificante es el único refugio que encuentra el deseo en un

mundo tan hostil, esa promesa no realizada que expone el arte es la que mantiene viva la utopía (Fraga, 2022).

La propuesta de Marcuse va encaminada a la idea de que el arte contiene un tipo de verdad que es sensorial y emocional. Dentro de este cambio de racionalidad se propone una reconciliación entre la razón y la sensibilidad, solo de esa manera es posible que la imaginación estética alcance su plenitud (López Sáenz, 1999). “La obra de arte puede alcanzar relevancia política sólo como producción autónoma. La forma estética es esencial en su función social; las cualidades de la forma niegan las características de la sociedad represiva” (Marcuse, 2007, p. 96). El arte puede desafiar de esta manera a la lógica dominante, puesto que ya no se rige por la eficiencia y la utilidad, sino que hay una oposición a la racionalidad instrumental, esta nueva forma de razón libera en lugar de reprimir.

Para Marcuse, en *Eros y civilización*, el arte auténtico contiene una función utópica y negativa. Para ello desmonta teóricamente el concepto de estética resultado de una “represión cultural” con ello busca demostrar el verdadero sentido y función estética del arte. Para el autor la dimensión estética no puede reducirse a una racionalidad instrumental, de esta tarea logra concluir que la imaginación es una facultad reprimida por la civilización, pues ella permite la capacidad para concebir un mundo distinto (Marcuse, 1983). De aquí viene la relación entre el Eros y el principio de placer, ambas le permiten llegar a la máxima marcuseana “la imaginación al poder” (López Sáenz, 1999, p. 206)¹. El Eros sería la forma en que se puede representar el deseo de unir y crear sin un afán de dominación. La imaginación permite como facultad mental visualizar formas

¹ La expresión “imaginación al poder” es originalmente una consigna que se expresó en medio de las revueltas estudiantiles de mayo de 1968 en Francia. Los estudiantes la escribieron en las paredes de París.

de vida no represivas, esta máxima propone a la imaginación guiada por el Eros para romper con el principio de realidad que domina la sociedad estructurada desde la represión. Así

La dimensión estética no puede hacer válido ningún principio de la realidad. Como la imaginación, que es su facultad mental constitutiva, el campo de la estética es esencialmente “irrealista”: se ha conservado libre en relación con el principio de la realidad al precio de carecer de efectividad en la realidad (Marcuse, 1983, p.163).

En últimas la imaginación tiene la capacidad de romper con el principio de realidad dominante que visualiza formas de vida no represivas. Para Marcuse es importante la imaginación, porque la libertad no es una fantasía irreal sino la dimensión de lo posible aún no realizado. El arte tiene su realización sensible cuando la imaginación es liberada, es la imaginación artística la encargada de la crítica del presente y portadora del futuro, es la fuerza subversiva que desestabiliza el orden existente y el fundamento definitivo de la utopía concreta como capacidad de imaginar mundos más humanos.

En *La dimensión estética* Marcuse (2024), se propone “demostrar el carácter revolucionario del arte más allá de las relaciones sociales en las cuales se desarrolla” (p. 16). Puesto que cuando el arte se subordina a fines políticos pierde su potencia crítica, es meramente instrumental, servil a intereses del racionalismo administrado, ello empobrece su dimensión transformadora. La libertad no es solo política o económica, sino que debe tener en cuenta la libertad de la sensibilidad y la imaginación, para él, “la obra de arte puede alcanzar relevancia política sólo como producción autónoma” (Marcuse, 2007, p. 96). Que permita el desarrollo de la imaginación como fuerza anticipadora que le posibilita al individuo pensar en lo que todavía no existe. El arte no necesita ejercer una propaganda o activismo

explicito para que tenga un contenido político, al contrario, lo que busca el arte autónomo es conservar la capacidad de seguir sus propias leyes sensibles y simbólicas, que le permiten finalmente negar el orden existente, ofrecer alternativas sensibles a la realidad y por supuesto despertar la imaginación utópica. Es por esta razón que Marcuse (2007) la propone como una forma de resistencia ya que “la forma estética es esencial en su función social; las cualidades de la forma niegan las características de la sociedad represiva” (p. 96). Esta negación consiste en romper con la percepción cotidiana que moldea la lógica del hombre hacia una lógica de consumo y productividad, y crea una experiencia distinta del mundo que se basa en la contemplación y la negación de la racionalidad represiva. Finalmente, esta forma autónoma permite una crítica radical al sistema de control establecido.

Esta imaginación de la que habla Marcuse no es solo contenido, también es forma, la forma estética que lleva las características propias del arte autónomo, pues interrumpe la percepción cotidiana del mundo, hace un esfuerzo por ver y sentir de otro modo, des automatiza el pensamiento. Es por ello por lo que la forma es el modo en que la utopía se hace sensible. En esta forma artística se encarna la negación del presente, proyecta la utopía como una posibilidad sensible. De todo ello se puede decir que el papel del arte en una sociedad no libre se podría explicar a través del siguiente pasaje:

La transformación estética se convierte en un vehículo de reconocimiento y acusación. Pero esta conquista presupone un grado de autonomía que separa el arte del poder mistificador de lo dado y lo libera para que exprese su propia verdad. Puesto que el hombre y la naturaleza coexisten en una sociedad no libre, sus potencialidades reprimidas y deformadas sólo pueden ser representadas de forma *enajenada*. El mundo del arte es el de otro *principio de realidad*, el de la enajenación-y sólo como alienación realiza el

arte una función *cognitiva*: informa de verdades no comunicables en ningún otro lenguaje; *contradice*, en definitiva (Marcuse, 2007, p. 63).

La sociedad unidimensional de la que habla Marcuse no es una sociedad libre, es una sociedad que encuentra en la represión de la naturaleza humana y la naturaleza externa el control desde una racionalidad instrumental, es así como el arte aliena no para encubrir sino para revelar lo reprimido por los lenguajes dominantes, estas formas las encuentra el arte de manera simbólica, porque esas potencialidades negadas u ocultas no pueden aparecer en el discurso oficial.

Marcuse introduce una idea crucial en el carácter revolucionario del arte, se trata del arte operando bajo otro principio de realidad, muy diferente al que rige la lógica de mercado de utilidad y productividad. En esta forma que podría llamarse extraña el arte encuentra la manera de revelar verdades que no se pueden decir de otro modo, su función cognitiva termina siendo mostrar la verdad desde la alienación que se aleja del lenguaje de la dominación. La naturaleza del arte autónomo es contradecir el mundo y preservar la utopía.

El proyecto utópico de Marcuse comparte algunas aproximaciones con la idea del arte autónomo con otros autores, Agamben (2011), por ejemplo, sugiere que el arte como una idea de lo contemporáneo asume el compromiso de ejercer una mirada crítica de la penumbra de su tiempo, crítica que se encuentra relacionada con la potencia latente o lo que aún no ha podido realizarse, que es la utopía que describe Marcuse en *La dimensión estética*. La esencia de su reducción estética es la negación. Negación que es similar a lo que Agamben sugiere como inconformidad con su tiempo. Observar de manera crítica su tiempo contiene en ella la idea de libertad que busca exponer Marcuse acerca

del arte, esta libertad se muestra como fuerza alienante. Bajo esta concepción, el arte no se limita a reflejar su época, sino que la confronta desde lo que no encaja, al igual que en Marcuse, esta preserva la utopía que permanece como una promesa abierta de lo que aún no ha sido realizado.

Otro autor que comparte una aproximación similar, en este caso respecto a la alienación, es Adorno. En su *Estética* resuena la idea de Marcuse respecto a un mundo alienado, pues Adorno (2013), dirá que:

Esta fuerza que tiene la obra de arte de hacer que uno vuelva a alienarse del mundo alienado es en sí misma, no obstante, precisamente un momento de apariencia. Este mundo real, del que al mismo tiempo estamos alienados, no se supera en su alienación por esta vía, sino justamente sustrayéndonos de ella, en cierto sentido, precisamente, abandonándola. Y aquí se presenta, de hecho, precisamente ese conflicto -si puedo expresarlo, por esta vez, con palabras grandilocuentes- entre lo moral, es decir, la pretensión de cambiar el mundo, y lo específicamente estético, es decir, la insoportabilidad del mundo tal como es (p. 335).

Theodor W. Adorno, una figura clave de la escuela de Frankfurt y cercano a Herbert Marcuse, plantea en este pasaje una tensión esencial entre arte, la alienación y la acción moral. El arte para Adorno genera una alienación estética, es decir una separación crítica que interrumpe la naturalización del mundo dominado por la instrumentalización, su idea es que el arte no nos reconcilia con el mundo, sino que nos distancia de él, esta aproximación es cercana a Marcuse pues la función del arte es negar el mundo existente, en ambos se puede observar una apuesta por la alienación estética como una estrategia crítica. Además, sus aproximaciones se encuentran nuevamente cuando se habla del arte y su gratificación sustitutiva, tanto para Marcuse como para Adorno el arte no cambia el mundo, pero

puede mantener viva la promesa utópica de transformación. En cuanto a la acción moral cuando habla del mundo que se vuelve intolerable se encuentra nuevamente un punto de encuentro con Marcuse, pues el arte expresa la urgencia de cambiar lo intolerable.

En este orden de ideas, se conserva el sentido último del arte, la exigencia moral de transformar el mundo. Ambos autores coinciden en que el arte puede sostener una verdad que la realidad niega, en Adorno se da en la negatividad formal, que permiten volver a alienarse del mundo alienado, revelando su absurdo, mientras que en Marcuse se da por medio de la forma liberadora que preserva la promesa del Eros.

Esta coincidencia en visiones sobre el arte permite una idea más amplia sobre la libertad enfocada en sistemas de vida posibles en una utopía aún no alcanzada, en la crítica al orden existente y en la exigencia de una sociedad reconciliada. Los tres autores (Marcuse, Agamben y Adorno) comparten la misma sensibilidad crítica respecto a la reflexión sobre el arte y convergen en la idea de que el arte tiene una función negativa, crítica y anticipadora que interpela al mundo respecto de lo que debería llegar a ser.

