

**LAS POSIBILIDADES DE UNA SUBJETIVIDAD
REVOLUCIONARIA
LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE HERBERT MARCUSE**

MAURICIO GARCÍA ECHEVERRI

Asesor

Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal

Doctor en filosofía

Tesis de grado para optar al título:

Magister en filosofía

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2020

Contenido

	Página
Introducción	1
El ocultamiento del rechazo	5
1. La racionalidad tecnológica en el debilitamiento del rechazo	9
2. El sujeto reprimido	24
Las formas de una nueva experiencia	36
1. La “pérdida” del sujeto revolucionario	38
2. La nueva sensibilidad	51
La experiencia colectiva de transformación	71
1. El concepto de trabajo	80
2. La erotización del trabajo	86
Conclusiones	99
Bibliografía	103

Introducción

En el proyecto de una teoría crítica, la síntesis entre filosofía y las demás ciencias dedicadas al análisis social y humano, llámense ciencias sociales o ciencias del espíritu, es crucial para el entendimiento del desarrollo capitalista. En ese proyecto, el círculo más íntimo de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer y Marcuse) tiene como presupuesto no sólo el análisis de las estructuras sociales y de los mecanismos psicológicos individuales que se han configurado en las sociedades modernas, con sus dinámicas internas, sino que también mantuvieron en mente, unos más que otros, las posibilidades del cambio social. A lo largo de este trabajo, se intentará encontrar estas posibilidades en la filosofía de Herbert Marcuse, en sus diferentes formas de análisis, de lo filosófico a lo sociológico, pasando por la antropología y el psicoanálisis. El proyecto crítico de Marcuse se presta para entender los fenómenos sociales como partes de un todo, de una totalidad de la existencia humana posible de ser cambiada.

Pero así la filosofía crítica de Marcuse reconozca el contenido de verdad de cada una de las disciplinas que hicieron parte de su pensamiento, es la crítica de la economía política en Marx y el desarrollo de la subjetividad en el psicoanálisis freudiano, las que sobresaldrán entre ellas. En la visión materialista de Marcuse, tanto existencia social e individual están marcadas fuertemente por las relaciones de producción; lo cual hace que una crítica a estas relaciones se establezca como el primer momento para el entendimiento del porqué se ha formado una relación entre las formas de producción y los impulsos agresivos del ser humano, formando así una subjetividad defensora del sistema. Con conceptos como *sociedad opulenta* o *sociedad industrial avanzada*, Marcuse describe las tendencias del capitalismo de las sociedades occidentales que, producto de la crisis del capitalismo en 1930 y dos guerras mundiales, empezarían a reconfigurarse bajo la autoridad económica y política de Estados Unidos.

Una sociedad opulenta para Marcuse está caracterizada por cuatro elementos, interrelacionados entre ellos. Una gran capacidad de producción industrial y técnica dirigida a la fabricación de mercancías de lujo; equipamiento militar usado en la

expansión, sobre todo de la sociedad estadounidense, para el control político y económico; una inmensa cantidad de artículos destinados a volverse obsoletos rápidamente, sustentados en una industrialización dirigida en su mayor parte a producir objetos innecesarios para el mantenimiento de la vida. Con la alta producción de mercancías, el nivel de vida de los ciudadanos se ha vuelto propenso a poder consumir lo que se produce; el capitalismo norteamericano, con sus distintos planes de reconstrucción económica a lo largo de la primera mitad del siglo XX, su enorme influencia económica y política cuando la segunda guerra mundial estaba acabando (los acuerdos de Bretton Woods como conciencia de clase de la élite estadounidense), y su control territorial en zonas que antes habían sido colonias europeas, permitió a las élites de Estados Unidos acrecentar el nivel de vida de poblaciones que antes habían sido relegadas; expansión del mercado que aun así no permitió una mayor participación política o el reconocimiento de derechos. Como lo desarrolla Charles Wright Mills en su libro *La élite de poder*, la configuración de las élites estadounidenses permitió la unión y sobre todo influencia de los poderes políticos y económicos en los distintos ámbitos de la vida de las personas, con una fuerte participación del gobierno en la organización de la economía. Este control no podía darse si el primer elemento de una sociedad industrial no estuviera respaldado por investigación científica dirigida al control del comportamiento individual y de las masas.

Desde lo filosófico, el propósito de la organización capitalista en que devino el capitalismo del siglo XX, ha sido la reconciliación del individuo con la sociedad. Desde la mirada crítica que debe tener el teórico social, el aparato industrial no es visto únicamente como la puesta en marcha de posibilidades de disfrutar de un amplio mundo de mercancías con las cuales se ha ido configurando la vida moderna. El desarrollo en conjunto de los distintos elementos de una sociedad industrial avanzada, ha hecho del individuo una contradicción y una lucha consigo mismo, pues a nivel de lo pulsional, que es principalmente desde donde se mirará en este trabajo la vida del individuo, se ha quedado atado a un mundo de gratificaciones concertadas previamente por el aparato industrial. Pero ¿cómo determinar que los deseos por los cuales se ha ido formando la vida son falsos, que ellos no son realmente gratificantes? ¿Implica esto la posibilidad de encontrar una esencia humana con la cual pueda reconciliarse uno mismo?

El proyecto filosófico de Marcuse puede catalogarse de dialéctico. En principio, hay que considerar el concepto de dialéctica en Marcuse como un proceso de liberación;

ya sea desde Platón como una liberación de la caverna y el descubrimiento del mundo de las ideas; desde Hegel como un liberarse hacia una idea de progreso en términos históricos, o desde Marx, en donde la liberación representa una lucha de clases, la liberación en Marcuse será liberación del cuerpo y la mente en un espacio y un tiempo específicos. En esta línea de ideas, uno de los aspectos más potentes a considerar en el pensamiento de Marcuse es la capacidad que tiene el hombre de poder negar las condiciones de existencia en las que vive. Esta negación en la filosofía de Marcuse necesita una construcción teórica lo suficientemente amplia como para poder entender cuáles pueden ser los mecanismos individuales y sociales por los cuales el tiempo bajo el cual se ha construido el mundo en el que se vive pueda detenerse, no para pensarlo únicamente, sino especialmente para transformarlo.

El siguiente trabajo se propone analizar las perspectivas por las cuales la filosofía de Herbert Marcuse da luces respecto al proyecto de una posible liberación social. Para esto se abarcarán distintos momentos de su obra, viendo cambios, continuidades, contradicciones y posibles límites y perspectivas en su dialéctica de la liberación. Para ello, se ha dividido el mismo en tres partes: la primera estará orientada en ahondar en la concepción crítica sobre la sociedad industrial avanzada. En esta parte, se verá cómo desde el concepto de *racionalidad tecnológica* se han ido fortaleciendo los mecanismos de represión y control en la vida de las personas. El concepto de represión, representado bajo la configuración freudiana de las pulsiones en el proceso llamado *desublimación represiva*, dará a entender porqué el sujeto reprimido es para Marcuse la manifestación de alguien cuya vida está controlada.

El primer capítulo debe considerarse un prelude a los avances teóricos más representativos de Marcuse en la construcción de una teoría crítica de la sociedad. Puesto que los desarrollos sociales traen consigo no sólo los mecanismos por los cuales las sociedades se reproducen a sí mismas, sino también las bases para su posible sepultura, la segunda parte estará centrada en mostrar cómo Marcuse construye el concepto de *nueva sensibilidad* como forma de experiencia que se expresa en el rechazo de las formas agresivas por las cuales la sociedad opulenta actúa. Como se verá, la nueva sensibilidad trae consigo el problema de que la liberación termine siendo una experiencia individual, alejada de y atomizada respecto a la comunidad en la que se vive o de otros grupos sociales que intentan reivindicar sus derechos. En el intento de que las experiencias

negativas no terminen siendo paradójicamente una afirmación del mundo social en que se vive, del mundo que se quiere y desde el cual se pueden cambiar las condiciones de represión, lo visto en la segunda parte se complementará en la tercera al analizarse la imbricación entre *trabajo y juego*, como praxis que ya ha pasado por la mediación de la teoría.

Las reflexiones sobre la filosofía de Marcuse no se presentan con el objetivo de rescatar a un pensador que las modas académicas han hecho olvidar; la filosofía de Marcuse propone la reflexión de que sólo es posible llevar a cabo una transformación revolucionaria de la sociedad, que lleve a un cambio cualitativo, es decir, a una vida sin agresión, por medio del trabajo conjunto y solidario de los seres humanos que, conscientes de que han sido privados de su libertad, quieren llegar al punto en que sepan qué puede ser vivir libre y cómo intentar lograrlo.

El ocultamiento del rechazo

No han sido pocas las reflexiones en torno al origen y el desarrollo del capitalismo. En torno a su desarrollo histórico se han tejido diversas teorías y formulaciones intentando explicarlo, defenderlo o rechazarlo. Y si bien hoy día puede encontrarse una amplia bibliografía al respecto, fue en el siglo XIX cuando surgen dos autores que por sus análisis han sido puestos como grandes teóricos acerca de este tema: Marx y Weber. En sus libros *El Capital y Economía y Sociedad* respectivamente, presentaron dos de los análisis de corte sociológico, político, económico y filosófico más profundos sobre la estructura del capitalismo con las leyes internas que lo rigen. Y si bien entre ellos hay unas tensiones teóricas fuertes, como por ejemplo la distancia que toma Weber frente a Marx en torno al proyecto socialista de una nueva sociedad, hay a pesar de eso una base común, que es considerar al capitalismo la realización de transformaciones históricas en el campo de la tecnología, de lo cultural, de lo económico y de lo político, que llevaron a la formación de una nueva racionalidad, que paulatinamente fue rompiendo con las relaciones sociales tradicionales propias del feudalismo.

Frente a la racionalidad capitalista formulada por Marx y Weber, Birnbaum dice: “Weber enfatizó la distinción entre los valores sociales tradicionales y racionales al desarrollar el fuerte contraste entre el feudalismo y el capitalismo. En cuanto al comportamiento económico, la tradición significó para Weber el mantenerse atado a unos patrones inmutables de preferencias concretas. Por otro lado, la racionalidad supuso el sopesar constantemente las preferencias de acuerdo con el costo relativo de adquirir cada una”¹*. A diferencia de la idea tradicional de economía y desarrollo tecnológico, la racionalidad capitalista se formó en la idea de un progreso social fomentado por el cálculo

¹ Birnbaum, N. “Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber”. En: *The British Journal of Sociology*, vol. 4, n°2, 1953, p.128.

* Las referencias que aparezcan en este trabajo con un asterisco han sido traducciones del autor. En cuanto a las traducciones del inglés de textos de Marcuse, aquellos que ya hayan sido publicados en español, son nombrados en el cuerpo del texto en este idioma, así en la referencia aparezcan con el título en inglés, de donde sale la respectiva cita. Aquellos textos de Marcuse que no hayan aparecido aún traducidos completamente al español, aparecen sus títulos en inglés tanto en el cuerpo del texto como en la referencia a pie de página.

detallado y racional del devenir histórico. No en vano *El Capital* inicia con el análisis de la mercancía. Como forma en que las sociedades capitalistas llegaron a reproducirse, la producción de mercancías no está orientada a la satisfacción del uso que se le dé a esta; por el contrario, como tal adquiere valor en tanto que se haya establecido un cambio, es decir, una relación social en la que quienes ostentan los medios necesarios para esta producción se beneficien de la actividad de quienes la han producido. Los productos elaborados por una clase trabajadora que vende su fuerza de trabajo, trascienden el ámbito del uso; su valor no está constituido por el para qué sirve, sino que su valor está representado bajo diversas relaciones sociales de intercambio ocultas a la simple vista, que al final son expresadas en la forma dinero. Frente a esto último, al hacer el análisis de la estructura capitalista, David Harvey plantea a través de Marx que “el surgimiento de una economía del dinero disuelve las conexiones y relaciones que constituyen las comunidades tradicionales, de modo que el dinero se vuelve la verdadera comunidad”^{2*}. Conforme al análisis del dinero de Marx, el desarrollo de la racionalidad capitalista no está orientado a la satisfacción directa de necesidades individuales, o a que la producción y reproducción esté encaminada al mejoramiento de la vida humana. Si bien son indudables los beneficios que ha traído el capitalismo, como por ejemplo los desarrollos tecnológicos en el en el mejoramiento de la vida como en el ámbito de la medicina, su formación, desarrollo y dinámicas propias de su reproducción, están orientados, desde la perspectiva del presente trabajo, a cómo el individuo ha quedado sujeto a estas dinámicas.

En el discurso filosófico de los siglos XVII y XVIII, el armazón teórico a nivel epistemológico, moral y estético estuvo liderado en buena medida por la facultad de razonar. Con la idea de *razón* la filosofía moderna pretendía alcanzar el nivel de ilustración para la libertad humana, derrotando las figuras autoritarias y míticas en las que según los ilustrados había quedado el sujeto en la filosofía de la Edad Media. La filosofía de la ilustración se propuso darle al hombre las categorías de dignidad y libertad que consideraba inherentes a su naturaleza. Al introducir la razón, la Ilustración pretendía desmitificar las visiones sobre el mundo heredadas de culturas pasadas, develando así sesgos ideológicos y autoritarios propios por ejemplo de los sistemas monárquicos de la época. Sin embargo, la tarea de desmitificar las visiones sobre el mundo no fue posible.

² Harvey, D. *The condition of postmodernity*. United States: Blackwell, 1989, p. 100.

La idea de progreso en la modernidad se puso en el desarrollo tecnológico guiado por la razón; desarrollo que, en vez de alcanzar un estado de cosas libre, lo que hizo fue establecer una nueva forma de dominación. El misterio que trataba de desentrañar el pensamiento moderno a partir de sus procesos racionales no se concretó en una desmitificación del mundo social. Por el contrario, según la vuelta de tuerca que proponen Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, la ilustración se convirtió en mito. El mundo industrial con sus procesos de producción³, trajo consigo un control cada vez mayor sobre la naturaleza y sobre los hombres; un control que oscureció el grado en que se es objetivamente dependientes de quienes, en condiciones de explotación, producen las mercancías.

Según Harvey, el surgimiento e imposición del capitalismo se entienden al analizar cómo los procesos de producción son una organización racional de una sociedad cada vez más implantada en el aparato psíquico y del comportamiento humano, que por imitación social, reproduce los mismos mecanismos en sus actividades diarias, como en el trabajo. “A partir de la violenta separación de la masa formada por los productores directos del control de los medios de producción, el surgimiento del trabajo asalariado es el resultado de muchas revoluciones que llevaron a la extinción de una serie de antiguas formas de producción”^{4*}. Esta violenta separación, la formación de una división técnica del trabajo, fue la base de la acumulación del capital en una economía caracterizada por el intercambio mercantil. Por ello, al hablar de revolución, no indica Harvey una transformación histórica hacia la libertad humana. Por el contrario, se trata de una serie de procesos que llevaron a un cambio en las formas de producción de aquellas formas tradicionales de producción feudal. La revolución llevada a cabo por la burguesía estuvo impulsada por grandes cambios tecnológicos, constantemente renovando las formas de trabajo. Sin llegar todavía a la definición de tecnología que usa Marcuse, Marx y Weber consideran al capitalismo como tecnológicamente dinámico; esto quiere decir que las relaciones de clase y las leyes de la competencia forman la *circulación del capital*, un

³ El proceso de producción capitalista no es entendido como el mero hecho de producir mercancías. De acuerdo con la visión que se está desarrollando del capitalismo, este es más bien la relación que hay entre quienes son los dueños de los medios de producción y los productores inmediatos de las mercancías. Del mismo modo, esta relación, a saber, una lucha de clases, implica tener en cuenta las condiciones de trabajo alienado desarrolladas por Marx en sus *Manuscritos de Economía y Filosofía* y más tarde en *El Capital*.

⁴ *Ibid.*, p. 103

constante cambio en la acumulación de capital (sea este renta de la tierra, trabajo asalariado, recursos técnicos para el avance del proceso industrial). La constante renovación bajo las manos de unas élites económicas y políticas, se establece como el principio de la revolución capitalista.

Esta estructura capitalista tiene entonces desde Weber tres características: 1) la matematización de la experiencia; es decir, que los humanos desarrollan sus vidas en consonancia con esquemas de funcionamiento social preestablecidos; 2) la insistencia en las pruebas racionales de demostración de los hechos, pues al dársele un papel predominante a las revoluciones tecnológicas como forma de racionalidad, la experiencia humana no puede caer en la indeterminación en que estaban bajo las formas tradicionales de la experiencia; se necesita por el contrario poder demostrar científicamente la experiencia. Y, 3) por último, la determinación racional del mundo no podría darse tan fácil sin que se genere una organización universal y especializada de funcionarios, que en el caso de Marx se presenta en el capitalismo industrial y su clase obrera, mientras que en el siglo XX se desarrolla al especializarse la función de los trabajadores en actividades más específicas.

Estos aspectos de la razón en Weber, esbozados en *Economía y Sociedad*, y las dinámicas del capitalismo puestas por Marx en *El Capital*, son una de las bases que utiliza Marcuse para entender cómo el desarrollo de esta misma estructura en el siglo XX, en lo que él llama *sociedad industrial avanzada*, ha llevado a unas formas de dominación novedosas y en constante renovación. Al estar la estructura centrada en la formación de productos innecesarios para la vida, artículos de lujo o *gadgets*, el cálculo de las ganancias como configuración de las necesidades humanas, van dando forma a la subjetividad humana. Sobre Weber y la dominación administrativa, dice Marcuse:

el aparato administrativo sigue estando edificado sobre la dominación y está orientado hacia el mantenimiento y el crecimiento de esta. Una administración verdaderamente «racional» sería la utilización de la riqueza social para desarrollar libremente y satisfacer las necesidades humanas. Esta posibilidad es cada día más real gracias al progreso técnico. Pero dicha posibilidad es refutada, por la racionalidad del aparato, basada en la productividad represiva⁵.

⁵ Marcuse, H. "Industrialización y capitalismo en Max Weber". En: *La sociedad industrial y el marxismo*. Argentina: Editorial Quintaria, 1969, pp. 27-28.

Ante el poderío racional de una estructura que crece y crece, uno de los problemas filosóficos que subyace a la pregunta sobre la racionalidad y el sujeto es: ¿cómo trascender esa racionalidad y construir una nueva subjetividad orientada hacia la libertad humana? Como plantea Marcuse al inicio de *Para una teoría crítica de la sociedad*, la pregunta sobre las posibilidades de la libertad humana en el siglo XX mantiene algo similar a los análisis de Marx sobre cómo enfrentarse a la racionalidad. Desde sus estudios iniciales con el Instituto de Investigación Social en la década de los treinta, el problema de la autoridad va a ser analizado bajo las formas de la experiencia humana que le permiten enfrentarse a una fuerza abstracta. Si bien la experiencia entendida desde un punto de vista puramente sensorial identifica a alguien, a un cuerpo, sea el de Cristo, el del padre o el del señor capitalista como aquel que ostenta toda autoridad, el análisis detallado de la formación de la autoridad dará a entender que esta no puede ser identificada exclusivamente en el cuerpo de alguien. El capitalismo se ha desarrollado de tal forma que el capitalista, más que el origen de la dominación, sea la representación corpórea de la circulación del capital. Y si el capitalista, como dueño de medios de producción es representante en cuerpo y mente de la estructura, quienes no lo son también han llegado a serlo. La forma como han llegado a vestirse, se alimentan, entienden la educación, o tienen ideas sobre lo que su vida es y debería seguir siendo, reafirma esa estructura, así ella esté cambiando algunos aspectos de ella misma. Ante este problema, la construcción de una subjetividad revolucionaria como propone Marcuse, debe enfrentarse al problema teórico de cómo se ha organizado la sociedad industrial avanzada y cuál es uno de los efectos que ha tenido esta sobre la subjetividad. Por ello, antes de pasar a esa subjetividad que el autor alemán vio como una posibilidad histórica, este primer capítulo se desarrollará a partir de dos elementos: 1) la racionalidad tecnológica como forma de dominación y 2) la represión como formación de una subjetividad adherida al aparato tecnológico.

1. La racionalidad tecnológica en el debilitamiento del rechazo

Desde sus primeros escritos filosóficos en la década de los veinte del siglo XX, Marcuse empieza a desarrollar su teoría crítica a partir de la filosofía de Heidegger, Hegel y Marx. Cada uno de estos autores fue llegando a su pensamiento de distintas maneras;

primero Heidegger al asistir a sus cursos y la lectura y comentario de *Ser y tiempo*, como después su tesis sobre Hegel y la apropiación cada vez más fuerte del materialismo de Marx, hace de sus primeros textos un análisis ontológico de las condiciones materiales. Si bien la interpretación del mundo social que hace Marcuse no puede considerarse en sus distintos momentos como un todo coherente, sino más bien como una disputa entre distintas concepciones filosóficas, se pueden identificar algunos puntos en común en dichos momentos. Se ve, por ejemplo el interés por conocer cuál es la relación que hay entre el ser y su mundo, y cómo los nexos entre estos dos pueden empezar a ser rotos una vez se hagan manifiestas a la consciencia la enajenación y las intolerables condiciones de vida. Si bien es cierto que en los primeros textos hay un marcado componente ontológico devenido de la fenomenología de Heidegger y Husserl⁶, la teoría crítica que empieza a ser desarrollada más que todo a partir de la década de los treinta, tiene también un componente de la filosofía hegeliana expresada en la capacidad de abstracción que tiene el hombre para comprender la organización racional de una sociedad. Para Marcuse, una teoría crítica debe formarse por medio de la identificación de las posibilidades sociales que surgen de una organización racional, entendida no como *hechos empíricos* verificables únicamente por argumentos científicos como en el positivismo, sino más bien una imbricación de procesos sociales que terminan por ser ocultos a la conciencia en la forma como se desarrollan. El proceso de abstracción, distinto a un alejamiento del sujeto respecto al objeto para darle leyes de funcionamiento, significa en Marcuse la capacidad que tiene el sujeto de racionalizar las condiciones históricas que se le presentan. Explicando y hablando como un hegeliano, Marcuse entiende la investigación social y filosófica como una teoría crítica negativa:

Motivada originalmente por la convicción de que los hechos dados que aparecen al sentido común como índice positivo de verdad son en realidad la negación de la verdad, de modo que esta sólo puede establecerse por medio de su destrucción. La fuerza que impulsa el método dialéctico radica en esta convicción crítica. La dialéctica que encierra está relacionada con la concepción de que todas las formas de ser están penetradas por una

⁶ Respecto a este tema, más adelante se analizará el papel de la fenomenología en el pensamiento de Marcuse, que para muchos fue un tema al que nunca pudo escapar su filosofía. Por el momento, cabe mencionar que la filosofía de Heidegger realmente tuvo en Marcuse una relevancia importante manifiesta por ejemplo en algunos de sus primeros escritos al hacer referencia a la *existencia humana* como *dasein*.

negatividad esencial, y que esta negatividad determina su contenido y su movimiento⁷

Para la teoría tradicional, la validez de la teoría se encuentra en el momento en que las suposiciones de la deducción humana concuerden con los eventos concretos de la experiencia; estableciendo de este modo una separación entre sujeto y objeto. Ante esto, la teoría crítica contrapone la idea de un sujeto que sea objeto de investigación. El pensamiento crítico de Marcuse concibe la subjetividad humana como un cuerpo y una mente que pertenecen a formas del tiempo y el espacio configuradas racionalmente, pero también como potencia, es decir, como el desenvolvimiento histórico de unas facultades por medio de las cuales el sujeto es capaz de entender los mecanismos de sus determinaciones históricas para modificarlas. Al ser la investigación de la subjetividad en Marcuse un proyecto moderno no muy alejado de las preguntas kantianas sobre qué podemos saber, qué debemos hacer y qué podemos esperar, pone en el sujeto las bases para la formación de una nueva subjetividad⁸. Estas tres preguntas kantianas, sumadas al análisis de las sociedades industrializadas, dan al proyecto crítico de Marcuse una orientación en la que irremediablemente tendrá que enfrentarse con la racionalidad capitalista que se ha venido desarrollando. Como se ha mencionado el papel fundamental que ha cumplido el desarrollo tecnológico en el capitalismo, la crítica está orientada en primer momento a este concepto.

La tecnología, para Marcuse, no es un factor social neutral. En tanto una de las condiciones en que se manifiesta la racionalidad capitalista es a través de la unión entre los poderes políticos y económicos de la industria, el aparato tecnológico llegó a estar al servicio de intereses propios de la misma racionalidad; al tener en cuenta el análisis de la historia la forma en que el aparato industrial fue configurado en la vida moderna, era de esperarse que el desarrollo de las dinámicas del capitalismo le haya dado a la tecnología

⁷ Marcuse, H. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. España: Alianza editorial, 2017, pp. 39-40.

⁸ Como crítico de la filosofía del siglo XX, orientada en buena medida en torno al concepto de "sujeto", hay que aclarar que Marcuse habla muchas veces en sus escritos de *individuo*, *sujeto*, *hombre* de manera indiferente. Si bien el concepto de subjetividad es el que se afirmará en el segundo capítulo con el concepto de *nueva sensibilidad*, a lo largo de este trabajo, al hablarse de individuo u hombre, se está haciendo referencia al sujeto analizado por Marcuse en sus distintas dimensiones.

una tendencia a la dominación. En el caso de la filosofía de Marcuse, esta dominación no se encuentra atada únicamente al uso de la fuerza en el trabajo. Como se puede identificar en el siglo XIX analizado en *El Capital*, el aparato industrial no llevó a una vida libre, sino que el mismo estuvo orientado a satisfacer determinados intereses, a costa del esfuerzo en el trabajo. Sin embargo, para Marcuse el control ha expandido sus brazos a las distintas actividades del ser humano que antes no estaban bajo un control industrial como lo es la sexualidad o la alimentación. Por supuesto pueden identificarse diferentes maneras en que la vida humana ha caído bajo formas de control capitalista, y a medida que se avance en este trabajo se irá avanzando en el estudio de estas como horizontes teóricos de una teoría crítica.