Para concluir, se podría decir que Marcuse entiende el arte como una forma de negación radical de la realidad, que puede resistir las lógicas dominantes de la sociedad industrial avanzada. Su potencia radica en la capacidad de imaginar y mostrar lo que aún no existe, lo reprimido. El arte con su función utópica y emancipadora logra dar forma a los deseos más profundos de libertad y reconciliación. En cuanto a la reducción estética Marcuse defiende la autonomía del arte como condición necesaria para conservar su fuerza subversiva, puesto que ella contradice desde dentro, mediante la alienación estética y la imaginación, que abren una brecha hacia lo posible respecto a la visión

cotidiana. En este sentido el arte no transforma directamente el mundo, pero sí transforma nuestra manera de habitarlo, mantiene viva la promesa de una existencia más libre en un presente que apela a la conformidad y el consumo.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2013). *Estética 1958-59*. Las Cuarenta.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Adriana Hidalgo Editora.
- Aronowitz, S. (2013). Marcuse's Conception of Eros. *Radical Philosophy Review*, 16(1), 31-47.
- Fraga, E. (2022). La teoría crítica de Herbert Marcuse: entre la revolución y la utopía. *Razón Crítica*, 13, 1-24.
- Kli, M. (2018). Eros and Thanatos: A Nondualistic Interpretation: The Dynamic of Drives in Personal and Civilizational Development from Freud to Marcuse. *Psychoanalytic Review*, 105(1), 67-89.
- López Sáenz, M. del C. (1999). Estética y liberación en H. Marcuse, en el centenario de su nacimiento. *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 4, 201-211.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Editorial Sarpe.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial*. Editorial Planeta-De Agostini.
- Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*. Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2024). *Escritos sobre estética y política*. Ennegativo Ediciones.

La tolerancia represiva Reflexiones después de sesenta años

Pertti Ahonen¹

¿Cómo se califica la tolerancia? ¿Es por definición algo bueno? ¿Hasta qué punto deben tolerar las sociedades opiniones contrarias? ¿Deben establecer límites? ¿O la libertad de expresión debe ser absoluta, partiendo del supuesto de que, mediante un debate libre e informado, prevalecerán las opiniones sensatas y sanas y, por lo tanto, la sociedad se beneficiará, por desagradables u objetables que puedan ser algunas de las opiniones expresadas?

Se trata de cuestiones de fundamental importancia, y las sociedades pluralistas y democráticas siempre han tenido que lidiar con ellas. De hecho, la introspección sobre el grado de tolerancia es, en muchos sentidos, una característica definitoria de la democracia liberal; en las sociedades iliberales y dictatoriales no se plantean cuestiones similares, ya que la tolerancia siempre se ve restringida, normalmente de forma severa, por los *dictados* de los gobernantes, que afirman saber más. En el contexto actual, cuando el orden liberal-democrático y los valores que lo definen enfrentan ataques sostenidos desde varias direcciones, las promesas y los peligros de la tolerancia vuelven a ser cuestionados activamente. Como contribución a los debates en curso, este ensayo reevalúa un breve estudio de hace 60

¹ Este texto se publicó con el título “‘Repressive Tolerance’ - Reflections after Sixty Years” en: *Lähihistoria*, 3(2), 2024, pp. 141-149 (N. de los T.)

años que merece ser calificado como un clásico perdido —o al menos en gran medida olvidado—; el ensayo de Herbert Marcuse de 1965 “La tolerancia represiva”.

Herbert Marcuse fue un filósofo e intelectual público germano-estadounidense arraigado en el pensamiento marxista de la Escuela de Frankfurt, que alcanzó la cima de su prominencia internacional a mediados y fines de la década de 1960. Nacido en Berlín en 1898, comenzó su carrera en la Alemania de Weimar, escribiendo su tesis bajo la supervisión de Martin Heidegger y comenzando a trabajar en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt antes de que la toma del poder por parte de los nazis obligara al judío y fuertemente antifascista Marcuse a emigrar, primero a Suiza y luego a los Estados Unidos. En los Estados Unidos, contribuyó a la batalla contra el nazismo como analista de inteligencia de alto nivel en la Oficina de Servicios Estratégicos, precursora de la CIA en tiempos de guerra, y luego regresó al mundo académico a principios de la década de 1950. Durante las décadas siguientes, hasta su muerte en 1979, publicó una serie de importantes estudios filosóficos que entrelazaban elementos marxistas y freudianos en una crítica mordaz de las sociedades contemporáneas, principalmente las del Occidente capitalista, sobre todo Estados Unidos, pero también sus rivales en el Este socialista.

Para Marcuse, los avances tecnológicos y los fenómenos que los acompañan, como el control centralizado, la producción en masa y el consumo masivo, habían creado sociedades inherentemente represivas caracterizadas por una falsa conciencia del materialismo, en la que las personas habían sucumbido a la aparente inmutabilidad de las realidades existentes, perdiendo la mayor parte de su capacidad de acción y libertad individuales. Para romper las cadenas de la opresión, Marcuse abogaba por un “gran rechazo”, un rechazo masivo del consumismo y otras

normas dominantes opresivas que prevalecen en las sociedades industriales avanzadas, como una forma de realización individual y transformación social. Sin embargo, Marcuse había perdido la fe en la clase trabajadora como agente de ese cambio revolucionario. Según él, los trabajadores se habían integrado sin remedio en las estructuras de poder existentes, y el liderazgo en cualquier transformación revolucionaria, por lo tanto, tenía que provenir de una fuente diferente: una alianza de intelectuales radicales y representantes de grupos marginales aún no integrados en la sociedad dominante, como los socialmente marginados, los parias y los forasteros, los explotados y oprimidos, incluidos los miembros de minorías étnicas.

Con estas ideas, expresadas en estudios como *Eros y civilización* (1955), *Un ensayo sobre la liberación* (1969) y especialmente *El hombre unidimensional* (1964), su libro más leído, Marcuse se convirtió en el filósofo preeminente de la Nueva Izquierda occidental de los años 1960. Aunque la base de su popularidad entre la Nueva Izquierda residía en las ideas centrales expresadas en sus teorías, la agencia que atribuía a los (aspirantes a) intelectuales ciertamente magnificó su atractivo para el movimiento estudiantil en particular, como lo hizo su voluntad de relacionarse con los jóvenes radicales, una y otra vez. A fines de los años 1960 fue un orador y observador aparentemente omnipresente en los centros de protesta estudiantil: en Berkeley, Berlín Occidental y París, Marcuse estaba allí, dando conferencias, rodeado de multitudes que lo admiraban. Y aunque el movimiento de protesta de fines de los años 1960 obviamente no logró alcanzar sus objetivos radicales, Marcuse, no obstante, mantuvo un nivel considerable de relevancia en los círculos progresistas también en la década siguiente. Siguió alentando y apoyando los movimientos sociales que surgieron del ambiente radical de los años 60, en particular el feminismo, escribiendo activamente y

ofreciendo conferencias por todo el mundo. Incluso su muerte repentina por un derrame cerebral en el verano de 1979, a la edad de 81 años, se produjo en medio de una gira de conferencias por Alemania Occidental.

¿Qué hay entonces de “La tolerancia represiva”, el ensayo de 36 páginas que Marcuse publicó en 1965? ¿Qué argumentaba? ¿Siguen siendo importantes sus argumentos? El texto apareció como uno de los tres capítulos de un libro titulado *Una crítica de la tolerancia pura*, escrito por Marcuse y otras dos poderosas voces de izquierda en el mundo académico estadounidense, el sociólogo Barrington Moore Jr. y el filósofo político Robert Paul Wolff. El título hacía referencia al clásico estudio de Immanuel Kant sobre la razón pura de 1781 y, con un espíritu similar al suyo, los autores se propusieron criticar la teoría y la práctica predominantes de la tolerancia en las democracias pluralistas. De las tres contribuciones de un solo autor que componían el libro, el ensayo de Marcuse se convirtió rápidamente en el más conocido y el más controvertido.

El argumento de Marcuse era relativamente sencillo, aunque —como era habitual en él— se expresaba con frecuencia en un lenguaje opaco y enrevesado. Su punto de partida era que, históricamente, la tolerancia había constituido “el gran logro de la era liberal”. Al permitir la expresión abierta del disenso político, dentro de ciertos límites, había allanado el camino para una transición del autoritarismo hacia el “liberalismo económico y político” (Marcuse, 1965, p. 115), un desarrollo histórico fuertemente progresista. Sin embargo, en las condiciones estructurales que prevalecían en la “sociedad industrial avanzada” contemporánea —encarnada para Marcuse sobre todo por los Estados Unidos— la tolerancia había perdido su anterior función progresista y liberadora (Marcuse, 1965, p. 81). En palabras de Marcuse (1965), se había “pervertido” (p. 111).

Sin duda, la tolerancia todavía se profesaba ampliamente como un pilar esencial del orden democrático liberal, y también parecía practicarse, hasta el punto de que se permitía la expresión abierta de puntos de vista fuertemente opuestos. Sin embargo, para Marcuse, esta aparente tolerancia de las voces disidentes era “abstracta y espuria” (Marcuse, 1965, p. 116) porque detrás de la fachada tolerante “el proceso económico y político” estaba de hecho “sometido a una administración ubicua y eficaz de acuerdo con los intereses predominantes” (Marcuse, 1965, p. 115). En términos concretos, esto significaba que una red interconectada de fuerzas económicas y políticas profundamente arraigadas y muy poderosas —una entidad que el sociólogo radical C. Wright Mills, un amigo cercano de Marcuse, había llamado la “élite del poder” a fines de la década de 1950— tenía a la sociedad democrática liberal bajo un control férreo. Estas élites arraigadas eran “conservadoras y reaccionarias” (Marcuse, 1965, p. 116) y habían logrado crear un sistema en el que las alternativas verdaderas a las relaciones de poder y las estructuras sociales existentes parecían ilusorias e impracticables. La gente común estaba “adoctrinada por las condiciones en las que vivía y pensaba y que no podía trascender” (Marcuse, 1965, p. 98), de modo que la “falsa conciencia” de inmutabilidad sistémica se había convertido en “la conciencia general” de la sociedad (Marcuse, 1965, p. 110).

En este tipo de sistema, que Marcuse describió con varios términos intercambiables, entre ellos “sociedad cerrada” (Marcuse, 1965, p. 106), “sociedad administrada” —con ecos de la *Gleichschaltung* social de estilo nazi (Marcuse, 1965, p. 116)— e incluso “democracia totalitaria” (Marcuse, 1965, p. 99), la función de la tolerancia había cambiado fundamentalmente. Ahora servía para “contener... el cambio en lugar de promoverlo” porque las estructuras y relaciones de poder existentes parecían tan

arraigadas y fijas que cualquier intento de cuestionarlas podía ser fácilmente descartado, ridiculizado o simplemente ignorado como palabrería ingenua (Marcuse, 1965, p. 116).