El desarrollo teórico de Marcuse no fue ajeno a las dinámicas sociales. Al considerar la filosofía de Heidegger y de Husserl como poco concretas en el devenir del desarrollo histórico, la entrada de Marcuse al Instituto de Investigación Social en la década de los treinta le permitió identificar no sólo una base materialista en la teoría crítica, sino también cómo las fuerzas antaño consideradas como revolucionarias, entraron a ser parte del aparato represivo. El proletariado, del cual se hablará en el segundo capítulo, fue cada vez más absorbido. La identificación del sujeto con el sistema en ningún momento implicó un mejoramiento cualitativo en la vida de las personas, sino más bien una democrática aceptación de la represión manifiesta en mejoras salariales y en el aumento en la calidad de vida material. Si bien la mejora en la calidad de vida es la manifestación de esa “cara humana” del capitalismo, han sido también las luchas de oposición de trabajadores y agrupaciones ciudadanas y políticas al sistema las que han conseguido conquistas para una vida más digna. Pero aun con todas las fuerzas de oposición, la racionalidad ha sido más fuerte que las luchas contra la misma a la hora de imponer sus principios. Al igual que Weber y Marx, para Marcuse el desarrollo del capitalismo, con su despersonalización del poder, amplió los brazos de Morfeo de la circulación del capital, para apaciguar las fuerzas negativas. Las fuerzas sociales, como los sindicatos ingleses o si se quiere también las ideas humanistas de la filosofía moderna, que representaron la teoría y la praxis negativa, han dejado de serlo en tanto que la identificación social ha llevado a un ocultamiento del potencial revolucionario.

La búsqueda de fuerzas subjetivas, ya sea consideradas como facultades humanas, o fuerzas sociales que en conjunto pudieran hacerle frente al sistema, fue una constante

en el pensamiento de Marcuse. Por eso es posible decir que en torno a este ocultamiento de las fuerzas revolucionarias, *El hombre unidimensional*, tal vez la obra más reconocida de Marcuse⁹ por su detallado análisis de la situación filosófica del siglo XX, y sobre todo por su espíritu crítico frente a la positividad social, gira en torno a una ambivalencia propia de la dialéctica de la civilización: 1) “la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro posible; y 2) existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar esta sociedad”¹⁰. De este modo, si bien la tecnología ha asumido unas connotaciones políticas y económicas a favor de la dominación de las élites, es capaz de poseer también un carácter revolucionario. Esta ambivalencia no representa una contradicción en el pensamiento de Marcuse, sino que es la dialéctica de la civilización industrial, y, en general, de toda civilización. Esto implica entonces para una teoría crítica la responsabilidad de identificar los mecanismos en que se sustenta la dominación; pero también el identificar las posibles salidas a estos mecanismos. Pero como el análisis actual no es aún sobre las posibilidades de romper con la realidad establecida, ni tampoco una discusión sociológica sobre las formas de la contención social, el análisis girará en torno a la subjetividad dominada que desarrolla Marcuse.

La dialéctica de la civilización que ha formado la subjetividad moderna lleva a intentar comprenderla desde la posición histórica a partir de la que habla Marcuse en *El hombre unidimensional*. Las reflexiones de este libro se enmarcan en el análisis de la sociedad estadounidense que finalizando la segunda guerra mundial se puso en la cumbre más alta de las potencias mundiales. Desde los acuerdos de Bretton Woods en 1944 y el plan de reestructuración de una economía basada ampliamente en la industria militar, Estados Unidos empezó a idear un plan, formar una consciencia de clase industrial, que llevó a “inundar” paulatinamente el mercado mundial con mercancías capaces de ser

⁹ El reconocimiento de la obra de Marcuse ha estado dado por diferentes factores. Como apunta José Manuel Romero en su “Introducción” a *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*, la recepción inicial de Marcuse no sólo como filósofo sino como lo llegaron a llamar “gurú de la izquierda”, estuvo marcada por el espíritu de la década de los sesenta, sobre todo su libro *El hombre unidimensional* y más adelante su *Ensayo sobre la liberación*. Estas dos obras, en las cuales me centraré más adelante en torno a su recepción en esta década, representaron el conocimiento popular de un autor que desde sus estudios sobre Hegel, en especial *Razón y revolución*, ya venía siendo reconocido en el ámbito académico de Estados Unidos como un filósofo profesional.

¹⁰ Marcuse, H. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. España: Planeta-Agostini, 1985, p. 25

producidas en suelo americano¹¹. Las políticas económicas mundiales, como por ejemplo la dolarización de la economía mundial, significaron para Estados Unidos alcanzar un poder en distintos ámbitos en el que los demás países occidentales, y orientales y sudamericanos con intervenciones militares, vieron gobernadas sus economías por un mercado en beneficio del capital norteamericano. Ante las nuevas dinámicas de circulación del capital, expresada por ejemplo en la industria de la moda y la música para los jóvenes, de la alimentación, el sexo, los carros y una nueva configuración espacial que requieren las nuevas ciudades, la experiencia humana que sea consciente de este funcionamiento racional se enfrenta al problema de cómo negar aquello que ha configurado la experiencia de la vida.

La configuración de la experiencia es quizás uno de los aspectos filosóficos más potentes en el pensamiento de Marcuse. El aparato productivo ha traído consigo por supuesto consecuencias en la subjetividad. Al reducirse el tiempo de trabajo, las personas tienen más tiempo para dedicarse a lo que podría pensarse como el ocio. Pero más que hablar de ocio como tiempo libre, es más preciso el término *hobby*, con el cual se designa toda actividad que, orientada a sacar de la rutina al sujeto para provocarle placer, ha sido establecida por un esquema que le otorga el placer, como por ejemplo la industria del entretenimiento. Por ello para Marcuse el hombre que satisface sus deseos en una sociedad industrial avanzada lo hace bajo la forma que él llama *necesidades falsas*. Una necesidad para Marcuse no debe ser entendida como si hubiera un sustrato humano, un instinto, que deba ser satisfecho para el buen funcionamiento orgánico e intelectual de la vida humana. Una necesidad, por el contrario, hace referencia a las condiciones en que se encuentra el ser humano y que lo llevan a actuar conforme a ciertos patrones establecidos consciente o inconscientemente. Y que las necesidades sean falsas no significa entonces que vayan en contra de una verdadera, absoluta satisfacción que los hombres deban alcanzar. Este concepto de necesidades falsas, como concepto crítico desarrollado en *El hombre unidimensional*, se refiere a cómo se ha impedido el libre desenvolvimiento de la experiencia humana, con sus formas de la imaginación, los sentidos o la razón. Pero

¹¹ Estos acuerdos de Bretton Woods no duraron mucho tiempo. El modelo fordista de Estados Unidos en la década de los sesenta ya mostraba cambios estructurales suficientes como para que a finales de la misma, y sobre todo desde la década de los setenta puedan identificarse formas de acumulación diferentes, con nuevos sectores industriales como el de los servicios, a lo que David Harvey ha llamado *acumulación flexible*, trayendo consigo nuevas políticas laborales, formas de consumo, de estructuración del espacio, aunado al crecimiento de la población.

¿cómo determinar si son falsas o no? En tiempos en donde las sociedades se caracterizan por ser marcadas con el sello de la democracia y la libre elección, hablar de necesidades falsas conlleva el problema de preguntar cómo son entonces determinadas las necesidades.

La determinación heterónoma, o no libre y autónoma, de la vida de los deseos humanos permite hablar de algo como falso. La falsedad en las necesidades da a entender el hecho de que han sido producidas por mecanismos ajenos a la libre elección del sujeto. El terreno de los placeres sexuales por ejemplo ha encontrado en la industria pornográfica el ámbito de su satisfacción. Lo que ocurre en la pantalla debe ser imitado para alcanzar un placer verdadero en la vida fuera de la pantalla. De hecho algo es más real, verdadero, cuando es la representación de la pantalla; en la mimesis sexual, el intento de imitar lo que los personajes hacen, no sólo hay una sumisión ante lo que el otro, la industria, ha preformado, sino un olvido de la explotación del cuerpo con fines comerciales. Por ello, al llegar a aceptar las necesidades como algo verdadero, la experiencia que en ellas se encuentra pierde su contenido histórico y crítico. De este modo la formación de la subjetividad entra a ser preformada por la racionalidad existente, y a través de mecanismos como la propaganda, el discurso político, la educación escolar, y el velo ideológico de las sociedades industriales, ha llegado a volverse una segunda naturaleza, es decir, asumir que aquello que se hace ya es de por sí lo que debe ser hecho.

Llegados a este punto, el análisis de la filosofía de Marcuse se encuentra con uno de los aspectos más importantes de su pensamiento: el desarrollo conceptual de lo que el autor denomina *racionalidad tecnológica*. El primer acercamiento que Marcuse hace a este concepto se encuentra en su artículo *Some social implications on modern technology* de 1941 y en el capítulo VI de *El hombre unidimensional* (“Del pensamiento negativo al positivo: la racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación”)¹². El inicio del citado artículo puede considerarse como el punto de partida de las investigaciones sobre el papel de la tecnología en las sociedades industriales avanzadas. Allí aclara lo siguiente:

En este artículo la tecnología es entendida como un proceso social en donde la técnica (es decir el aparato técnico de la industria, el transporte y comunicación) es solamente un factor parcial. [...] La tecnología, como un modo de producción, como la totalidad de instrumentos, dispositivos y

¹² Si bien se mencionan estos dos textos de Marcuse, y si bien su obra gira en torno a distintos problemas, buena parte de sus textos más importantes, como la primera parte de *Eros y Civilización* (*Bajo el dominio del principio de realidad*) y *El marxismo soviético*, exponen también en detalle el concepto de racionalidad tecnológica.

artículos de lujo que caracterizan la edad de la máquina, es también al mismo tiempo una forma de organizar y perpetuar (o cambiar) las relaciones sociales, una manifestación del pensamiento prevaleciente y de patrones de conducta, un instrumento de control y dominación.^{13*}

Al escribir este artículo, Marcuse ya mostraba las bases de la economía política de Marx en el análisis de la tecnología. Se niega la presumida neutralidad del aparato tecnológico en las sociedades industriales. La tecnología ha caído bajo las fuerzas ideológicas que orientan su producción a la satisfacción de necesidades y al reemplazo de actividades intelectuales que podrían ser realizadas por las personas mismas; al ser la tecnología una extensión de la vida humana, un producto de su razón, la racionalidad individual ha sido reemplazada por la racionalidad tecnológica. Pero antes de volver a este cambio, un aspecto conceptual en la obra de Marcuse se hace importante aclarar. Al hablar de técnica el autor hace referencia a tres concepciones que según Clayton Pierce¹⁴, pueden ser vistas de la siguiente manera:

1. El primer aspecto es la técnica como mimesis; la experiencia, en su condición de imitar el mundo en que vive, se adecua a los mandatos de la sociedad tecnológica; en su modo de vida acepta las tecnologías tal cual ellas se le aparecen.

2. La segunda forma de la técnica está en cómo el trabajo se desarrolla bajo las formas de la sociedad tecnológica.

3. Por último, en Marcuse, la introducción de la técnica en distintos ámbitos de la subjetividad y la cultura, lleva a considerar cómo se han minimizado las formas de la resistencia.

El proceso tecnológico, como factor preponderante dentro de las relaciones de producción, va de la mano de una nueva racionalidad, que niega al sujeto libre de la modernidad y que por ende ya no puede ser entendido en los mismos términos de la racionalidad que permitió en su momento el desarrollo tecnológico como Marcuse lo teoriza. El proyecto moderno de construir la autonomía individual, en especial el que

¹³ Marcuse, H. "Some social implications on modern technology". En: *Technology, war, and fascism. Collected papers of Herbert Marcuse*. Edited by Douglas Kellner. United States: Routledge, 2004, p. 41.

¹⁴ Pierce, C. "Groundwork for the concept of technique in education: Herbert Marcuse and technological society". En: *Policy Futures in Education*, Volume 4, Number 1, 2006.

basaba sus aspiraciones en la razón como potencia humana, fue paulatinamente restringido en sus posibilidades por el proceso racional de producción de mercancías. Para entender la racionalidad del sujeto no basta con afirmar el carácter racional de sus pensamientos como pensaba Descartes. Con la introducción de la técnica en distintos ámbitos de la vida social y privada del individuo¹⁵, el desarrollo del progreso histórico es el que recae violentamente sobre el sujeto, y no el sujeto el que autónomamente decide sobre su propio futuro.

Los inventos tecnológicos vienen entonces a determinar las necesidades subjetivas de las personas, preformando su vida individual y maximizando las ganancias privadas. Por ello el carácter político y económico de la tecnología juega un papel importante en el desarrollo de las sociedades industriales avanzadas. En términos de la subjetividad, lo que se consideraba como el sujeto autónomo no pudo realizarse; sino que, por el contrario, “con la mayoría de la población, la anterior libertad del sujeto económico fue sumergida gradualmente en la eficiencia; la misma que utilizó para cumplir con los servicios que le fueron asignados”^{16*}. La racionalidad, vuelta ahora racionalidad tecnológica, ha perdido el carácter crítico y autónomo que caracterizó en la teoría al individualismo moderno; ahora ha pasado a ser una racionalidad cuyas representaciones del mundo son prefiguradas por un mundo administrado.