En la práctica, Marcuse destacó el papel integral de los medios de comunicación en el funcionamiento de este tipo de “tolerancia represiva”. Para él, la multiplicidad de medios de comunicación en una democracia liberal como Estados Unidos era, en última instancia, una farsa, porque los medios servían a los intereses de las élites de poder que los poseían y controlaban, promoviendo agendas regresivas y de derecha. El resultado fue: “medios monopolísticos” a través de los cuales “se creó una mentalidad para la cual lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso están predefinidos dondequiera que afecten los intereses vitales de la sociedad” (Marcuse, 1965, p. 95). Es cierto que se podían expresar muchas ideas diferentes, pero “la escala masiva de la mayoría conservadora” y la internalización de los valores conservadores por la mayoría de la población “fuera de enclaves como la intelectualidad” significaban que las ideas progresistas o radicales tenían casi ninguna posibilidad de ser tomadas en serio (Marcuse, 1965, p. 96). Marcuse ilustró su punto con un ejemplo concreto, tomado directamente del contexto americano: “cuando una revista publica al mismo tiempo un informe negativo y uno positivo sobre el FBI, cumple honestamente con los requisitos de objetividad; sin embargo, lo más probable es que gane el positivo porque la imagen de la institución está profundamente grabada en la mente de la gente” (Marcuse, 1965, p. 98).

Como era característico de Marcuse, no se contentó con analizar simplemente el *statu quo*, tal como él lo veía; su ensayo también esbozó ideas para la resistencia y la transformación. La tarea principal era “romper la tiranía de la opinión pública y sus creadores en la sociedad cerrada”

(Marcuse, 1965, p. 106). Para lograrlo, la gente tenía que ser “liberada del adoctrinamiento prevaleciente (que ya no se reconoce como adoctrinamiento)” (Marcuse, 1965, p. 99). Tenían que volverse “capaces de deliberar y elegir sobre la base del conocimiento”, a través de “información auténtica” y “pensamiento autónomo” (Marcuse, 1965, p. 95). El liderazgo en este proceso debía provenir de disidentes y activistas —esencialmente intelectuales de izquierda, definidos en sentido amplio— individuos que ya habían “aprendido a pensar racional y autónomamente” (Marcuse, 1965, p. 106). En la actualidad, esas fuerzas disidentes eran pequeñas y aisladas, y necesitaban apoyo y estímulo para poder empezar a ejercer su “derecho natural a la resistencia” contra el orden existente (Marcuse, 1965, p. 116). Una vez que hubieran adquirido suficiente impulso, podría desarrollarse a su alrededor una “mayoría subversiva”, una mayoría de fuerzas racionales y progresistas que cambiarían la sociedad para mejor (Marcuse, 1965, p. 100).

Debido a la naturaleza profundamente arraigada del sistema existente, probablemente se necesitarían “medios aparentemente antidemocráticos” para iniciar y hacer avanzar tal proceso (Marcuse, 1965, p. 100). La principal herramienta política concreta defendida por Marcuse era lo que él llamaba “tolerancia liberadora”: “intolerancia contra los movimientos de la derecha y tolerancia de los movimientos de la izquierda”, que debía “extenderse al escenario de... hechos así como de palabras” (Marcuse, 1965, p. 109). En la práctica, esto significaba la promoción activa de causas progresistas de izquierda, combinada con censura y represión hacia la derecha, incluyendo

la retirada de la tolerancia de la palabra y la reunión a los grupos y movimientos que promueven políticas agresivas, armamento, chovinismo, discriminación por motivos de raza y religión, o que se oponen a la extensión de los

servicios públicos, la seguridad social, la atención médica, etc. (Marcuse, 1965, p. 100).

Con duras medidas preventivas como estas, afirmaba, incluso “Auschwitz y una guerra mundial” podrían haberse evitado (Marcuse, 1965, p. 109). Marcuse también formuló otra receta política particularmente controvertida para la vanguardia progresista: un respaldo limitado a la violencia. En observaciones que prefiguraron los análisis posteriores de la violencia estructural realizados por Johan Galtung y otros, Marcuse sostuvo que la violencia prevalecía incluso “en los centros avanzados de la civilización”, “en las prisiones y en los centros psiquiátricos”, por ejemplo, o “en la lucha contra las minorías raciales” (Marcuse, 1965, p. 102). Era un componente fundamental del sistema, del mismo modo que “la ley y el orden” en general “siempre y en todas partes” servían para “proteger la jerarquía establecida” (Marcuse, 1965, p. 116). Marcuse luego trazó una distinción entre “violencia revolucionaria y reaccionaria, entre violencia practicada por los oprimidos y por los opresores” (Marcuse, 1965, p. 103). Si bien reconoció que ambas eran problemáticas desde un punto de vista ético, sostuvo que las normas éticas eran en gran medida irrelevantes en la historia: “comenzar a aplicarlas en el punto en que los oprimidos se rebelan contra los opresores, los que no tienen contra los que tienen es servir a la causa de la violencia real al debilitar la protesta contra ella” (Marcuse, 1965, p. 103). La violencia aplicada por fuerzas progresistas en nombre de la “humanidad” no “iniciaría una nueva cadena de violencia sino que intentaría romper una ya establecida”. Por lo tanto, tal violencia estaba justificada, dentro de lo razonable, y “ninguna tercera persona, y menos aún el educador e intelectual, [tenía] derecho a predicar... la abstención” (Marcuse, 1965, p. 117).

Estas ideas tocaron una fibra sensible —o tal vez coincidieron con el *Zeitgeist*, si es que tal cosa existe— entre los

activistas de la Nueva Izquierda de finales de los años 1960. Pero ¿qué se puede decir de ellas desde el punto de vista actual? ¿Conservan todavía algún significado o relevancia, más allá de lo puramente histórico y filosófico?

Desde una perspectiva contemporánea, es fácil encontrar en el ensayo de Marcuse mucho que criticar y rechazar, especialmente en lo que se refiere a las políticas que, según él, debería seguir la vanguardia progresista en su lucha contra los poderes establecidos. La atribución del papel de líder a un círculo vagamente definido y supuestamente ilustrado de intelectuales de izquierda plantea todo tipo de cuestiones sobre la legitimidad y la rendición de cuentas. La supresión generalizada de las voces definidas en términos abstractos como regresivas o reaccionarias es otra recomendación sumamente problemática, que podría abrir (e históricamente ha abierto) la puerta a abusos arbitrarios. Los diversos regímenes socialistas de Estado del siglo XX ofrecen abundantes ejemplos de tales trampas, pero el aspecto más objetable del ensayo, sin duda en el contexto actual, es su argumentación simplista sobre la violencia. Si bien es cierto que existe un cierto nivel de violencia estructural dentro de cualquier sistema político, una lucha violenta contra un gobierno elegido democráticamente no puede justificarse con afirmaciones simplistas sobre cadenas de violencia, especialmente si el régimen en cuestión posee el tipo de validación democrática adecuada como el gobierno estadounidense de los años 1960, contra el cual Marcuse se enfurecía.

El análisis de Marcuse de los problemas fundamentales de la democracia liberal en los años 60 también parece muy limitado en el tiempo, y en parte anacrónico desde la perspectiva actual, lo que no sorprende. Después de todo, muchas cosas han cambiado en las seis décadas transcurridas desde entonces. Un ejemplo de ello es su descripción de los medios de comunicación masivos (estadounidenses) como

una estructura monopolista y coordinada, cuyos diferentes canales en última instancia bailan al son de una estrecha élite conservadora y capitalista en el poder. Al menos en términos superficiales y estructurales, esa descripción ya no se ajusta a las realidades actuales. Con avances tecnológicos que Marcuse no podía haber previsto, el paisaje mediático, otrora dominado por un pequeño número de actores poderosos, se ha dividido en numerosos segmentos paralelos de distintos tamaños y audiencias en gran parte mutuamente excluyentes, de modo que el tipo de voz única de autoridad que otrora encarnaban el locutor de una importante cadena de televisión o un editorial del *New York Times* ya no existe.

A pesar de estos problemas, algunos de los puntos clave de Marcuse aún resuenan y continúan brindando material importante para la reflexión. Aunque ciertas realidades sociales han cambiado muy ampliamente en los años transcurridos desde entonces, al menos en la superficie, como lo demuestran las transformaciones en los medios de comunicación, las estructuras de poder y dominio más profundas y subyacentes descritas por Marcuse todavía prevalecen en gran medida en el mundo contemporáneo (occidental). De hecho, en el contexto posterior a la Guerra Fría, en el que las economías de mercado y el capitalismo global reinan en gran medida sin control, sin rivales obvios, las afirmaciones de Marcuse sobre la capacidad de las élites de poder interconectadas para promover sus intereses materiales de manera integral son aún más sorprendentes que en la era de la rivalidad sistémica Este-Occidente de los años 1960. La aparente falta de alternativas creíbles es más evidente ahora que entonces, al menos en lo que respecta a las visiones que Marcuse habría descrito como progresistas.

También vale la pena reflexionar sobre los efectos sociales más amplios de los discursos mediáticos en Marcuse. El

tipo de paisaje concentrado de medios de comunicación que presenció en los años 1960 ya no existe, como se ha dicho antes, pero sus puntos fundamentales sobre qué tipos de mensajes mediáticos encuentran una aceptación más amplia y por qué aún se mantienen. En el actual contexto económico y político internacional dominado por agendas derechistas de capitalismo, individualismo y competencia, las alternativas de izquierda no suelen encontrar una prominencia duradera, independientemente de su popularidad dentro de determinadas burbujas sociales y políticas. Sin embargo, las causas regresivas inicialmente popularizadas en un conjunto completamente diferente de burbujas, en el otro extremo del espectro político, tienden a tener mucho más éxito y luego a extenderse hacia la corriente política dominante. Los ejemplos contemporáneos abundan: la deshumanización de los refugiados y, en parte, de los migrantes transnacionales en general; la defensa de nacionalismos estrechos y exclusivamente definidos; la estigmatización de los pobres y los llamados acompañantes a recortes drásticos en las prestaciones sociales; la adopción de prejuicios raciales, ya sea abiertamente o mediante eufemismos más o menos codificados. En los casos más extremos, coros cada vez más numerosos de voces de derecha incluso insinúan el derrocamiento de gobiernos democráticos y su reemplazo por dictaduras. Sin duda, Marcuse se sentiría repelido y profundamente alarmado por el tipo de retórica de extrema derecha que ha emanado recientemente de su patria adoptiva, por ejemplo.