Lo dicho sobre la racionalidad tecnológica y su importancia para Marcuse, no debe llevar a una interpretación de su filosofía en términos ortodoxos. Su desarrollo de varios de sus conceptos está efectivamente marcado por la racionalidad tecnológica; pero esto no quiere decir que toda explicación de la subjetividad tenga que darse en términos del desarrollo de la técnica, como tampoco implica que la teoría crítica rechace el papel de la tecnología en la construcción de una sociedad libre. Es cierto que Marcuse dedicó buena parte de sus análisis de las sociedades modernas a la función de la tecnología y sus implicaciones en el hombre, dejando de lado otras formas de subjetivación como las que se encuentran en autores contemporáneos a él como Foucault. Pero el énfasis en la

¹⁵ Un ejemplo de esto lo desarrolla Adorno al hablar sobre la música de entretenimiento y el tipo de escucha que se ha desarrollado bajo el influjo de los en su momento nuevos aparatos de reproducción musical como la radio. La experiencia estética ajena a la autonomía se refleja en la regresión de la escucha fruto de la música que es producida bajo el modelo del valor de cambio. Ver: Adorno. “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha”. En: *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid: Akal, 2009, pp. 15-50.

¹⁶ *Some social implications on modern technology...* p. 45.

racionalidad tecnológica tampoco debe ser interpretado, como lo hace Edward Andrew¹⁷, como si Marcuse abogara totalmente por una sociedad tecnológica en todos los ámbitos de la vida humana. Más adelante se mostrarán ambigüedades en las reflexiones de Marcuse sobre el desarrollo de la subjetividad, pero por el momento es importante entender que la racionalidad tecnológica es un concepto crítico en su filosofía, y como tal es usado para develar tanto las contradicciones de la sociedad industrial avanzada como también las posibilidades históricas que en la misma pueden ser encontradas.

Así como el concepto de racionalidad tecnológica no debe ser entendido en términos ortodoxos, la concepción de Marcuse sobre el desarrollo de la sociedad industrial avanzada tampoco debe ser entendido como el mero desenvolvimiento de la historia que ubica al sujeto como espectador. En tanto que Marcuse no tiene una idea metafísica del sujeto, sería erróneo pensar que el desarrollo social se ha impuesto como esquema de la subjetividad, sin que esta haya tenido ningún papel en este proceso; de hecho, para Marcuse el desarrollo de la historia es el desarrollo de la subjetividad. El concepto de sujeto en Marcuse se puede entender también como esa ambivalencia del desarrollo de la civilización que más atrás se había enunciado. En sus reflexiones sobre este concepto, el sujeto es a su vez una imbricación de factores biológicos, psicológicos y condiciones materiales establecidas por distintas identificaciones individuales y de las masas a las que pertenece. Desde su análisis filosófico del psicoanálisis freudiano, Marcuse entiende al hombre como formado por una serie de fuerzas, de corte históricas, individuales y antagónicas por medio de las cuales se desarrolla¹⁸. La estructura tripartita en que Freud entiende al hombre (*ello, yo e ideal del yo*) se manifiesta en constante conflicto pulsional, caracterizando así la vida cotidiana de los hombres. Pero en la filosofía de Marcuse a esta estructura psíquica, con sus conflictos propios, se le suma el estar ampliamente afectada por las condiciones materiales que crea un esquema de

¹⁷ Andrew, E. "Work and freedom in Marcuse and Marx". En: *Canadian journal of political science*, University of Toronto, 3:2 (June 1970), pp. 241-256.

¹⁸ Dentro del proceso de identificación, el sujeto no se relaciona con un objeto en una sola dirección. Por el contrario, lo que ha enseñado el psicoanálisis freudiano es que en las construcciones sociales se pueden tener formas bidimensionales, ambivalentes, frente al mismo objeto de deseo. En torno a las ideas del psicoanálisis en la filosofía de Marcuse, hay que aclarar que ellas tienen un corte freudiano y algunos pensadores cercanos a este como Jung. Por esto, al analizar el desarrollo de las ideas en la filosofía de Marcuse, salta a la vista la pregunta de porqué Marcuse no hace referencia al psicoanálisis de Lacan, siendo ya este conocido en el momento en que Marcuse también lo estaba. En el segundo capítulo se mostrará con mayor detalle qué significó Freud para la teoría crítica en Marcuse.

necesidades; esquema que por un lado le ofrece una satisfacción pulsional que lo reconcilia con la vida del trabajo y a su vez mantiene al individuo unido a la sociedad.

La racionalidad tecnológica ha creado una serie de posibilidades de acción individual y social que aparentan armonizar el conflicto entre esas tres partes del hombre. Bajo los conceptos introducidos por Freud para el análisis de la personalidad humana, Marcuse entiende este desarrollo de la subjetividad como la reconciliación del yo con el ideal del yo, es decir, como la apropiación por parte del yo de las instancias morales que ejercen la autoridad. Esta apropiación implica que aquellos que ejercen la autoridad no sean vistos como sujetos ajenos a lo que la subjetividad quisiera ser, no hay un rechazo de la autoridad, sino que es la orientación de los deseos hacia aquello que esa autoridad representa, queriendo imitarla, reproducir lo que ella representa. Las posibilidades de alcanzar esto se encuentran en las necesidades creadas por el aparato, cuya última expresión es el cuerpo de la mercancía. Al ser esta idea uno de los fundamentos del progreso económico y modelo de la subjetividad, la dialéctica social de las sociedades industriales avanzadas ha llevado a que tales necesidades puedan ser obtenidas, una vez haya una identificación con el sistema social en que se encuentra el sujeto. A esta identificación con el sistema Marcuse llama *unidimensionalidad*¹⁹. Las distintas formas que tiene el hombre para interpretar, juzgar, desenvolverse en el mundo, concebirse a sí mismo, llegan a estar orientadas según un marco general, una sola dimensión, del pensamiento y de acción. A pesar de la formación de un amplio margen de posibilidades de satisfacción de las necesidades, no implica que exista también un espectro ilimitado de formas de experiencia. Los procesos de identificación social, de imitación de la racionalidad tecnológica, han creado la ilusión de que los conflictos inherentes a la naturaleza humana han quedado resueltos. El proceso mecánico inherente a la toma de

¹⁹ Si bien en este trabajo se desarrolla el concepto de racionalidad tecnológica en sus condiciones más generales, hay que aclarar que la unidimensionalidad se manifiesta, según Marcuse, en el lenguaje, en la sexualidad, en las formas de entretenimiento, en las acciones políticas mediadas por el lenguaje, entre otras. Para ello véase el segundo capítulo de *El hombre unidimensional*, "El cierre del universo político". Esta idea de la racionalidad tecnológica está emparentada con el concepto de unidimensionalidad en el mismo Marcuse, y con la idea de razón instrumental en Horkheimer y de racionalidad técnica desarrollada por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Que expresiones del ser humano, como la sexualidad o el lenguaje, estén dominadas según la filosofía de Marcuse de manera tan específica por la racionalidad tecnológica, ha sido considerado uno de los puntos a criticarle, pues no plantea la posibilidad de que existan otras formas de racionalidad, como tampoco se encuentra una crítica a esta posibilidad.

decisiones, semejante al funcionamiento de las máquinas, se convierte en el mediador de las relaciones humanas.

El concepto de racionalidad tecnológica no se refiere entonces solamente a procesos tecnológicos cuyo objetivo es la maximización de los procesos industriales; de ser así, la tecnología tendría un aspecto neutral. Por el contrario, la racionalidad tecnológica es vista por Marcuse como el tipo de racionalidad que los seres humanos han ido adoptando como forma de afrontar su vida. Por esto es importante aclarar que al hablar de racionalidad en este contexto, Marcuse no se refiere a la razón en términos de la capacidad humana de determinar y categorizar el mundo bajo las formas de su autonomía. La racionalidad ha quedado alejada de toda fundamentación y posibilidad de abstracción. Por el contrario, la racionalidad a la que se refiere está atada a condiciones empíricas que reducen la capacidad crítica del hombre para juzgar al mundo. Así, en su artículo de 1941, *Some social implications on modern technology*, se encuentra el primer esbozo para entender cómo las fuerzas negativas del pensamiento crítico han ido quedando marginadas del espectro político, para dar pie a un aparato capaz de penetrar las fibras de los deseos humanos. Dice Marcuse al respecto:

La situación de facto en la que se encuentra, su desconfianza de todos los valores que trasciendan los hechos de la observación, su resentimiento en contra de las interpretaciones personales y metafísicas, su sospecha de todos los patrones que establezcan una conexión con el estado de las cosas, es decir la racionalidad del aparato, con la racionalidad de la libertad -toda esta actitud sirve extremadamente bien a aquellos que están interesados en perpetuar la prevaleciente situación^{20*}.

De acuerdo a las tres formas del desarrollo tecnológico ya presentadas según Clayton Pierce, el control se ha vuelto más eficiente. De este modo, para Marcuse, “la racionalidad tecnológica puede ser puesta fácilmente dentro del servicio de tal control: bajo la forma del manejo científico, se ha vuelto uno de los medios más rentables para una autocracia mejorada”^{21*}. El impacto de la racionalidad tecnológica no se da sólo desde lo pulsional, sino que al tocar las diferentes formas de entender y relacionarse con

²⁰ *Some social implications on modern technology*, p. 47-48.

²¹ *Ibid.*, p. 49.

el mundo, también se ve su influencia en el orden de los juicios que tiene el sujeto sobre el mundo y sobre sí mismo. Siguiendo a Habermas²² en su análisis del concepto de racionalidad tecnológica de Marcuse, el progreso técnico y científico no puede verse como la única fuerza de producción de subjetividad en el capitalismo. Al ser la racionalidad una forma en que se crean nuevas relaciones culturales y del sujeto con su mundo, lo que arriba se mencionó como segunda naturaleza, la ilusión creada sobre la vida misma, da a entender el progreso capitalista también como *ideología*. Retomando el concepto de ideología en Marx, con sus desarrollos en la obra de Lukács y los avances que le dará al concepto en su obra, Marcuse entiende por este concepto el espectro de relaciones simbólicas en que los hombres desarrollan su vida colectiva e individual y que se han ido normalizando a tal punto que ellas son válidas sin juzgarlas y, al ser impuestas por medio de diferentes mecanismos ideológicos como las instituciones educativas, la propaganda o también las leyes del Estado, terminan por ser defendidas por quienes viven bajo el velo de la ideología.

En tanto ideología, la experiencia unidimensional del mundo capitalista se ha formado como un velo, una falsa consciencia que impide a los seres humanos dar cuenta de las bases estructurales en las que se fundamenta su mundo. Así, Marcuse ve la ideología representada por el mundo de las mercancías, los *gadgets* o artículos de lujo como la fuente y satisfacción del deseo. Si bien Habermas, y no Marcuse, considera la ideología como la forma en que se da la distribución de las compensaciones sociales que aseguran el asentimiento positivo del aparato, para los dos autores el sostenimiento social del capitalismo está dado por prácticas sociales predeterminadas mediante estímulos externos que modifican la estructura libidinosa del sujeto. En términos filosóficos, la discusión sobre la racionalidad tecnológica en Marcuse recae en la distinción entre esta racionalidad y la racionalidad crítica. Esta última, caracterizada por el tipo de pensamiento negativo que recoge Marcuse de Hegel, por medio del cual los velos ideológicos pueden ser entendidos en su funcionamiento, ha caído según Marcuse en los dictados de la racionalidad tecnológica. Por ello, la nueva racionalidad considera inútil, es más, contrario a lo que debe hacerse, la protesta contra el aparato. En tanto la

²² Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 1986.

subjetividad se forma bajo los dictados de la unidimensionalidad, ¿qué sentido tendría rechazar aquello que la constituye?

A esta unidimensionalidad, o imitación de la ideología, es que una teoría crítica debe enfrentarse. Para entender el tipo de experiencia que se tiene bajo determinados aparatos ideológicos, su propósito es develar los secretos que esconden los hechos empíricos. En este mismo sentido, al reconstruir el proyecto de Marcuse, Douglas Kellner es crítico en cuanto al hecho del porqué las ideas sobre un cambio en la vida social se han ido ocultando en una sociedad en donde “una imaginación dialéctica ha ido desfalleciendo en una era que rechaza el pensamiento revolucionario y fuertes visiones de liberación y reconstrucción social”^{23*}. La conformidad del individuo se da en tanto que la racionalidad crítica de la modernidad se ha apaciguado con el desarrollo capitalista. Esto no significa, valga aclarar, que toda crítica haya desaparecido. Sin embargo, con el aumento en la población, han aumentado los controles necesarios para seguir desarrollando una conformidad mecánica que hace perder el contenido crítico capaz de preguntarse por las estructuras bajo las cuales se organizó la sociedad industrial avanzada.

Ahora bien, el desarrollo de la racionalidad tecnológica, que va de la mano del crecimiento del aparato productivo, no es en Marcuse la única fuerza social de control que debilita el pensamiento crítico; en tanto que la racionalidad tecnológica ha impuesto unas formas de control y autoridad que no dependen exclusivamente de una compulsión externa directa, el autocontrol y la disciplina del sujeto se consuman en un tipo de introversión que sólo en el funcionamiento de las masas puede ser posible. Como resultado del crecimiento e innovación industrial, los grupos sociales de oposición se han ido adaptando al tipo de racionalidad tecnológica. Pero en relación a la formación de la subjetividad, es importante mencionar que estos grupos, como masas, no son la aniquilación del individualismo: “Es cierto; la masa une, pero une los sujetos atomizados de la auto preservación que están privados de todo aquello que trascienda sus intereses egoístas e impulsos. La masa es entonces la antítesis de la comunidad, y la realización perversa de la individualidad”^{24*}. El funcionamiento de la masa según la cita de Marcuse no representa la disminución intelectual y aumento de la afectividad como

²³ Kellner, D. “Introduction”. En: *Technology, war and fascism...* p. XIV.

²⁴ *Some social implications on modern technology*, p. 53

exponen psicólogos de las masas como Gustave Le Bon y Sigmund Freud; si bien en el momento en que la masa actúa, como en el estadio o en la iglesia, pareciera que los individuos pierden toda su autonomía, en la sociedad industrial avanzada, considerada como masa, el individuo mantiene sus intereses egoístas, creados por el aparato industrial, que el mismo aparato satisface. Como antítesis de la comunidad, la masa no representa los intereses comunes en términos de construcciones democráticas sino de imposiciones sociales. Las masas, y la cultura de masas como ética, como forma de comportarse, no son sino la forma en que la escasez y la frustración se manifiestan. Es cierto, como apunta Hobsbawm²⁵, que las sociedades industrializadas como se conocieron en la segunda década del siglo XX fueron más individualistas que la realización de una comunidad. Pero esta individualidad no debe ser entendida como el triunfo del individuo; por el contrario, estos intereses individuales, retomaría Marcuse el argumento, son en exceso determinaciones sociales que recaen sobre un individuo que adopta estas nuevas necesidades como suyas, como el desenvolvimiento de su libertad. Al final, son los intereses masificados los que se ponen por encima de los intereses particulares del individuo²⁶.

La estructura de la racionalidad tecnológica se muestra a la perfección en cómo los sujetos obedecen eficientemente; es decir, que en esta racionalidad hay un alto grado de homogeneización de los intereses, que es lo que Marcuse rescata del sujeto de la ilustración, en donde la identificación con la sociedad no había llegado al punto de hacer “desaparecer” la racionalidad crítica. Pero hay que tener en cuenta que el pensamiento de la filosofía de la Ilustración no se enfrentó al problema de la masificación; en cambio, en una sociedad industrial avanzada, “la función de las masas consiste más bien en consumir el alejamiento del individuo y en realizar su estado anterior de pensamiento”^{27*}. La masa, como grupo de personas en el que el yo queda rebajado a los dictados del ideal del yo,

²⁵ Hobsbawm, E. *Historia del siglo XX*. España: Crítica, 2015, p. 341.

²⁶ A esta consideración que hace Marcuse en *Some social implications on modern technology*, sobre el sujeto en las masas, le antecede su *Estudio sobre la autoridad y la familia* de 1936, en donde el autor hace un análisis del desarrollo del sujeto moderno por medio de Lutero, Calvino, Kant y Hegel. Allí establece el principio del individualismo como el impulso de perseguir el interés propio, condicionado por la racionalidad. Así, Marcuse identifica el sujeto moderno dividido en dos instancias: por un lado, está el interés propio, que no está condicionado por el interés inmediato, sino que es guiado por el orden social, por unas autoridades externas. Y por otro lado está la autonomía del sujeto, cuyos orígenes encuentra en la Reforma protestante.

²⁷ *Some social implications on modern technology*, p. 53

sigue siendo el lugar en el que los individuos desarrollan su individualidad, sus propios intereses. Pero una experiencia unidimensional no quiere decir que la identificación social sea concebida en Marcuse como un total despojamiento de la individualidad. Un Winston en la Oceanía de *1984* todavía puede amar apasionadamente como si de una novela de Novalis se tratara. El desarrollo filosófico del psicoanálisis freudiano y su notable imbricación con corrientes vitalistas de la filosofía moderna que hace Marcuse, muestra que las necesidades individuales, por más que estén en constante lucha, tienden hacia la conservación de la vida, el entorno, y la armonización de la vida colectiva.

Como se ha venido mostrando, la racionalización del poder ha establecido una gran capacidad para manipular la subjetividad en varios ámbitos. No sólo es la manipulación de los placeres, la esperanza de un nivel de vida más alto en términos económicos o mayor participación política; es también una consciencia que juzga, razona, desea, según la representación de las predeterminaciones sociales. Su “resultado es una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas y, en la única dimensión permanente de la racionalidad tecnológica, la conciencia feliz llega a prevalecer”²⁸. Es por ello por lo que el aparato se convierte en un agente moral; y la no libertad absuelve a la conciencia de la responsabilidad y oculta las posibilidades históricas de rechazar el lugar que les ha asignado el aparato.

2. El sujeto reprimido

Las reflexiones de Marcuse sobre el cambio radical en una sociedad son fruto de cada momento en que fueron escritas. Si bien siempre sostuvo que teoría y praxis pudieran unirse, en algunas de sus obras sostiene la idea de que la transformación social hacia un nuevo mundo está destinada a ser parte de reflexiones imposibles de ser llevadas a cabo, pues pertenecen a lo que usualmente se ha llamado utopía, un imposible de ser logrado. La publicación en 1964 de *El hombre unidimensional* marca un momento reconocido por los intérpretes de Marcuse en donde la racionalidad tecnológica pareciera ponerse por encima de toda construcción teórica utópica posible. En la sociedad industrializada conceptos como fantasía y utopía muestran su condición dialéctica: los altos niveles de

²⁸ *El hombre unidimensional...*, p. 109.

vida conseguidos por el aparato industrial, que reducen las posibilidades del rechazo del sistema, reconducen los deseos, pensamientos y acciones de los individuos a una insatisfacción que sólo puede ser lograda dentro del mismo aparato. A esta reconciliación de la estructura humana, en donde se manifiesta una socialización represiva de las pulsiones y los deseos, propia del modo de creación de subjetividad del mundo capitalista, Marcuse llamará *desublimación represiva*.

En el desarrollo intelectual de Marcuse, se pueden identificar dos momentos respecto a las tensiones y las posibilidades de un rechazo radical del aparato. En un primer momento, se encuentran sus primeros escritos filosóficos de la segunda década del siglo XX que giran en torno a la búsqueda de nuevas formas de experimentar el mundo. Allí se encuentran, ya sea en forma de un esbozo o de elaboraciones teóricas más detalladas, las visiones de Marcuse sobre la fenomenología y sus posibles vínculos con el marxismo, como la clave para entender el problema del sujeto en un mundo que se le presenta como ajeno. La experiencias de primera guerra, su exilio a Estados Unidos a causa del nazismo, la creciente burocratización de la vida pública y privada como consecuencia del desarrollo tecnológico, llevan a que la *autenticidad* de la vida humana sea cada vez más imposible; en tanto el mundo ha preformado las posibles experiencias que puede tener el sujeto sobre su mundo, este mismo se le vuelve cada vez más ajeno a él. Sin embargo, la autenticidad, como forma de experiencia individual, que Marcuse recoge de la filosofía heideggeriana, será abandonada rápidamente por él al darse la publicación de los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de Marx en 1932. Al entender los problemas que trae consigo el problema de la individualidad en Heidegger, y el nexa con el nazismo por el que Marcuse le preguntó y reprochó en varias ocasiones a quien fuera su profesor, dedicarse al estudio de las bases filosóficas del marxismo constituye la entrada de Marcuse a nuevas formas de entender la subjetividad. A partir de este texto de Marx, en especial el apartado titulado por los editores de su obra “Trabado enajenado”, se establece un momento crucial en el entendimiento marxista tanto de las relaciones de producción capitalista, como también, que será lo más importante para el presente trabajo, el desarrollo de las formas de

subjetivación²⁹. Al irse desencantando de la filosofía heideggeriana³⁰, la argumentación de Marcuse sobre este problema se dirige cada vez más de la mano de Hegel, Marx y Freud. Al publicar *Eros y Civilización* en 1953, Marcuse tenía ya en mente los planteamientos freudianos sobre el hombre que desde esta corriente del psicoanálisis se venía formulando. Vale mencionar también que al publicar este libro, Marcuse ya era reconocido, en el ámbito académico, como uno de los intérpretes más sobresalientes de autores como Marx y Hegel, gracias al ya citado artículo sobre los *Manuscritos de Economía y Filosofía* del primero, o su segundo libro sobre Hegel, *Razón y Revolución*.

Más adelante habrá momento para analizar las condiciones por las cuales Marcuse llega a Freud, y qué consecuencias saca del mismo para la posibilidad de encontrar formas de nuevas experiencias. Por el momento, la interpretación estará centrada en el análisis de Marcuse de la metapsicología freudiana de la primera parte de *Eros y Civilización*, en donde si no de manera explícita, son también notorias las influencias de la filosofía de Marx, Hegel y otros autores como Kant y Schiller en la elaboración de este libro. En esa primera parte Marcuse explica las bases que ofrece el psicoanálisis para entender los mecanismos represivos que están tanto en el individuo como en la sociedad (ontogénesis, filogénesis). Pero así Freud haya estructurado una metapsicología, estos mecanismos no son fáciles de concebir si se entiende a la psicología individual por fuera de la psicología social. Así no hubiera hecho un análisis sociológico exhaustivo de las sociedades modernas al estilo de Marx o Weber, en *Psicología de las masas y análisis del yo* Freud entiende las masas no

²⁹ Marcuse fue uno de los primeros autores que reseña y señala la importancia del “descubrimiento” de este texto de Marx. Al inicio de *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico* dice: “La publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx del año 1844 tiene que convertirse en un acontecimiento decisivo en la historia de la investigación sobre Marx. Estos Manuscritos podrían colocar sobre un nuevo suelo la discusión sobre el origen y el sentido originario tanto del materialismo histórico como de toda la teoría del socialismo científico”. Ver: Marcuse, H. “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico”. En: *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*. Compilación de José Manuel Romero Cuevas. Medellín: Universidad de Antioquia, 2019.

³⁰ No es suficiente decir, como se mencionó antes, que haya sido el concepto de autenticidad o su vinculación con el nazismo lo que haya alejado a Marcuse de la filosofía heideggeriana. Frente a este desencantamiento hay múltiples versiones y estudios del porqué Marcuse deja de lado paulatinamente los análisis de Heidegger como por ejemplo respecto a la técnica. Natalia Fischetti, en uno de sus diversos escritos sobre el problema de la racionalidad tecnológica como lo es *Técnica, tecnología, tecnocracia. Teoría crítica de la racionalidad tecnológica como fundamento de las sociedades del siglo XX*, afirma que Heidegger no fue de gran influencia en el artículo de 1941 de Marcuse ya citado. Del mismo modo, en la correspondencia con Karel Kosik de 1963, Marcuse presenta un distanciamiento frente a la fenomenología como una filosofía “endlessly repeating meaningless questions that endlessly remain unanswered because they are not genuine questions”. No es por supuesto el interés de este trabajo entender qué llevó a Marcuse a pensar de esta manera; pero sí se reafirma la posición sobre esos dos momentos en su vida intelectual sobre el desarrollo de una subjetividad que es lo propio del análisis presente.

únicamente desde su funcionamiento psíquico sino desde su condición moderna de represión del individuo como modelo de desarrollo social para el mantenimiento de la civilización.

Para mantener una civilización, se hace necesaria una concepción del trabajo que se ajuste a los requisitos que se van estableciendo. Para Freud en general, y para Marx en el marco de las sociedades capitalistas, el trabajo será siempre trabajo forzado. La civilización impone unas cargas restrictivas tan fuertes sobre el sujeto, que a este se le hace imposible saciar sus deseos en el trabajo. Pero mientras en el joven Marx hay una insatisfacción en el trabajo fruto de la enajenación y las excesivas jornadas de trabajo, en Freud la situación es distinta. La restricción pulsional en el trabajo es la carga necesaria que recae sobre el individuo para el mantenimiento de la misma sociedad. Estas restricciones, vistas desde los *Estudios sobre autoridad y familia* del Instituto de Investigación Social en los que participó Marcuse, permean cada vez más los ámbitos de la vida privada como la familia y las relaciones parentales, a tal punto que la identificación con ellas se vuelva natural. Así como en la vida amorosa “el objeto se ha puesto en el lugar del ideal del yo”³¹, en el lugar desde donde se restringe y observa con recelo la actividad del yo, el ideal social impone la defensa de sí mismo como una forma de vida del sujeto que ningún otro sistema es capaz de brindarle.

La lectura que hace Marcuse de Freud se enmarca en el contexto de sus contribuciones al materialismo histórico. Por ello, para una apropiación materialista, los análisis de Freud se quedan cortos a nivel histórico y no comprenden (pues no lo intentaban) la dimensión de las nuevas formas de trabajo de las sociedades industrializadas. Aquí, como en otros aspectos que serán analizados en el presente trabajo, la represión presenta la misma dialéctica de la civilización occidental en los planteamientos freudianos. Desde un punto de vista del desarrollo histórico, no puede verse el trabajo como una mera restricción pulsional. La automatización, como manifestación de la racionalidad tecnológica, cambió las formas del trabajo, tanto en la relación tiempo libre/tiempo de trabajo, como también en la relación entre el ser y su mundo tecnificado. Las ideas del desarrollo capitalista de Marx y Weber introducidas al inicio de este capítulo como marco conceptual, van

³¹ Freud, S. “Psicología de las masas y análisis del yo”. En: *Sigmund Freud. Obras completas, volumen XVIII*. Argentina: Amorrortu editores, 1986, p. 107.

quedando cortas en el análisis de la racionalidad y los mecanismos de dominación; por los avances en el proceso de automatización industrial, la idea del trabajo físico forzado como se ve por ejemplo en Marx no puede ser entendida de la misma manera. Como la dominación no se ejerce únicamente en el mundo del trabajo, sino en el entretenimiento como necesidad falsa, la conexión entre mundo de la necesidad y mundo de la libertad tiene que ser replanteada. Por ello Marcuse, ante la pregunta ¿pueden estos dos ámbitos de la vida humana estar reconciliados?, responde: “Yo creo que una de las nuevas posibilidades, que indica la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y una que no lo es, está en dejar que el reino de la libertad aparezca dentro del reino de la necesidad -en el trabajo y no más allá del trabajo”^{32*}.