En este punto, resulta pertinente volver a la cuestión de los límites de la tolerancia en una democracia liberal. Como se ha dicho antes, Marcuse estaba más que dispuesto a imponer esos límites a lo que consideraba causas regresivas, límites que tenían un alcance peligrosamente amplio. Sin embargo, en su descripción de los tipos de individuos que deberían liderar la vanguardia del disenso

contra el *statu quo*, hizo hincapié en una noción muy importante: la razón y la racionalidad. Para él, se trataba de cualidades esenciales que debían poseer los cuadros dirigentes del movimiento. También parecen muy útiles como marcadores de límites de la tolerancia democrática en términos más generales. Una democracia liberal sana debería ser muy tolerante con las diferentes opiniones y puntos de vista, pero dentro de los límites establecidos por el debate racional. Las ideas y causas que se pueden defender pacíficamente con argumentos abiertos, racionales y basados en evidencias objetivas y con respeto por quienes no están de acuerdo deberían ser toleradas, mientras que aquellas que no pueden cumplir esos criterios no deberían serlo, en particular si propugnan la exclusión social, el odio o la violencia.

En la década de 1940, otro emigrado político de la Alemania nazi, Karl Popper, un hombre que no habría estado de acuerdo en mucho con Marcuse en términos políticos, realizó importantes observaciones sobre lo que él llamaba “la paradoja de la tolerancia” y sus palabras merecen ser citadas como momento final de este ensayo, pues suenan tan oportunas hoy como lo fueron hace 80 años:

La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada incluso a aquellos que son intolerantes, si no estamos preparados para defender una sociedad tolerante contra el ataque de los intolerantes, entonces los tolerantes serán destruidos, y la tolerancia con ellos. Con esta formulación, por ejemplo, no quiero decir que debemos suprimir siempre la expresión de filosofías intolerantes; mientras podamos contrarrestarlas con argumentos racionales y mantenerlas bajo control por la opinión pública, la supresión sería ciertamente muy imprudente. Pero deberíamos reclamar el derecho a suprimirlas si es necesario, incluso por la fuerza; porque puede resultar fácilmente que no estén dispuestos

a enfrentarse a nosotros en el nivel de los argumentos racionales, sino que comiencen por denunciar todos los argumentos; pueden prohibir a sus seguidores escuchar argumentos racionales, porque son engañosos, y enseñarles a responder a los argumentos con el uso de los puños o las pistolas (Popper, 2002, p. 668).

Referencias

- Abromeit, J. & Cobb, W. M. (Eds.). (2004). *Herbert Marcuse. A Critical Reader*. Routledge.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 169-191.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Macmillan.
- Marcuse, H. (1955). *Eros and Civilization. A Philosophical Enquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1965). Repressive Tolerance. Wolff, R. P., Moore, B. Jr. & Marcuse, H. *A Critique of Pure Tolerance*. Beacon Press, 81-123.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.
- Mills, C. W. (1956). *The Power Elite*. Oxford University Press.
- Popper, K. (2002). *The Open Society and Its Enemies*. Routledge.
- Žižek, S. (2008). *Violence*. Picador.

La crítica al existencialismo político de Carl Schmitt desde la perspectiva de la teoría crítica de Herbert Marcuse

Santiago Montoya Córdoba
Universidad de Antioquia

El siglo XX, como ningún otro quizá, estuvo cargado de una forma política que implicó un despliegue extremo de la violencia. Esto, no estuvo exento de justificaciones conceptuales de los principios a través de los cuales esta forma política marcaba una nueva etapa de los relacionamientos entre seres humanos. En este contexto, Carl Schmitt funda la determinación última del concepto de lo político en una distinción existencial e irreductible: la oposición entre amigo/enemigo. A partir de esta categoría decisiva, Schmitt construye su concepción del Estado como unidad política soberana, dotada de la capacidad de decidir en situaciones límite, especialmente en la guerra, donde se juega la continuidad de la comunidad. El presente escrito tiene dos propósitos: en primer lugar, expone, a partir del texto *El concepto de lo político*, los rasgos esenciales de la concepción schmittiana del concepto en cuestión, sus implicaciones en la teoría del Estado total y su vinculación con el decisionismo soberano. Y, en segunda instancia, trata sobre las críticas que, desde la perspectiva ofrecida por Herbert Marcuse, principalmente en su ensayo “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” ponen

en evidencia el trasfondo autoritario, antiintelectualista e ideológico (en el sentido de falsa conciencia) de dicho existencialismo político, a partir del supuesto de que la teoría del Estado total autoritario es la organización que corresponde a la etapa monopolista del modo de producción capitalista.

La concepción schmittiana de lo político

Para Carl Schmitt, el Estado no es simplemente un aparato administrativo ni una forma jurídica más entre otras, sino el modo supremo de existencia política de un pueblo, “el Estado representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente” (Schmitt, 2024, p. 65). En tanto “modo de estar”, el Estado es la configuración política que encarna la forma histórica en que un pueblo se constituye como unidad, capaz de decidir en la situación límite aquello que asegura su continuidad. De ahí que Schmitt afirme que el Estado contiene “en el caso decisivo la pauta concluyente”: en la emergencia, cuando las normas y los estatus particulares se revelan insuficientes, el Estado es la única instancia soberana que determina el rumbo de la comunidad política para garantizar su existencia. Por esta razón, frente a la pluralidad de estatus individuales o colectivos posibles en una sociedad; asociaciones, corporaciones, agrupaciones privadas, el Estado se impone como el estatus por antonomasia, el único que, en virtud de su poder decisorio, funda y garantiza la unidad política de un pueblo. Para Schmitt, el Estado, en cuanto unidad política, tiene la capacidad de encerrar, contener y relativizar todas las oposiciones internas. Esto significa que, aunque existan diferencias internas, todas quedan subordinadas a la unidad superior que es el Estado.

El Estado total está basado en la identidad de Estado y sociedad, por lo cual aquel no se desinteresa en ningún

dominio de lo social y lo real, sino que, por el contrario, potencialmente los abarca todos. Por eso, en esta modalidad del Estado, todo ámbito que entraña o es susceptible de contener algún objeto de polémica, es potencialmente político, pues el Estado total no conoce nada que sea apolítico. Él elimina la despolitización o neutralidad de todo ámbito de la sociedad, por ejemplo, elimina la “neutralidad” de una presunta economía “libre” y “apolítica”, y elimina la “neutralidad” de un Estado que no interviene en la economía, sino que, por el contrario, el Estado total afirma su poder absoluto de intervención en cada uno de ellos:

Como concepto opuesto a esas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes dominios de la realidad surge un Estado total basado en la identidad de Estado y sociedad, que no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a abarcarlos todos. De acuerdo con esto, en esta modalidad de Estado todo es al menos potencialmente político... (Schmitt, 2024, p. 68).

Al Estado total, en virtud de su condición de unidad esencialmente política, le es inherente el derecho para emprender la guerra, esto es, la posibilidad real de determinar quién es el enemigo y combatirlo. Así, la distinción última, que constituye el criterio simple de lo político, al que puede reconducirse todo cuanto sea en un sentido específico acción y motivo políticos, es la distinción de amigo y enemigo. El sentido de la distinción amigo/enemigo es definir el grado máximo de intensidad de una unión o separación, asociación o disociación, entre dos o más partes, pues “lo político... [es] un puro ‘grado de intensidad’, o bien un paso al límite” (Kervégan, 2013, p. 159). Sólo en la guerra se hace manifiesta la consecuencia última de la agrupación según amigos y enemigos. El enemigo es el absolutamente otro, el extraño con el que no es posible coexistir ni tampoco viable integrar dentro del propio grupo,

dato que su esencia se determina porque su existencia pone en cuestión la propia y la amenaza, debido a que justamente el enemigo afecta la posibilidad misma de que la propia unidad política continúe existiendo. La oposición schmittiana de amigo/enemigo es tomada en un sentido concreto y existencial, esto es, es asumida como innegable, porque de hecho los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, en cuanto es una oposición que históricamente se verifica, se da fácticamente y conserva su vigencia, pues constituye una posibilidad real, nunca eliminable, para todo pueblo que exista “políticamente”, que viva bajo la posibilidad real de la enemistad hasta el grado máximo de la guerra. Por eso, lo político para Schmitt no se puede derivar de un deber-ser, sino que se encuentra en el ser mismo de las relaciones humanas, en lo que existe efectivamente en la vida de los pueblos, en la realidad óntica. El enemigo en cuestión es el enemigo público, un pueblo adversario que representa una amenaza para la supervivencia y continuidad de la propia unidad política; el enemigo al cual se hace referencia no es el adversario privado por antipatía o aversión:

El enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público (Schmitt, 2024, p. 77).

Incluso no hace falta odiar al enemigo público personalmente, a pesar de que esto no supone que deba amársele sobre el propio pueblo y apoyarlo. La oposición amigo/enemigo constituye, como se ha dicho, la más intensa y extrema de todas las oposiciones y antagonismos, y cualquier otro antagonismo de diversa índole (por ejemplo, religioso, cultural, etc.,) será potencialmente político

en la medida en que más próximo esté a la distinción entre amigo/enemigo, que compone el punto extremo de cualquier oposición:

Lo político no tiene contenido particular: cualquier práctica, cualquier pensamiento, cualquier dominio de acción es susceptible de volverse político, y se vuelve efectivamente político desde el instante en que la intensidad de las relaciones entre los hombres franquea en él cierto umbral cuyo marcador es la distinción amigo/enemigo [...] Un dominio de actividad es tanto más político cuanto más se aproxima a “la oposición más intensa”, la que existe entre amigo y enemigo (Kervégan, 2013, pp. 156-158).