Al establecer la posibilidad de que necesidad y libertad no sean conceptos antagónicos, Marcuse debatía con dos concepciones que se encuentran en Marx. Por un lado está la visión en *El Capital*, en donde el hombre se encuentra atado a unas formas de trabajo totalmente represivas; mientras que en los *Gründrisse*, al hablar de la automatización, Marx establece que al reducirse el tiempo de trabajo, al darle el control a los hombres sobre el proceso productivo y por ende la posibilidad de una reorganización del aparato de producción, se lograría la abolición del trabajo enajenado y comenzaría una nueva etapa en la historia en donde los hombres podrían liberarse a sí mismos. La represión no es una condición ajena a los hombres; ha sido el fruto de sus decisiones, y estas se han ido perpetuando en la historia y han ido desenvolviéndose bajo los parámetros de su misma racionalidad. Y si bien las posibilidades históricas han existido bajo el capitalismo para que se dé su destrucción hacia formas libres, el proceso de automatización no se desarrolló tal cual lo pensaba Marx. Por el contrario, se agudizó la dominación del avance tecnológico sobre las acciones y los pensamientos del ser humano.

Pero así Marx sea muy importante para entender la estructura racional del capitalismo, no lo es si se quiere entender los mecanismos psicológicos por los que el sujeto se identifica y defiende esta estructura. En este punto es en donde Freud empieza a ser importante en la filosofía crítica de Marcuse. En el psicoanálisis freudiano, el *principio de realidad* significa las distintas actividades psíquicas de orden social que regulan la

³² Marcuse, H. “Five lectures”. Citado por Kellner & Pierce. En: *Marxism, Revolution and Utopia. Collected papers of Herbert Marcuse, Volume 6*. United States: Routledge, 2014, p. 45.

estructura psíquica del individuo; este principio se instaura a través de las diversas regulaciones de la realidad creando así, por ejemplo, una moralidad, juicios estéticos, una ética del trabajo, deseos, necesidades, formas de representación, entre otros aspectos de la vida humana. Al estudiar la metapsicología freudiana como una base conceptual para sus análisis filosóficos y sociológicos, el principio de realidad adquiere en Marcuse condiciones sociológicas más específicas a las que Freud pudo darle en texto como *El malestar en la cultura*, formando así el concepto de *principio de actuación* (*performance principle*) en *Eros y Civilización* y que siguió usando en escritos posteriores. El “realidad” freudiano es cambiado por “actuación” (performance) para dar a entender cómo en la sociedad tecnológica, la subjetividad actúa, representa, puede incluso considerarse que es la mimesis de la objetividad social. Al imitar los hechos que se le presentan a la experiencia, esta actuación se convierte en el tipo de experiencia que ha adoptado psíquicamente, en su consciencia e inconsciente, el sujeto. En este orden de ideas, este tipo de subjetividad puede considerarse como alienada, pues en su funcionamiento se han instaurado las distintas formas en que la sociedad llega a reproducirse. Este es el caso por ejemplo de la sexualidad. Si bien durante las décadas de los sesenta y setenta Marcuse pudo ser testigo de la llamada liberación sexual, a través de la cual se reivindican los derechos de las personas y se crearon nuevas subjetividades alrededor de la sexualidad, no implica esto una total liberación sexual; por el contrario, Marcuse entiende que las fuerzas contrarrevolucionarias llegaron a ser más fuertes que las del cambio social; el brazo de la represión también se extendió plácidamente sobre las fuerzas eróticas del hombre, es decir, aspectos de la vida de las personas que, por ejemplo, en la crítica ideológica del siglo XIX todavía no se encontraban con la fuerza que Marcuse les dio. Para este apaciguamiento la publicidad, uno de los aparatos ideológicos más eficaces de la sociedad industrial avanzada, funge como regulador del comportamiento. Se hace la invitación, vía una repetida valla publicitaria o un comercial de televisión, a gozar de una mercancía por el placer inmediato que esta pueda generar. Al inicio de *Eros y Civilización*, Marcuse es claro al mencionar cómo la mimesis, incluso la no considerada como represiva, puede caer en la misma tendencia de la represión:

Con toda seguridad, uno puede practicar la no represión dentro del marco de la sociedad establecida: desde la mímica de vestirse y desvestirse hasta la vasta parafernalia de la vida activa o pasiva. Pero en la sociedad establecida, este tipo de protesta se convierte en un medio de estabilización

e inclusive de conformismo, no sólo porque no toca las raíces del mal, sino porque contribuye a demostrar la existencia de las libertades personales que son practicables dentro del marco de la opresión general. Que estas libertades privadas sean practicables todavía y se practiquen es bueno; sin embargo, la servidumbre general les da un contenido regresivo³³.

Como el aparato industrial tiene una creciente influencia en la vida anímica, el principio de actuación configura el principio del placer. Al ser la racionalidad tecnológica el a priori de la acción, la represión convertida en el principio de actuación como mimesis, es a su vez el tipo de saber práctico que el hombre necesita para acomodarse al mundo. No hay una negación o anulación total del placer, por el contrario: “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”³⁴. El a priori tecnológico de la acción, o principio de actuación, preforma el placer, y por lo tanto desvía las fuerzas del ser humano capaces de destruir el principio de actuación a otras partes de la vida anímica. Para la subjetividad las consecuencias son graves. Puesto que para Marcuse, desde Freud, la represión no puede ser olvidada, anulada por completo, la agresividad con que ella se implanta en la estructura libidinal de los hombres ha traído como consecuencia el que esa misma represión sea orientada hacia el hombre mismo. La represión ha excedido los límites de la tolerancia del humano, y al intentar saciar los impulsos destructivos que vienen con la misma represión, el sujeto puede llegar a descargarse consigo mismo, ya sea con la adquisición los artículos que no necesita o con altas cargas de trabajo. Es decir, es el proceso en que la represión se consume como la garantía de que todo siga existiendo como no debería existir.

La creciente identificación entre el principio de actuación y el principio del placer no sólo es una forma de ocultar las fuerzas destructoras del aparato sino una creciente represión. A pesar de la afinidad entre las ideas de Freud sobre la represión, y su desarrollo en el pensamiento de Marcuse, para este último la represión tiene una connotación distinta. Los planteamientos de Freud en *El malestar en la cultura* son una reflexión antropológica

³³ Marcuse, H. *Eros y Civilización*. Barcelona: Seix Barral, 1972, pp. 8-9

³⁴ *Ibid.*, p. 27. (Negrilla mía).

que carece del contenido histórico que Marcuse brinda al psicoanálisis freudiano. La represión, según Marcuse, no debe ser entendida como una categoría antropológica que pueda quedarse en los confines de la metapsicología. La relación entre cultura y subjetividad, tensa de cualquier manera en que se la mire, se desarrolla en la filosofía de Marcuse al entender a la segunda como una condición del devenir histórico y de factores psicológicos. A diferencia de la represión en Freud, dirigida a una modificación de los placeres humanos para el mantenimiento de la civilización, Marcuse plantea el concepto de *represión excedente*. Este tipo de represión va más allá de los parámetros represivos que puedan mantener una vida social sana; por el contrario, ese excedente se refiere al hecho de que las instituciones de la sociedad industrial avanzada han establecido controles adicionales dirigidos a la supresión de la autonomía del ser humano. Esta represión, realizada por ejemplo en los mecanismos para el mantenimiento de la familia patriarcal, la división del trabajo o la introducción de la sexualidad controlada en distintos ámbitos de la vida pública, hacen de la sociedad industrial avanzada una sociedad agresiva. El uso cada vez más extendido de fármacos para el control de las emociones “agresivas”, como se puede constatar en la vida escolar de estudiantes menores de edad; el control tecnológico y el uso de las redes sociales por parte de intereses privados y estatales; o una industria alimenticia capaz de dañar la tierra controlándola genéticamente, nos permiten pensar cómo actualmente las formas de represión han ido ampliando los márgenes de la industrialización y sus consecuencias en la vida de las personas.

Estas características no se manifiestan únicamente como el producto de relaciones económicas establecidas por el aparato; son también fruto de las identificaciones sociales que han llevado a una ideología. Así, ya se puede entender más claramente cómo la ideología ya no es aquel término acuñado por Marx que hacía referencia a la ilusión que hace ver el mundo como una falsa apariencia. Marcuse, al ver los desarrollos de la racionalidad tecnológica, entiende que los sujetos se han visto envueltos en una dinámica social tan fuerte que ya ninguna ilusión se les presenta. Ellos piensan que los antagonismos sociales se han terminado y que ya no hay ninguna necesidad para luchar en contra de la miseria, la injusticia, la pobreza, la mala educación, pues estos son, digamos, pequeños malestares o pequeñas injusticias que pueden ser ampliamente toleradas cuando hacen parte de un sistema de libertades mucho más amplio, en donde la felicidad está garantizada. Esto indica que el proceso de identificación social no es completo; que los sujetos son

capaces de reconocer ciertos malestares, pero aún así los dejan de lado, pues no son equiparables a la consideración que ellos hacen de los beneficios que les brinda el sistema. Las condiciones sociales deben seguir su dinámica, pues se piensa que el sistema está luchando para combatirlos. La dificultad para entender la relación entre sociedad e individualidad en una sociedad capitalista es ver cómo la primera se ha insertado en la vida anímica de las personas, de tal manera que ellas son la sociedad, son la masa en la que se encuentran. Cuando la identificación, o mimesis, se convierte en una forma de vida, ya no se aceptan otras formas de vivir.

En la dinámica del progreso de esta civilización aparece la racionalidad tecnológica como la única dimensión posible. La lucha contra el complejo de Edipo, contra toda autoridad, se desarrolla por medio de reformas, contrarrevoluciones y revoluciones. Así el sistema traiga consigo las formas de su posible destrucción, lo que el análisis de los hechos históricos y de la represión excedente en Marcuse muestra es que ante la posibilidad de derrotar a la autoridad se desarrollen mecanismos de dominación cada vez más efectivos. Pensando con Marcuse las relaciones de dominación actuales, autores como Zizek³⁵ o Foucault³⁶ pueden servir a la construcción de una teoría crítica de la sociedad que se enfrente a la dominación instaurada sobre los cuerpos, con fenómenos como, por ejemplo, el desarrollo genético y farmacéutico que alteran la vida antes de su mismo desarrollo. No está alejado en el tiempo el análisis de Erich Fromm al mencionar que “hoy en día las oportunidades del individuo aislado para hacer fortuna por medio del propio esfuerzo han disminuido considerablemente en comparación con el periodo precedente. Todo aquel que quiere progresar debe adaptarse a las grandes organizaciones, y su habilidad para desempeñar el papel que se le señala constituye una de sus principales cualidades”³⁷. La forma de entender al sujeto en la modernidad desde Descartes, autónomo, capaz de darse a sí mismo sus normas de comportamiento que puedan constituirse en una ley universal,

³⁵ Zizek, S. *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*. España. Akal, 2017.

³⁶ Foucault, M. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI editores, 2007.

³⁷ Fromm, E. *Ética y Psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 102. En relación a Fromm y Marcuse, son evidentes las distancias entre estos dos autores cuando Marcuse lo “acusa” de revisionismo respecto a la obra de Freud y de una excesiva historización que deja de lado la importancia de la metapsicología freudiana. Sin embargo, no se puede dudar tampoco de la importancia que tuvo Fromm en las primeras investigaciones del Instituto de Investigación Social, de las que Marcuse se nutrió para el entendimiento de fenómenos como el nazismo.

son ahora cambiadas por un individuo egoísta. Las condiciones materiales no permiten que el sujeto se vea a sí mismo en unión con los demás.

Llegados a este punto, se encuentran tres de las investigaciones e influencias más fuertes en la obra de Marcuse: la dialéctica de la civilización que Marcuse hereda de los análisis que ya habían hecho Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*; el trabajo conjunto del Instituto de Investigación Social sobre *Autoridad y Familia*; y las ideas de Freud sobre el paso de la historia. Según Marcuse, que recoge estos tres momentos en *Eros y Civilización*, conforme progresa la civilización, el sentido de culpa aumenta. Este sentimiento, analizado desde su prehistoria en la horda primordial freudiana, muestra como primer momento las distintas relaciones edípicas que los sujetos desarrollaron en relación con sus seres más inmediatos. Cuando los hombres decidieron destruir la fuente de su represión, fue cuando comenzó la culpa. El asesinato del padre trajo consigo un deseo por restaurar el orden corrompido. Pero una revisión del complejo de Edipo se hace necesaria en tiempos en que los controles de la vida privada son cada vez más fuertes. “En tanto el padre es multiplicado, suplementado y reemplazado por las autoridades de la sociedad, en tanto las prohibiciones e inhibiciones se expanden, el impulso agresivo y sus objetos hacen lo mismo. Y con él crece, por parte de la sociedad, la necesidad de fortalecer sus defensas -la necesidad de reforzar el sentido de culpa”³⁸. Desde la prehistoria del hombre, su infancia, la vida anímica se encuentra alterada por el sistema económico prevaleciente. Es cierto que se mantiene la familia patriarcal, y el hijo es determinado por un objeto llamado padre; sin embargo, este padre no es su padre en términos biológicos sino un “padre industrial”, que desde temprana edad refuerza la idea de la imposibilidad de su destrucción.

Este progreso de la civilización adquiere su fuerza en el trabajo, pues a partir de esta actividad es como se pueden alcanzar e intensificar las necesidades de la vida. Si bien ya se han dado algunas ideas acerca de lo que Marcuse piensa sobre el trabajo, hay que aclarar que su idea sobre este tema no puede estar desligada de la racionalidad tecnológica establecida. La racionalidad en la modernidad llevó a que “por vez primera en su historia, puede el hombre percibir que la idea de la unidad de la raza humana y la conquista de la

³⁸ *Eros y Civilización*, p. 83.

naturaleza, en provecho del hombre, no son ya un sueño sino una posibilidad real”³⁹. En este dominio es en donde Marcuse encuentra la dialéctica de la civilización, pues la apropiación que hace el hombre de la naturaleza no se da para la satisfacción de sus necesidades, sino más bien para servir a la dominación del hombre sobre el hombre.

Cuando al principio de este capítulo se hacía referencia a la teoría crítica de Marcuse como un proyecto que desde la abstracción se enfrenta a factores empíricos, el concepto de *escasez* estaba implícito. La escasez juega un papel esencial en el hecho de que el conocimiento de los límites de la naturaleza pone al mismo tiempo límites a las libertades. No obstante, los límites sobre el conocimiento de la naturaleza han sido quebrados por la ciencia moderna, satisfaciendo cada vez más las necesidades con un nivel mínimo de esfuerzo. Ejemplo de esto es la automatización de los distintos procesos mecánicos antes elaborados por el hombre, que trajo consigo la reducción del tiempo de trabajo a favor del tiempo libre y del tiempo de trabajo necesario para el mantenimiento de la vida⁴⁰.

Como se mencionó más arriba en cuanto al progreso de la civilización y la creciente efectividad en los mecanismos de dominación, la racionalización del trabajo no trajo consigo una reducción de los niveles de represión. Los intereses de dominar prevalecen sobre la productividad. Por ello para Marcuse uno de los aspectos a ser atacados es la idea de producción, pues con esta se “expresa quizás con mayor claridad que ninguna otra la actividad existencial en la civilización industrial; cubre la definición filosófica del sujeto en términos de un ego siempre trascendente. El hombre es valorizado de acuerdo con su habilidad para hacer, aumentar y mejorar aquello que es considerado como socialmente útil”⁴¹. Sin embargo, el principio de actuación trae nuevas consecuencias para la formación de la subjetividad. Si en la represión freudiana el principio de realidad tiene como característica psicológica una vida privada anticonformista que impide la identificación con la fuente de la autoridad, la sociedad

³⁹ *Ética y Psicoanálisis*, p. 16.

⁴⁰ Marcuse plantea que la automatización ha llevado a un cambio de los valores dentro de la cultura tradicional, pues en tanto que haya un aumento del tiempo libre, el sujeto podrá dedicarse a aquello que satisfaga pulsionalmente su vida. Esta idea de la automatización será analizada más adelante tanto en la filosofía de Marcuse como en las posibilidades que esta ofrece para un cambio cualitativo en la sociedad.

⁴¹ *Eros y Civilización*, p. 150.

industrial avanzada, con su represión excedente, ha implicado una subjetividad tolerante con la agresión. Pero si bien la coordinación de la consciencia y la abolición de la privacidad han sido un fortalecimiento de la represión con carácter colectivo, la represión nunca será total.

En tanto la dialéctica de la civilización tiene, en términos de producción, las condiciones para que ella misma sea transformada, la racionalización social debe, en aras a conservarse, mantener y crear los mecanismos de defensa necesarios para que los sujetos se enfrenten al mundo y no permitan el asesinato del “padre”. La automatización del superego, como Marcuse llama al control orientado al mantenimiento de los intereses sociales de unos pocos, no se da únicamente a nivel de las pulsiones, sino también en la consciencia. En el primer capítulo de *El hombre unidimensional*, que trata las formas de control en una sociedad industrial avanzada, Marcuse identifica, al igual que Adorno y Horkheimer, el entretenimiento como una de esas formas a partir de las cuales la consciencia adquiere nuevas maneras de actuar. Pero hay que mantener en mente que por más que Marcuse tenga una afinidad filosófica con los postulados de sus dos compañeros, los mismos serían utilizados en diversas direcciones. Como apuntan Kellner y Pierce en sus distintos estudios sobre la obra de Marcuse, a pesar de las críticas que a él se le hacen por su pesimismo en relación a las posibilidades reales de la liberación del sujeto moderno, en *Eros y Civilización* “Marcuse está respondiendo al pesimismo cultural generado por las teorías de Freud, Weber y [...] Heidegger, como también al pesimismo filosófico de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno”^{42*}. Como se verá en el segundo capítulo, lo que intentó Marcuse con mayor fuerza en su obra fue precisamente mostrar desde un análisis filosófico las posibilidades históricas de una vida diferente.

⁴² “Introduction”. En: *Marxism, Revolution and Utopia...*, p. 49.

Las formas de una nueva experiencia

En sus distintos momentos, el pensamiento de Herbert Marcuse puede entenderse como el intento metodológico de construir una idea de la revolución por medio del análisis de distintas corrientes del pensamiento occidental, en especial las ideas de Hegel, Marx y Freud. Esto implica que su obra está marcada por diversas formas del pensamiento como lo son la filosofía, la sociología, el psicoanálisis, como también por los debates intelectuales, políticos y sociales de su época, caracterizados por tendencias fenomenológicas, biológicas y anti metafísicas. Sin embargo, es importante tener siempre en cuenta que el pensamiento de Marcuse no fue una mera exégesis filosófica. Distintos intérpretes de Marcuse, como lo son Douglas Kellner, José Manuel Romero, o los muy interesantes análisis que hace Habermas de su obra, tienden a coincidir en que la obra del autor alemán está marcada por la posibilidad de unirse con la praxis; y si bien entre estos autores existen entendibles discrepancias, coinciden a su vez en que desde sus primeros escritos, sobre todo aquellos pertenecientes a su inicio con la Escuela de Frankfurt en la década de 1930, la teoría crítica desarrollada por Marcuse estuvo orientada a unirse con la práctica revolucionaria.

De acuerdo entonces al interés de este capítulo, que es analizar en qué consiste una subjetividad revolucionaria para Marcuse, se hace importante una aclaración conceptual. Para Marcuse, la práctica revolucionaria es entendida como una “ruptura y un derrocamiento del orden social existente a través del desarrollo de relaciones económicas, políticas, culturales y sociales”^{43*}. Su concepto de revolución no es un asunto meramente de la conciencia, como si identificar la racionalidad tecnológica fuera suficiente como para desarrollar una práctica revolucionaria. Por supuesto la crítica ideológica se constituye como uno de los primeros momentos en que las relaciones sociales son develadas; pero para que haya una práctica se necesita mucho más; es un proceso lento en el que diversos sectores sociales deberían hacer parte de una demanda política que no le pertenezca únicamente a ellos sino que pueda ser compartida por otros movimientos sociales. A pesar de ser la revolución un concepto que intenta abarcar diversos fenómenos,

⁴³ “Introduction”. On: *Marxism, Revolution and Utopia...* p. 3.

esta parte se dedicará a la fundamentación filosófica de este concepto como una nueva experiencia.

Desde los conceptos de la teoría crítica de Marcuse, analizar sus avances teóricos a la luz de los movimientos sociales actuales no puede consistir en tomar sus conceptos sin un análisis crítico, como si él hubiera sido capaz de predecir nuevas formas de racionalidad. Por el contrario, revitalizar el pensamiento de Marcuse es hacer el esfuerzo por entender no solamente los mecanismos de dominación que determinan a la subjetividad; es también esforzarse por construir nuevas formas de vida que lleven, a través de una consciencia de nuestro tiempo y espacio, de la cooperación, a una liberación de las represiones socialmente innecesarias.

El problema de la práctica revolucionaria, como será tratada a continuación, no debe ser entendido únicamente desde lo ya dicho sobre el funcionamiento de una sociedad industrial avanzada. Como apuntan Kellner y Pierce⁴⁴, pensar la revolución no es únicamente una ruptura con las formas de producción capitalista; es, a su vez, la construcción de una nueva antropología que en concordancia con la vida material permita una vida feliz y placentera, una vida que pueda darse cuenta de que las formas de la felicidad que se han construido se fundan en mecanismos ideológicos, en una racionalidad que en realidad ha vuelto al ser humano agresivo consigo mismo. A partir de las ideas de Freud y Marx, se verá que las posiciones de Marcuse están orientadas a una ruptura con y a un destronamiento de las relaciones de producción, que implican la formación de una *subjetividad revolucionaria*. En la construcción de esta subjetividad radica el problema filosófico más importante en la teoría crítica de Marcuse; en tanto la subjetividad es subjetividad porque ha sido formada bajo unas condiciones específicas, ella misma (y como se irá viendo en unión con otras formas de la subjetividad) deberá rechazar lo agresivo que la conforma. Es por esto que este sujeto revolucionario, como concepto, plantea a su vez el problema de cómo desligarse de formas anteriores en que fue concebido, de modo que la nueva subjetividad que Marcuse plantea sea factible históricamente y no un anhelo nostálgico de algún pasado en el que las cosas pudieron haber sido mejor.

⁴⁴ *Ibid.*, p.5.

1. La “pérdida” del sujeto revolucionario

De acuerdo al contexto que se ha venido dando de la filosofía de Marcuse y las fuentes de donde surgen varias de sus ideas y conceptos principales, ahora es importante tener en cuenta que la formulación de una subjetividad revolucionaria se inscribe en unas discusiones específicas. Al plantear el problema de la revolución y el cambio, Marcuse se enfrenta principalmente a las distintas visiones del marxismo, de entre las cuales el denominado “ortodoxo” fue uno de sus más fuertes críticos. Si bien son varias las fuentes teóricas que llevan al autor a replantear el concepto de revolución, debido a la fuerte influencia que tuvieron tanto en la teoría como en el contexto de práctica política, los escritos de Marx constituyen la fuente más importante para Marcuse en su intento de plantear las posibilidades de un cambio social.

Para justificar y entender entonces qué es la revolución y qué vías posibles hay para ella, no son pocos los textos de Marcuse que permiten comprender el problema de la revolución y su conexión con la subjetividad⁴⁵. Frente a la interpretación que se ha dado de este concepto en Marx, para Marcuse, su concepción de la revolución “no estaba basada únicamente en la existencia de una clase empobrecida y deshumanizada sino también libre de cualquier interés del sistema capitalista, y por lo cual representa una

⁴⁵ Entre estos escritos, *Eros y Civilización*, *El hombre unidimensional*, *Un ensayo sobre la liberación* y *La dimensión estética* son los que frecuentemente se citan en diversos estudios sobre la obra de Marcuse. Sin embargo, no son pocos los pequeños ensayos, conferencias, entrevistas y cartas, de los que se citarán algunos en este capítulo, en los que el problema de la práctica revolucionaria es el tema central. En español todavía no se tienen traducciones de la mayoría de los escritos de Marcuse sobre este problema. Douglas Kellner, no obstante, ha sido uno de sus intérpretes, y estudiante, que se ha dedicado al estudio riguroso de la obra de Marcuse con una muy interesante compilación hecha a partir de los archivos que de Marcuse se conservan en Alemania. De esta compilación, sobre el problema de la revolución, está el ya citado libro *Marxism, Revolution and Utopia*; pero también hay diversos estudios de la obra de Marcuse, entre los que se pueden destacar: *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, de Douglas Kellner; *Herbert Marcuse: a critical reader*, editado por John Abromeit y Mark Cobb; y uno de los últimos libros dedicados al análisis actual de la obra de Marcuse, *The Great Refusal: Herbert Marcuse and contemporary social movements*, editado por Andrew Lamas, Todd Wolfson y Peter Funke. En el caso de la obra de Marcuse traducida al español y estudiada en Latinoamérica, su concepto de revolución no ha sido realmente el que más haya sido estudiado. Se destacan los análisis de José Manuel Romero, Romina Conti, Natalia Fischetti; como también, de manera más particular en Colombia, Danilo Cruz Vélez y Jairo Escobar (entre otros), han estudiado la obra de Marcuse y la Teoría Crítica en general, con reflexiones importantes sobre la subjetividad en Colombia y la historia de la filosofía. De Danilo Cruz Vélez puede leerse el capítulo “La utopía de Marcuse”, en: De Hegel a Marcuse. Aproximaciones a la filosofía. Obras completas, Volumen II. Edición de Rubén Sierra Mejía. Colombia: Universidad de Los Andes, Universidad de Caldas, Universidad Nacional de Colombia, 2014. Y de Jairo Escobar, una interesante reflexión sobre la muerte y el caso de la violencia en Colombia en: “Marcuse: muerte, memoria y dominio”. En: *Revista Praxis filosófica*, Universidad del Valle. Núm. 47, julio-diciembre 2018.

nueva fuerza histórica con necesidades y aspiraciones cualitativamente diferentes”^{46*}. Bajo las condiciones del capitalismo del siglo XIX, la *deshumanización* y el *emprobecimiento* material y espiritual de las personas lleva consigo para Marx la formación de una consciencia por parte de aquellos que, al mantener al sistema por medio de su fuerza de trabajo, sufren las nuevas formas de explotación. No en vano pensaba Marx que las formas de producción habían traído consigo a sus sepultureros: el proletariado como la esencia negadora de la sociedad.