Es constitutivo del concepto de enemigo que se dé la posibilidad real y eventualmente de emprender la guerra con él, en cuanto precisamente aquella consiste en la confrontación militar abierta entre unidades políticas organizadas (Estado, Imperio, pueblo, etc.) para aniquilar al adversario. Así pues, la guerra procede de la enemistad, de la negación de la continuidad y la existencia de una unidad política organizada que comporta una amenaza para la pervivencia de la propia unidad política, por lo cual, la guerra es la realización extrema de esa enemistad. La posibilidad real de la guerra es lo que otorga sentido real a las categorías de enemigo, amigo y lucha. La guerra es el presupuesto tácito de lo político que está siempre implicado como posibilidad real para dar origen a una conducta específicamente política. Incluso la neutralidad se encuentra bajo el supuesto de la posibilidad real de agruparse como amigos y enemigos y, por lo tanto, bajo la posibilidad real de la guerra, pues lo decisivo es la posibilidad efectiva de lucha real contra un enemigo real, así como la decisión de si se emprende la guerra o no. Sin esa posibilidad real de guerra, ni siquiera sería posible, en particular, la política de la evitación de la misma y la neutralidad ante ella, así como, en general, la tensión específicamente política, pues sólo la posibilidad real de la guerra dota de sentido a la

distinción amigo/enemigo que determina estrictamente a lo político. Sin esa posibilidad real de guerra, dice Schmitt (2024):

sería, pues, un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política. [...] pero lo que ya no tendría sentido sería una oposición en virtud de la cual se pudiese exigir a los hombres el sacrificio de sus vidas, dar poder a ciertos hombres para derramar sangre y matar a otros hombres (pp. 83-84).

La agudización de antagonismos religiosos, morales o económicos que conducen hacia la agrupación amigo/enemigo implican que la oposición decisiva para entrar en guerra no es meramente de carácter religioso, moral o económico, sino político, pues la oposición política reside en la posibilidad real de darse la agrupación de amigos y enemigos, indistintamente los motivos humanos que produjeron esa oposición y que, a pesar de que en un principio eran motivos de otra naturaleza, se tornaron ahora en motivos políticos. Por ejemplo, la clase proletaria que asuma decisivamente la lucha de clases contra la burguesía en calidad de enemigo, y la enfrente a través de una guerra civil o interestatal es, más allá de una comunidad basada en un fundamento económico en cuanto fuerza de trabajo “libre”, desposeída de medios de producción, una unidad política. Lo político extrae su fuerza de los ámbitos más variados, dado que por sí mismo lo político no se reduce a un campo específico de la realidad, sino que sólo es un cierto grado de intensidad de asociación o disociación de unidades políticas entre sí, que se determina según la posibilidad real de la guerra, que constituye el caso “decisivo” y excepcional, en el cual se encuentran abocadas a decidir las unidades políticas en disputa respecto de si es desatada o evitada:

En esta perspectiva, el criterio amigo/enemigo solo permite, de algún modo, medir el coeficiente político

(constantemente variable) de las actividades humanas, que no son políticas ni apolíticas por naturaleza. No existe ninguna práctica, ningún campo de la actividad humana que sea extrapolítico por naturaleza; al contrario, todas pueden ser “embargadas” por la política, y lo que testifica que efectivamente lo ha sido es el hecho (que no tiene valor normativo: es un indicio) de que dicha práctica, o campo, dé lugar a una división entre bandos enemigos dispuestos en caso de necesidad a batirse (Kervégan, 2013, p. 158).

Los conflictos con el enemigo no pueden dirimirse a través de alguna normativa general previa ni tampoco a través del juicio de un “tercero imparcial no afectado”, sería más bien una despolitización de la situación de excepción (la guerra) la pretensión de apelar a una instancia de objetividad superior, más universal y racional que intentara evitar la guerra entre dos posturas unilaterales. Incluso la norma legal, a pesar de tener un contenido y un campo de aplicación muy detalladamente determinados, comporta, a su vez, un momento de aleatoriedad irreducible o de indeterminación e incertidumbre, pues ninguna norma puede prever todas las circunstancias concretas en que habrá de aplicarse, y esta indeterminación es constitutiva del derecho en cuanto tal. Siempre habrá un margen de indeterminación: ¿Qué caso se considera efectivamente incluido? ¿Cómo interpretar un hecho específico bajo la norma? Ese margen o “momento de indiferencia del contenido” proporciona el espacio irreducible de la *praxis* del poder decisorio y funda la autonomía, por supuesto relativa en este caso puesto que presupone el orden normativo vigente, de la decisión que resuelva ese resto indeterminado. En consecuencia, el derecho no se agota en la norma, sino que depende esencialmente de la decisión de un juez con poder para hacerlo. Aunque una norma parezca precisa, no puede eliminar el azar de su aplicación, porque siempre se necesita una instancia que decida cómo

entenderla en la situación concreta, pues “el singular nunca es pura y simplemente susceptible de subsumirse bajo el universal” (Kervégan, 2013, p. 112). Esta relevancia de la decisión, cuya autonomía en la situación de emergencia Schmitt radicaliza, se opone al modelo de subsumir casos singulares bajo un orden normativo de alcance universal, cuya completitud y consistencia están desprovistas de lagunas, por lo cual resulta infalible para resolver dentro de sus propios contornos cualquier caso singular (Kervégan, 2013, p. 111).

Así pues, la posibilidad de conocer adecuadamente la situación específica y adquirir la aptitud para intervenir en ella, a través de la decisión soberana respecto a ese caso límite, dependen de una cierta participación en el conflicto, de un tomar parte existencial en él. Por eso, un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados, pues, tras radicalizar la autonomía de la decisión y su especificidad en cada caso, Schmitt sugiere que estrictamente sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño, en el conflicto dado, representa la negación del propio modo de existencia, lo cual supone asumir el riesgo correspondiente de la decisión que entraña distinguir al otro como enemigo. Por lo cual, sólo los implicados pueden decidir, en función de esto, si es necesario combatir al enemigo para preservar al grupo político propio, pues la disposición al combate extremo (la guerra) está justificada ante la amenaza de la aniquilación de la supervivencia del propio grupo político. Si un pueblo teme asumir los riesgos y penalidades de la posibilidad real de la guerra contra un enemigo real, aparecerá otro pueblo que le ofrecerá protección contra los enemigos exteriores, y que ejercerá el dominio político que no tiene la capacidad de ejercer el pueblo que adquiere protección a cambio de obediencia.

La unidad política es soberana en el sentido de que ella posee la suficiente fuerza y capacidad para decidir en el caso de conflicto, ante la posibilidad real de la guerra, la agrupación amigo/enemigo y determinar emprender la guerra o evitarla. Una unidad política que no es soberana y, por tanto, no puede decidir en función de la situación límite de la posibilidad de la guerra real ante un enemigo real, no es en absoluto una unidad política. Para Schmitt, sin unidad política no hay Estado, porque el Estado es precisamente esa unidad que decide en el conflicto extremo y su soberanía se muestra en la decisión sobre el Estado de excepción. Al Estado, en su condición de unidad política determinante, le es inherente el *ius belli*, a saber, le es inherente el derecho para determinar quién es el enemigo y cómo combatirlo. Esto también faculta al Estado de disponer abiertamente de la vida de las personas, lo cual implica, por una parte, la posibilidad de requerir de los miembros del propio pueblo la disponibilidad para matar y ser asesinados, y, por otra parte, arrogarse la potestad de matar a las personas declaradas como enemigos públicos (Schmitt, 2024, p. 96). No obstante, un Estado normal supone producir dentro del propio Estado y su territorio una pacificación completa, para crear la situación normal que pueda dar lugar a que las normas jurídicas posean vigencia en general, pues, de lo contrario, una norma no puede tener vigencia en una situación excepcional que desmiente la legitimidad y eficacia de dicha norma. Esta necesidad de pacificación dentro del Estado implica que el Estado, en cuanto unidad política, está también facultado para determinar al “enemigo interno”, en caso de que advenga una situación crítica que viole el orden pacificado que el Estado necesita preservar para subsistir como unidad política. El Estado existe en tanto logra integrar dentro de sí todas las oposiciones internas y presentarse como una unidad organizada frente a lo externo, pues la enemistad auténtica (amigo/enemigo) queda dirigida justamente hacia lo

exterior, en virtud de las fronteras definidas, que marcan un “adentro” político cohesionado y un “afuera” donde se ubican los enemigos posibles. Esta unidad política internamente pacificada del Estado, correspondería a la posibilidad de que, ante la posibilidad real de la guerra, “el pueblo unido políticamente esté dispuesto a luchar por su existencia y por su independencia, habiendo determinado por propia decisión en qué consisten su independencia y libertad” (Schmitt, 2024, pp. 95-96). Pero una vez declarado a un enemigo interno, esto conducirá a la guerra civil y, por tanto, a la disolución del Estado como unidad política organizada, pacificada internamente, cerrada territorialmente e impermeable para los extraños con los que se establece la enemistad hacia el exterior. Así pues, la guerra civil definirá el futuro de esta unidad política en crisis. Por eso, la unidad política, en caso de guerra, debe guardarse de aplicar cualquier derecho a disponer de la vida de las personas de la propia comunidad de un modo tal que pueda generar disociación entre los miembros, con el fin de mantener la consistencia interior dentro de la unidad. La guerra y el derecho a disponer de los seres humanos para que asesinen y sean asesinados, sólo tiene sentido existencial, esto es, sólo tiene sentido en cuanto afirmación de la propia existencia de la unidad política ante la amenaza de la aniquilación por parte del enemigo. Pues no hay ninguna otra manera de justificar la guerra, sino sólo existencialmente:

Pero no existe programa, ideal, norma ni racionalidad que otorguen el derecho a disponer de la vida física de otras personas. [...] No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos. La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma

de existencia contra una negación igualmente óntica de esa forma. Una guerra no puede justificarse tampoco a base de argumentos éticos y normas jurídicas (Schmitt, 2024, pp. 101-102).

El dualismo amigo/enemigo experimenta sus propias limitaciones a causa de esta justificación puramente existencial de la guerra que se torna en “decisionismo arbitrario” (Neumann, 1983, p. 499), puesto que este es norma absoluta de sí mismo, que acepta el mundo existente tal cual es, en la medida en que sólo se interesa por lo que “es”, pues lo que el mundo “puede y debe ser” son sólo la expresión de inclinaciones normativas que no aprehenden verdaderamente el fenómeno de lo político y que tienden a despolitizar el mundo, a deshacer la oposición amigo/enemigo, o a dejarla ingenuamente oculta en los diversos ámbitos de la realidad que entrañan polémicas que potencialmente podrían cobrar la intensidad de la hostilidad política. La polaridad amigo/enemigo sólo adquiere justificación a partir de la mera inminencia de la sola posibilidad real de entrar en guerra contra un enemigo real, que suscita una hostilidad en grado tal que amenaza la propia continuidad y subsistencia del Estado total. En virtud de la amenaza real del enemigo público y porque le es inherente el *ius belli*, el Estado total decide autorizarse a sí mismo, por una parte, para requerir a los miembros del propio pueblo la disponibilidad para matar y ser asesinados, y, por otra parte, se autoriza para concederse a sí mismo la potestad de matar a las personas declaradas como enemigos públicos, porque su propia decisión le concede la facultad para ello. No existen de antemano para Schmitt criterios de ninguna naturaleza conforme a los cuales se actúe políticamente, sino que la legitimidad de toda decisión y acción política en su autonomía radical es “existencial”: es norma absoluta de sí misma, ajena a toda racionalización y a toda norma o criterios externos y superiores, porque cualquiera de estos resultaría insuficiente

para ser aplicado adecuadamente a la especificidad de la situación de emergencia sobre la que se asienta la hostilidad política. Así, finalmente, la función crítica del pensamiento es mutilada por una teoría que, en su comunión con la falsedad e irracionalidad del orden social existente, de lo que efectivamente es, decide extirpar del pensamiento la dimensión normativa de lo que “puede y debe ser”, bajo el pretexto de que la guerra es la posibilidad real, nunca eliminable, para todo pueblo que exista “políticamente” y que es conducido gracias a la fuerza ideológica de la teoría del realismo heroico-popular a “vivir su propia aniquilación bajo un goce estético de primer orden” (Benjamin, 2003, p. 99).

Marcuse y la crítica al existencialismo político de Schmitt

El existencialismo político se ha convertido en un momento decisivo en la teoría totalitaria del Estado. A partir de Schmitt, el existencialismo aparece como contra-concepto de lo “normativo”. Lo “existencial” designa una situación en la cual la decisión no puede tomarse en función de una norma externa y superior a la misma situación. De allí se desprende que solo quienes participan existencialmente en esa situación pueden conocerla, comprenderla y decidir sobre ella; ningún “tercero imparcial” puede juzgarla desde fuera. La teoría totalitaria asume las relaciones políticas como existenciales, y dentro de esta dimensión la relación fundamental es la del enemigo, que implica la guerra. La guerra se convierte así en la relación existencial por excelencia, y por ello “transferido al reino de la política, el existencialismo sostiene que el poder y la fuerza son verdad: el poder es una base teórica suficiente para un poder mayor” (Neumann, 1983, p. 163). De esta manera, las relaciones políticas se conciben como circunstancias decisivas de la existencia, orientadas en último término al “estado de excepción”, esto es, a la decisión sobre la guerra y

la paz. En este caso extremo, la relación existencial paradigmática es la guerra, la “relación amigo/enemigo” que, en la situación extrema de emergencia, conduce a la aniquilación física del enemigo. La soberanía se determina más allá de toda legalidad y legitimidad, en virtud del poder fáctico para decidir sobre el estado de excepción: el decisionismo (Neumann, 1983, p. 65). El soberano es justamente quien decide sobre él, respecto a si se emprende la guerra o si se evita la confrontación para preservar la paz.

Sobre la base de la recepción de la analítica existencial heideggeriana, surgió una antropología que proporcionó fundamentación filosófica al ideal de hombre proyectado por la teoría del Estado total autoritario. Este modelo sostenía que el hombre es esencialmente un ser político, cuyo ser no se determina en el mundo teórico o espiritual, asumido ahora como ficción insostenible, sino en la acción política —Esto también sucede en el fascismo— (Marcuse, 1994). Así, se niega la autonomía del pensamiento y la neutralidad de la ciencia, consideradas doctrinas erróneas o ficciones del liberalismo. La ciencia se entiende como determinada por la vida, la historia y la posición política. De este modo, la teoría de la acción correspondiente a semejante antropología existencial, ya no se funda en la deliberación racional, que presupone un conocimiento comprensivo y la selección de la mejor opción, pues se asume como secundaria a la decisión racional que orienta la acción. La consecuencia es que los individuos actúan sin reflexión autónoma, dado que el *Logos* es desvalorizado como saber revelador que permite discernir y decidir. Lo esencial es tomar partido irreflexivamente, pues, así, dicha antropología se asegura la función social de perpetuar el dominio del capitalismo monopolista y el Estado total autoritario que ofrece la organización sobre la que este se asienta, pues no necesitan ya justificar racionalmente mediante razones “objetivas” las acciones que exige a los individuos,

quedando entonces una mera forma de “decisionismo arbitrario” (Neumann, 1983, p. 499). Por eso, la cualificación para el ejercicio de la decisión sobre el estado de emergencia, implica la mera participación en la posibilidad real de emprender la guerra contra quien se distingue como enemigo, según nuestro grado de desunión con él, excluyendo a cualquier “tercero imparcial no afectado” que pueda juzgarla desde fuera. En ese orden de ideas y como ya se ha dicho, no existen para Schmitt criterios normativos y racionales de antemano conforme a los cuales se actúe políticamente, sino que la legitimidad de toda acción política es “existencial”: es norma absoluta de sí misma, ajena a toda racionalización y a toda norma externa y superior, pues cualquiera de estas no puede subsumir adecuadamente la situación de emergencia sobre la que se asienta la hostilidad política en su especificidad. Entonces, no es casual que el existencialismo político tienda a convertirse en la teoría justificadora de lo injustificable racionalmente, que devenga en fundamento filosófico de la doctrina del Estado totalitario.

La politización total, propia de la concepción del Estado total, despoja a múltiples esferas de la vida privada y pública de su neutralidad, lo cual crea nuevas formas de lucha y organización política, y arrastra a amplios estratos sociales hacia una función directa en los intereses del Estado. La separación entre Estado y sociedad, que el liberalismo había intentado sostener, desaparece: el Estado integra políticamente a la sociedad y controla las posibilidades de la existencia humana. El Estado no está al servicio del individuo; es este quien debe plegarse plenamente al Estado. Este no se preocupa por la legitimidad de sus exigencias respecto a los individuos, ni le importa que estos alcancen la realización efectiva de su existencia, pues estas son cuestiones “racionalistas”, que al Estado total autoritario no le competen.

El Estado total tiene la potestad de disponer abiertamente de la vida de las personas, lo cual implica la posibilidad de requerir de los miembros del propio pueblo la disponibilidad para matar y ser asesinados, como ya se ha dicho. El Estado total bloquea el propio poder discrecional del individuo para ejercer su libertad y niega su autonomía. El cuestionamiento al Estado está prohibido, pues este recoge y organiza mecanismos de exclusión para convertirlos en instrumentos de aniquilación del enemigo interno y externo. El idealismo filosófico clásico, basado en la autonomía de la razón y en una *praxis* fundada en el conocimiento comprensivo, se convierte en una amenaza, pues podría cuestionar el orden vigente. De ahí el antiintelectualismo característico, por ejemplo, de la teoría del Estado total autoritario. No obstante, Marcuse concede que en la concepción totalitaria del Estado existe un cierto progreso en la politización de la existencia y de la libertad, al concebirlas como esencialmente sociales y políticas, en virtud de la identidad entre libertad y vínculo social y político con el “pueblo” y el Estado, pues la libertad es un concepto eminentemente político que sólo se da en el marco de estas relaciones. Pero este progreso va más allá del orden instituido por el Estado totalitario y queda bloqueado por el mismo orden que estableció: dentro de él la existencia singular es anulada y la libertad se reduce a vínculo incondicional con el Estado y el pueblo. Para que la identificación entre libertad y vínculo político no destruya la esencia de la libertad, la comunidad a la que se vincula el individuo debe garantizar una existencia digna, dentro del marco de una sociedad configurada racionalmente. De lo contrario, esa identificación se convierte en servidumbre, como sucede en la concepción schmittiana, en la cual el Estado total dispone abiertamente de sus miembros para matar y ser asesinados, y tiende a anular las posibilidades de su realización, debido a que el ejercicio de la acción específicamente política, la posibilidad real de la guerra, implica su

vínculo incondicional con el Estado y el pueblo. De ahí que la identidad entre libertad y vínculo político obligue a plantearse la pregunta de si acaso la comunidad a la que debo vincularme conserva y fomenta en ella lo que constituye la felicidad y la dignidad del ser humano. Por ello, tampoco puede exigirse la entrega plena e incondicional del individuo al Estado, en virtud de que aquel posea una dimensión política que lo cualifica para ejercer la acción política, o en virtud del hecho de que las relaciones políticas sean relaciones existenciales que pretenden ser norma absoluta de sí mismas. A propósito de esto, dice Marcuse (2025):

Entonces, la identificación política de libertad y vínculo solo es algo más que una frase cuando la comunidad a la que es vinculado a priori el hombre libre garantiza la posibilidad de una realización de la existencia digna del hombre, o bien la existencia puede ser llevada a tal posibilidad. [...] La vinculación política de la libertad, si no debe aniquilar la esencia de la libertad humana, sino realizarla, solo es posible como praxis libre del individuo mismo: ella comienza con la crítica y termina con la libre autorrealización del individuo en la sociedad organizada racionalmente. Esta organización de la sociedad y esta praxis son los enemigos mortales que el existencialismo político combate con todos los medios (p. 74).

Así pues, en *Razón y revolución*, Marcuse atribuye a la teoría fascista de Giovanni Gentile el hecho de convertir al conocimiento en mera parte integrante de la práctica política, porque no reconoce ninguna verdad al margen de esta práctica, por lo cual hace una teoría justificadora de ella, en oposición a una teoría crítica de la sociedad, que sólo podría concordar con una práctica orientada a introducir la razón en la realidad mediante su realización en el mundo. Por ello, la teoría fascista claudica de la función crítica de la teoría, que está tomada de un principio idealista, el cual supone que puede existir una verdad fundada

racionalmente en oposición a una práctica social falsa e irracional, pues existe un antagonismo y una tensión productiva entre la verdad y el hecho, entre el pensamiento y la realidad (Marcuse, 1994, p. 394; Gandler, 2009, pp. 85-106).

La teoría racionalista de la sociedad es esencialmente crítica: no renuncia a la exigencia universal de la razón de construir un orden social acorde a ella, un orden capaz de responder a las necesidades de los individuos y realizar la “felicidad” terrenal. No se limita a aceptar lo dado, sino que desenmascara las contradicciones internas del orden existente y confronta los obstáculos y posibilidades históricas que ofrece el desarrollo social y técnico para cumplir las exigencias de la razón. Para ella, en consonancia con el principio idealista antes referido, lo que “es” sólo se comprende en tensión con lo que “puede y debe ser”. Así pues, en la medida que se desconoce este antagonismo productivo entre lo que “es” y lo que “puede y debe ser”, y se acepta la realidad tal cual es, pues esta adquiere incluso fuerza normativa, y el ataque al pensamiento crítico e independiente se hace inherente al control autoritario (Marcuse, 1994, p. 394). Asimismo, la concepción schmittiana de lo político, aunada a su distinción amigo/enemigo y a su decisionismo autojustificador, aprueba el mundo existente tal cual es, y hace que la función crítica del pensamiento claudique ante la falsedad e irracionalidad del mismo. Esto sucede en la medida en que renuncia al antagonismo productivo entre pensamiento y realidad, que ofrece la posibilidad de desarrollo de una teoría crítica de la sociedad, con el fin de ir más allá de una mera teoría descriptiva y que no está interesada en el “deber ser” de lo real, y que argumenta que un orden pacificado, desprovisto de la posibilidad real de la guerra y de la distinción amigo/enemigo, sería un orden neutralizado y

despolitizado, a pesar de que tal orden pacificado no se da de hecho.

Pero el Estado total preserva bajo la pantalla ideológica de la unidad del pueblo las relaciones antagónicas propias del capitalismo monopolista, a pesar de la aparente unidad política del pueblo que actúa y decide luchar heroicamente contra el enemigo público que amenaza su continuidad, pues los grupos económicos que se benefician del capital monopolista están interesados en preservar y blindar de toda crítica las relaciones antagónicas propias del régimen económico que les conviene. Aquella unidad se asemeja a lo dicho por Marcuse sobre una cierta comunidad que concibe un destino único compartido por el pueblo, lo cual implica que, a pesar de que aparentemente exista aquel destino común, este agudiza las contradicciones sociales entre las clases: el universalismo que predica la unidad del pueblo, y la supremacía del todo sobre las partes que las unifica, en realidad, conserva y legitima la escisión social. Muestra de ello es que:

Una guerra, que indudablemente afecta a todo el pueblo, puede hundir a las masas en una horrible miseria, mientras que ciertos estamentos dominantes sacan provecho de ello. Una crisis general ofrece a los económicamente poderosos una posibilidad más amplia de resistencia y de salir bien parados que a la mayoría económicamente más débil. (Marcuse, 2025, p. 61).

Pero la teoría del Estado total no cuestiona los fundamentos de la sociedad capitalista, es decir, el orden económico basado en la propiedad privada de los medios de producción. Por el contrario, presupone una totalidad que descansa sobre la unificación producida por el dominio de una clase dentro de una sociedad de clases, para la cual la economía de guerra es rentable dentro del capitalismo monopolista y el Estado total. Como Adorno (1998) lo indica:

El mecanismo de reproducción de la vida, de su dominación y su aniquilación, es exactamente el mismo, y atendiéndose a él se fusionan la industria, el estado y la propaganda. La vieja exageración de los liberales escépticos de que la guerra es un negocio se ha cumplido: el propio poder estatal ha borrado su apariencia de ser independiente de todos los intereses particulares y se presenta ahora como lo que en realidad siempre ha sido, como un poder ideológicamente a su servicio. La mención elogiosa del nombre de la principal empresa que se ha destacado en la destrucción de las ciudades contribuye a darle un renombre gracias al cual se le harán los mejores encargos para la reconstrucción (p. 51).

Así, si bien su objetivo declarado es una sociedad sin clases, este objetivo se formula dentro del marco mismo de la sociedad de clases, lo que obliga a asumir, sin resolver, los antagonismos sociales que impiden la realización de una totalidad reconciliada. En suma, la posibilidad real de la guerra y la identificación del enemigo que plantea Schmitt conserva la unidad política a costa del aniquilamiento y la pauperización de las mayorías, por lo cual, el destino común de la guerra no supone un beneficio para los miembros del pueblo, sino un beneficio direccionado hacia la clase dominante y una miseria profusamente repartida entre las mayorías populares, enarbolando así al “combatiente de clase fascista” (Benjamin, 2023, p. 105). Entonces la figura histórica actual se eterniza como “natural” por los grupos económicos que se benefician de ella, que permanecen interesados en preservarla y blindarla de toda crítica. Marx señala en el capítulo XXIV de *El Capital* cómo las leyes mismas de la producción, la formación ideológica de las masas, y no siempre la coerción violenta directa sobre ella, aseguran y perpetúan la dependencia de una clase respecto del capital:

En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y

hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia; la generación constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por tanto el salario, dentro de carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. [...] Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las “leyes naturales de la producción”, esto es, a la dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por éstas (Marx, 2009, p. 922).

Por ello, la disposición heroica para luchar del pueblo contra el enemigo, a pesar de la miseria que supone para él mismo la guerra, es una disposición manufacturada ideológicamente por la teoría del Estado total autoritario, también denominada realismo heroico-popular. La pantalla ideológica de la teoría del realismo heroico-popular no sólo naturaliza al capitalismo monopolista y la pauperización que provoca junto con la guerra, sino que, a través de la función ilusionante de la ideología pretende finalmente tornar la brutalidad abierta del pauperismo y el servicio incondicional, en algo inevitable y necesario. Marcuse describe este proceso que desemboca en dicha brutalidad en tres momentos fundamentales.

En el primer momento, la economía se concibe como un “organismo”; es decir, es pensada no como una construcción histórica y social, sino como una realidad natural, autosuficiente, con “leyes” propias e inmutables, dado que se le atribuye que funciona como un cuerpo natural, en el que cada parte cumple un papel necesario en el todo, y en el que cualquier intento de alterar esas funciones “naturales” (por ejemplo, cuestionar la propiedad privada o

redistribuir la riqueza), sería equivalente a enfermar o dañar al organismo. Así pues, ella obedece a “leyes primarias” que estarían fundadas en la “naturaleza humana”, la cual se definiría en términos que justifican el orden existente: pues, para el ser humano “el trabajo es, sobre todo, el fin mismo de la vida prescrito por Dios” (Weber, 2004, p. 202), por lo cual “no se trabaja sólo para vivir, sino que se vive por causa del trabajo y cuando no se tiene nada más que trabajar, se sufre o se muere” (Plitt, 1869, p. 428). Asimismo, el ser humano vive necesariamente bajo un régimen socioeconómico fundado en un supuesto según el cual “en todas las sociedades, que están integradas de varias clases de ciudadanos, siempre habrá una clase que sea superior” (Burke, 2016, p. 100). Por esto, no repugna a lo anterior decir que:

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación (Hobbes, 2005, p. 102).

En suma, todas estas ideas indican que el ser humano es un ser cuya vida está dedicada al servicio incondicional al trabajo, en cuanto fin en sí mismo; un ser cuya vida se despliega a nivel colectivo en el marco de un orden social necesariamente organizado jerárquicamente, cuya verticalidad y relaciones de dominación son asumidas como rasgos naturales e inevitables de toda sociedad humana, que implica inexorablemente la discordia generalizada entre los seres humanos, en virtud de la competencia, la desconfianza y el afán de descollar a través del heroísmo bélico y la ambición de ascenso social sobre los demás, lo cual es un hecho que se ilustra a través del fenómeno del “ejército industrial de reserva” (Marx, 2009, p. 803), pues la sobreoferta de fuerza de trabajo se torna en una magnitud

inversamente proporcional a la demanda del mismo, lo cual permite mantener bajos los salarios, hacer de los trabajadores instrumentos fácilmente sustituibles que compiten por un puesto laboral y cuya miseria se debe, o bien al desempleo forzoso y estructuralmente producido, o bien a la suma ínfima del salario que le retribuye, a causa de una jornada de trabajo altamente intensificada (Marx, 2009, p. 803). En otras palabras, la naturaleza humana a la que se alude es una ficción ideológica construida a la medida de las necesidades del capitalismo monopolista. El efecto de todo ello es deshistorizar la economía y blindar al orden vigente frente a toda crítica racional, puesto que, si todo responde a “leyes naturales”, no hay nada que transformar, sino que conservar tal cual es.

En el segundo momento, la transición hacia el capitalismo monopolista se interpreta como una crisis en la que la naturaleza se ha vengado de la razón por haber intentado transgredir sus leyes. La transfiguración de las relaciones económicas en “orden natural” encubre la contradicción entre esta supuesta naturalidad y las formas de vida antinaturales que genera: miseria y pauperismo. Para encubrir tal contradicción, se emprende una lucha contra el materialismo, pues este recordaría que la felicidad terrenal del ser humano depende de condiciones materiales que el orden vigente y la guerra niegan. Por eso, la teoría desvaloriza la esfera material de la vida y la sustituye por valores “ideales”, heroísmo de la pobreza, sacrificio, disciplina; que legitiman la subordinación del individuo al capitalismo monopolista y al arbitrio del Estado total ante la posibilidad real de la guerra. La vida queda reducida a servicio y trabajo: una “ascesis intramundana” (Marcuse, 2025, p. 63) en la cual vivir equivale a servir y trabajar, la cual está recubierta por el heroísmo de la pobreza y la disposición de sacrificio en favor de la unidad política. Surge entonces una ambigüedad en ella: mientras exige un

realismo cínico que reduce la vida a miseria y trabajo, al mismo tiempo exige valores “ideales”, sacrificio, patria, sangre, tierra, carácter nacional, heroísmo, que constituyen certezas metafísicas al servicio del irracionalismo y de la visión imperial del mundo, así como el sentido primero y último a costa del cual la vida es sacrificada. De aquí la nominación realismo heroico.

En la última etapa, la teoría deja caer el velo ideológico y proclama que la miseria y el pauperismo de las masas no solo son inevitables, sino necesarios para la realización del Estado total autoritario y la guerra. Como es previsible que las masas se resistan por “instintos biológicos” (Marcuse, 2025, p. 64), se torna necesario dotar a la pobreza de un valor ético, para transformarla en actitud digna frente a un destino inevitable y universal que necesariamente los sume en el pauperismo. El realismo heroico popular sostiene que “no son las relaciones económicas las que determinan las relaciones sociales, sino, al contrario, las relaciones éticas las que determinan las relaciones económicas” (Köhler, 1913, p. 10). De esta manera, se evita la rebelión ante el descenso del nivel de vida. Aquí la ideología muestra lo que realmente es: bajo un giro axiológico radical, la escasez se convierte en bendición, la miseria en destino ineludible, la búsqueda de felicidad material en injusticia, y el sacrificio en favor del Estado total es un acto de heroísmo:

En este marco, el cumplimiento del deber, el sacrificio y la disciplina, en suma, el heroísmo basado en *ethos* de la pobreza, se ponen al servicio de la preservación fáctica e ideológica del sistema capitalista. El resultado inevitable es la proliferación de miseria e infelicidad humanas. El modelo del hombre que promueve el “realismo heroico-popular” agota su existencia en el sacrificio indiscutible y en la entrega incondicional, cuyo *ethos* es la pobreza y cuya felicidad queda reducida al servicio y a la disciplina (Marcuse, 2025, p. 65).

Este heroísmo, basado en el *ethos* de la pobreza, es ideológicamente producido por el Estado total autoritario al servicio del capitalismo monopolista, y convierte en inevitable y necesaria la brutalidad abierta del pauperismo y el servicio incondicional al Estado total, a través del efecto ilusionante de la ideología. Así pues, el realismo heroico-popular responsabiliza a los oprimidos de su propia miseria, como si esta fuese producto de sus relaciones éticas o de algún tipo de degradación moral que les es atribuida a ellos, y no a causa de las mismas condiciones de producción que los oprimen. De esto modo, el realismo-heroico popular busca quebrantar toda resistencia al descenso del nivel de vida y a la pauperización generalizada, con el fin de disciplinar a los miembros de la unidad política para el trabajo intensificado, el ascetismo intramundano, la disposición heroica, la preservación de la aparente cohesión de la unidad política, el desprecio de su propia autonomía y el deseo de su dominación. En suma, la exaltación del heroísmo constituye la coerción ideológica que se suma a la coerción económica propia de las condiciones de producción del capitalismo monopolista. El propósito es generar mediante la coerción ideológica la disposición heroica del pueblo para luchar contra el enemigo público, aun en contra de los intereses populares, y hacerlo reconocer su propia servidumbre y pobreza como un fenómeno natural e inevitable, en función de la preservación fáctica e ideológica del sistema capitalista y el Estado total autoritario que lo respalda, tal como el individuo aprendió a hacerlo, como se indicó con Marx (2009), respecto de las exigencias económicas que lo someten, y que reconoce “como leyes naturales, evidentes por sí mismas” (p. 922).

Conclusión

La concepción schmittiana de lo político, centrada en la distinción amigo/enemigo y en la soberanía como poder decisorio en el estado de excepción, configura una teoría

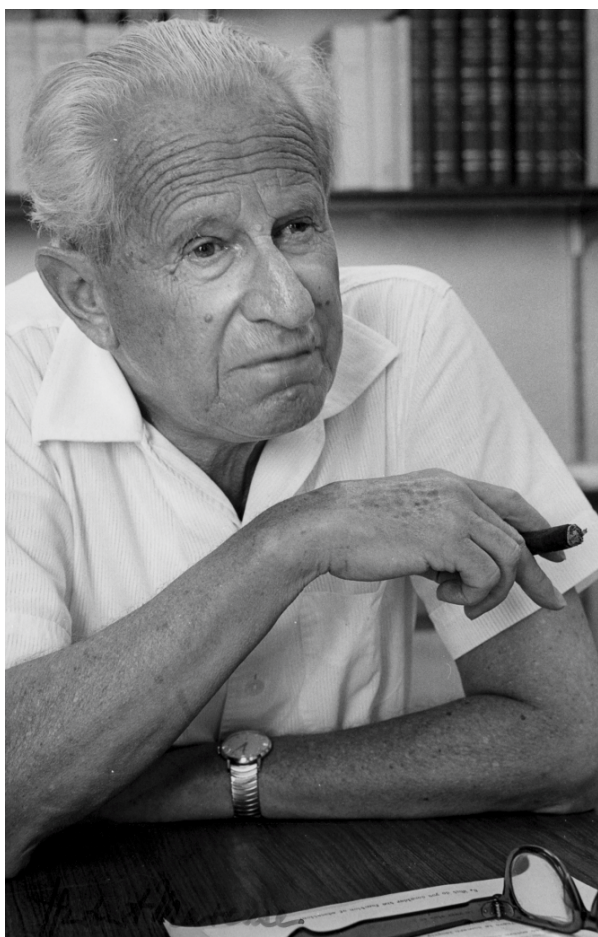
que absolutiza la guerra como horizonte último de la política y legitima al Estado total como unidad existencial del pueblo y forma de organización del capitalismo monopolista. La primacía del todo sobre las partes, del Estado total unificador schmittiano que subsume a todos sus miembros en una unidad fuertemente cohesionada, en la cual todas las diferencias sociales quedan subordinadas a la unidad superior que es el Estado, es una unidad falsamente reconciliada que descansa sobre la unificación producida por el dominio de una clase, en el contexto del capitalismo monopolista, que tiene a su servicio el Estado dentro de la sociedad de clases, pues aquella clase dominante puede lucrarse ante de la posibilidad real de la guerra, el estado decisorio por excelencia, a costa del aniquilamiento y la pauperización de las mayorías. Asimismo, dicha clase dominante suma a la coerción económica que ejerce contra el pueblo en calidad de clase oprimida, la coerción ideológica del realismo heroico-popular, que intencionalmente produce en el pueblo una complacencia incondicional hacia la dominación, para aceptar como natural e inevitable la unidad falsamente reconciliada del Estado total y su pulsión bélica. La radicalización de la autonomía de la decisión política schmittiana implica la negación de toda mediación normativa y racional, puesto que subordina la libertad individual a la supervivencia de la unidad política y clausura la función crítica del pensamiento para sustentar el *ius belli* del Estado, que le permite exigir a los seres humanos el sacrificio de sus vidas, y les confiere el poder para derramar sangre y matar a otros grupos señalados como enemigos públicos. El existencialismo y decisionismo schmittianos se tornan en una teoría justificadora de lo que no se puede justificar racionalmente. Esto hace de la teoría schmittiana una teoría que expresa su conformismo con el orden existente dado, pues, bajo la excusa de identificar en el antagonismo amigo/enemigo una determinación esencial del concepto puro de lo político, ve en cualquier criterio

normativo racional un obstáculo para la adecuada aprehensión del mismo. Si bien el existencialismo político de Schmitt reconoce el carácter político de la existencia y la necesidad de una comunidad organizada, termina convertido en fundamento ideológico de un Estado autoritario, que anula la autonomía del individuo y bloquea la posibilidad de una organización racional de la sociedad, que realice efectivamente la identificación política de libertad y vínculo social. Frente a ello, la crítica marcuseana recuerda que la libertad no puede identificarse con la mera pertenencia al orden del capitalismo monopolista y a su organización, el Estado total, sino que exige una *praxis* orientada por la razón, capaz de cuestionar lo existente para introducir la realización de la razón en el mundo.

En definitiva, la crítica marcuseana al existencialismo político de Schmitt no sólo desenmascara el trasfondo ideológico de una teoría que absolutiza la enemistad y la guerra, sino que también preserva la exigencia de una política fundada en la racionalidad crítica, orientada a la emancipación y a la realización efectiva de la felicidad terrenal humana. Mientras que Schmitt naturaliza el antagonismo y lo eleva a condición ontológica de lo político en su esencia pura, Marcuse insiste en que la negatividad de la razón, fundada en la tensión productiva entre el pensamiento y la realidad, conserva abierta la posibilidad de transformar las condiciones históricas que generan violencia y dominación. Por ello, la disputa entre ambos refleja dos modelos opuestos de concebir la política: uno que legitima el despliegue de la violencia bélica ante la presunta amenaza existencial de quien es señalado como enemigo externo, y ofrece asidero conceptual a la perpetuación de la servidumbre bajo el ropaje del heroísmo existencial, y otro que reclama para la libertad humana un horizonte de realización racional y una sociedad capaz de superar el dominio del capitalismo monopolista y del Estado totalitario.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1998). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de la productividad técnica*. Editorial Itaca.
- Benjamin, W. (2023). *Teorías del fascismo alemán. Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política* (pp. 91-107). Alianza Editorial.
- Burke, E. (2016). *Reflexiones sobre la revolución francesa*. Alianza Editorial.
- Gandler, S. (2009). El problema del Estado. Marcuse y su interpretación de Hegel. *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica* (pp. 85-106). Siglo XXI Editores.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Kervégan, J. F. (2013). *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?* Escolar y Mayo Editores.
- Köhler, B. (1933). *Das dritte Reich und der Kapitalismus*. Nationalsozialistische Arbeitsgemeinschaft für ständische Wirtschaftsgestaltung.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (2025). *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*. Editorial Trotta.
- Marx, K. (2009). *El Capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores.
- Neumann, F. (1983). *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Plitt, H. (1869) *Zinzendorfs Theologie*. F. A. Perthes.
- Schmitt, C. (2024). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Alianza Editorial.



Herbert Marcuse

1898-1979

Medellín, 2025

ennegativo **ediciones**

Las sociedades industriales que Herbert Marcuse señaló como sistemas de cierre totalitario han envejecido rápidamente y, en su lugar, vemos que se afirma la crianza de un nuevo modelo que promete la salvación, no solo del alma y el cuerpo, sino también de todas las expectativas de la existencia. Si bien la vida de Marcuse se apagaba justo en el comienzo de la era neoliberal, muchos de sus análisis respecto de las necesidades y su satisfacción a través de diversos mecanismos, la aparición de nuevos gobiernos autoritarios con respaldo popular, la distorsión del lenguaje en beneficio del enmascaramiento de la razón y la degradación del entorno de vida a partir de la contaminación del medio ambiente, informan sobre el avance de esta tendencia. Por ello, todavía es posible insistir en algunas de las tesis más importantes de las obras marcuseanas elaboradas en el contexto del siglo XX, pero más que pertinentes para el siglo XXI.