La teoría de la revolución formada en el siglo XIX por Marx surge en unas condiciones muy específicas del desarrollo capitalista inglés, francés y alemán. La década de 1840, sometida a turbulencias políticas y económicas que llevaron a una insurrección revolucionaria al final de la misma, y que daría lugar a una de las primeras crisis del capitalismo en 1857, dio pie para que se iniciara un creciente rechazo de las condiciones de explotación por parte de la clase trabajadora inglesa. Como concepto sociológico, el proletariado es la clase trabajadora cuya actividad está definida por el modo de producción capitalista y por el trabajo asalariado. Estas dos condiciones, analizadas por Marx en distintos momentos de su obra y sometidas a los cambios dentro de las mismas clases durante el siglo XIX, llevaron a que el proletariado fuera considerado por la sociología de Marx como una clase alienada y subyugada por la racionalidad capitalista y la clase que representa sus intereses. Alienada en tanto que aquello que produce con su trabajo nunca le pertenecerá, sino que entra a ser un producto, una mercancía, a las órdenes del valor de cambio. Pero no sólo es lo producido, sino también lo que produce lo que llega a ser una mercancía. Al ser esta actividad productiva un trabajo asalariado, lo que hay es una venta de la fuerza de trabajo, a través de la cual quienes hacen parte de la representación del capital van a resultar beneficiados, tanto de la venta de la fuerza de trabajo como de su explotación. Al estar la actividad del trabajo determinada por condiciones externas que no permiten ningún tipo de decisión por parte de quien trabaja, la actividad productiva no permitirá ninguna forma de reconocimiento en esa actividad.

Que una clase esté determinada por otra no fue ninguna novedad teórica que Marx haya analizado; sin embargo, el detalle con que llegó a entender la relación capitalista-proletariado, el análisis sobre la estructura histórica que permite esta dominación, y los

⁴⁶ Marcuse, H. “The obsolescence of marxism”. En: *Marxism, revolution and utopia...*, p. 190

intentos por superar y destruir la misma, hacen de sus ideas una fuente indispensable para comprender cómo se desarrolla la dialéctica amo-esclavo de Hegel en el sistema capitalista del siglo XIX. Ahora bien, la relación de dependencia de una clase ante otra, su explotación, no implicaba para Marx el que, como en la esclavitud según el primer libro de la *Política* de Aristóteles, los intereses de uno se confundan con los intereses del otro, siendo en este caso el otro un sistema. Así muchas veces tengan un carácter refractario frente a la sociedad, hay momentos en que las ideas filosóficas encuentran un correlato muy estrecho con los hechos históricos; y en el caso de las consideraciones de Marx sobre la revolución, se enmarcan en un contexto de protestas de trabajadoras, como en las décadas de los cincuenta y sesenta con las textileras en Nueva York o las cigarreras en España, o la formación de sindicatos en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIX, son expresión de una consciencia de libertad de estos movimientos sociales cuya acción estaba dirigida a alejarse de las determinaciones de la racionalidad capitalista; lucha cuyo análisis indica también cómo esta misma racionalidad, al crear nuevas formas de deshumanización y empobrecimiento⁴⁷, establece a su vez las condiciones para su propia aniquilación. Ante una racionalidad sustentada en formas de producción capitalistas, Marx consideraba al proletariado como una clase revolucionaria capaz de subvertir las formas de producción capitalista, y con ello la posibilidad de que las demás relaciones sociales fueran cambiando su contenido. El trabajo del proletariado, marcado por el mantenimiento de tal producción, pudiera llegar a constituirse en la negación y creación de necesidades para una nueva sociedad.

Al hablar de proletariado se piensa en un concepto abstracto determinado por la consciencia de clase; sin embargo, como apunta Hobsbawm, para Marx “el proletariado era una clase de estas características [revolucionarias] debido a la naturaleza de su existencia social y no (excepto a un nivel bastante más bajo del análisis de las situaciones históricas concretas) a causa de la conciencia de sus fines”⁴⁸. La consciencia

⁴⁷ Entre las formas de deshumanización y empobrecimiento, las condiciones de trabajo juegan un papel vital en la comprensión de las mismas. Al hablar de las leyes fabriles en Inglaterra, Marx dice en *El Capital*: “La ley de 1833 disponía que la jornada ordinaria de trabajo, en las fábricas, debía comenzar a las 5 y media de la mañana y terminar a las 9 de la noche y, dentro de estos límites, que abarcaban un periodo de 15 horas, estaba permitido emplear en el trabajo a jóvenes (es decir, a personas entre los 13 y los 18 años) a cualquier hora del día, siempre y cuando se hiciera trabajar al mismo joven más de 12 horas diarias, salvo en ciertos casos especialmente previstos”. Marx. *El Capital*, tomo I. México: FCE, 2015, p. 250.

⁴⁸ Hobsbawm, Eric. “Los intelectuales y la lucha de clases”. En: *Revolucionarios*. España: Editorial Planeta, 2010, p. 348.

revolucionaria hace parte entonces de una serie de factores en los que se reúnen las condiciones materiales del capitalismo del siglo XIX, como también las relaciones que se establecen con su mundo. En ningún momento la consciencia revolucionaria le pertenece a una especie de mesías, o a un grupo privilegiado de la población capaz de “salirse” de las determinaciones sociales para poder cambiarlas.

Pero si la subjetividad revolucionaria surge en relación al mundo que se quiere destruir, las condiciones sociales pueden hacer que la consciencia cambie de parecer y dejar de ver su mundo como hostil. Estos cambios en la consciencia revolucionaria son propios de la racionalidad capitalista. Como se mostró en el primer capítulo, los avances en las condiciones materiales de las personas, fruto de diversos factores como por ejemplo reivindicaciones sociales, han estado acompañados de la construcción de una consciencia incapaz de dar cuenta de su mundo en términos críticos, trayendo como consecuencia lo que se ha denominado en este trabajo *ocultamiento del rechazo*. De otro lado, Marx, conociendo las dinámicas del capitalismo, era consciente que la materialización de su concepción del proletariado como clase revolucionaria no duraría mucho. El movimiento obrero de mediados del siglo XIX empieza a transformarse en consonancia con la expansión del mercado y el monopolio y dominación capitalista. Si a mediados del siglo XIX puede identificarse al proletariado en su fase revolucionaria cartista, su consiguiente debilitamiento lo llevó a un modesto reformismo. El aburguesamiento, condición de la clase obrera integrada cada vez más al sistema, dio pie a conceptos como el de *aristocracia obrera*, y al hecho de considerar una mayor asimilación e incluso defensa del sistema económico capitalista por parte de quienes se oponían fuertemente a las dinámicas sociales⁴⁹.

Los fenómenos del pasado no pueden ser dejados de lado al considerar los fallos de una teoría revolucionaria, ni cuáles han sido los mecanismos impuestos sobre quienes han intentado enfrentarse a ellos. Considerar las necesidades de los trabajadores del lado de las necesidades creadas por el capitalismo, es un obstáculo para la posibilidad de formar una subjetividad revolucionaria alejada de un escenario político más propenso a

⁴⁹ Que los intereses de amo y esclavo se confundan no es únicamente una asimilación de la racionalidad capitalista en términos de la consciencia; el terror, ya lo han demostrado experiencias recientes en Colombia, juega un papel importante a la hora de entender cómo se defiende el capital y cómo él mismo se conjuga con otros mecanismos, como las leyes, para poder reproducirse.

aceptar posiciones sobre la vida social que no impliquen grandes modificaciones en los intereses de las élites y de la vida cotidiana de las personas⁵⁰.

El entendimiento de las transformaciones sociales, y sobre todo la creciente adaptación al mundo de las necesidades falsas, serán esenciales para comprender el concepto de revolución en Marcuse. En sus primeros escritos, el mito de la Revolución de octubre se mantenía, poniendo el acto revolucionario como una práctica insurgente de política radical que derriba un sistema, como lo hicieron los bolcheviques contra el zarismo ruso, o en su experiencia juvenil del movimiento espartaquista. Hay que aclarar que Marcuse no tiene entre sus primeros escritos un desarrollo exclusivo del concepto de revolución. Es más bien en escritos como *Eros y Civilización*, como en pequeños ensayos de las décadas del sesenta y setenta, en donde su concepto de revolución se formará como una constelación de ideas junto a otros conceptos importantes. Ya no es un acto insurgente de política radical; es un paso más lento hacia la formación de una nueva subjetividad. A esta segunda parte de su pensamiento es que se centrará el siguiente análisis.

Los avances del capitalismo y la subsecuente transformación de la consciencia y situación social del proletariado no son ajenas a Marcuse. Desde sus experiencias con los movimientos sociales en Alemania antes y durante el nazismo, como también desde sus estudios hechos en Estados Unidos sobre el concepto de trabajo, el análisis del concepto de revolución en Marcuse parte de una consideración sobre el porqué ya no puede seguir considerándose a la clase obrera como agente del cambio social. A diferencia de Marx, cuya investigación sociológica de los movimientos sociales estuvo sustentada fuertemente con una vinculación directa con la clase obrera, los análisis de Marcuse parten de la sociología americana y de los informes estatales sobre la condición obrera estadounidense. Pero no sólo en cuanto al método se distancian estos autores; las formas de control de una sociedad industrial avanzada, como también otros aspectos de organización sindical, hacen que la concepción del proletariado en Marx como clase revolucionaria no pueda ser compartida por Marcuse.

⁵⁰ En este caso se puede poner como ejemplo el rechazo que ha tenido el *Green New Deal* en Estados Unidos. Su propuesta básica de cambiar los combustibles fósiles por fuentes de energía que no afecten tanto al medio ambiente ha sido criticada más por condiciones ideológicas que traen consigo el mantenimiento de altos intereses económicos.

La razón principal de este distanciamiento, reconocida por Marcuse en varios de sus escritos sobre el tema, especialmente *El hombre unidimensional*, se debe a la integración de la clase obrera en el sistema capitalista, fruto de la coordinación y administración científica de sus necesidades. Marcuse lo sustenta al hablar del proletariado en términos objetivos y subjetivos. Objetivamente (*in itself*), se refiere a que bajo las dinámicas del capitalismo, la clase obrera, dado su papel en el aparato de producción, es la clase revolucionaria. Esto quiere decir que Marcuse es un marxista que considera al proletariado como un potencial subversivo que a través de su trabajo alberga la posibilidad de una nueva organización racional del sistema de producción; pero a esta consideración teórica se opone su concepto del proletariado en términos subjetivos (*for itself*), que hace referencia a la situación histórica de clase, a su integración a las necesidades predeterminadas por el sistema, que no hace posible considerarla en su momento como clase revolucionaria.⁵¹

El paso de la sociedad capitalista analizada por Marx a la sociedad opulenta o sociedad industrial avanzada teorizada por Marcuse se evidencia en la creciente racionalización técnica del sistema. En los siguientes cuatro puntos se encuentran los que Marcuse considera son los factores por los que se ha producido la integración y asimilación de necesidades por parte de la clase obrera:

1) El avance tecnológico, ya lo presentó Marx en su idea sobre las máquinas en los *Grundrisse*, ha traído un proceso de mecanización que, en el campo del trabajo, ha disminuido la cantidad de fuerza física necesaria para la formación de la plusvalía. Con la expansión de la automatización, el proceso mecánico no es únicamente parte de la máquina; se ha trasladado a la vida de las personas, llevando las condiciones del mundo del trabajo a la vida privada: “El proceso mecanizado en el universo tecnológico rompe la reserva más íntima de la libertad y une la sexualidad y el trabajo en un solo automatismo inconsciente y rítmico: un proceso que es paralelo a la asimilación de los empleos”⁵².

2) La asimilación del trabajo va unido a las nuevas formas de este. El uso de la fuerza de trabajo manual decae y aumentan los trabajos de cuello blanco especializados.

⁵¹ Marcuse, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon press, 1971 p. 17. Esta distinción se encuentra también en su corto ensayo *Re-examination of the concept of revolution*.

⁵² *El hombre unidimensional...* p. 57.

Esta especialización implica una separación del hombre frente a la máquina y por tanto del sistema de producción. A pesar de que esto se puede considerar como un triunfo de la autonomía humana sobre la máquina, Marcuse considera, por el contrario, que la autonomía profesional del trabajador disminuye. En la opresión del siglo XIX encuentra Marcuse paradójicamente la fuente de la libertad pues el trabajador podía detener el proceso que lo explotaba. El cambio en los instrumentos de producción es también un cambio en la consciencia que se tiene tanto de estos como de la actividad que se desarrolla en los mismos.

3) Las transformaciones de las condiciones materiales de vida de las personas traen consigo un cambio en la consciencia. La discutida integración social de los trabajadores en el sistema de producción tecnológico no es una sumisión voluntaria. Para Marcuse, “la asimilación en necesidades y aspiraciones, en el nivel de vida, en las actividades de diversión, en la política, deriva de una integración en la fábrica misma, en el proceso material de producción”⁵³. Basándose en ejemplos empíricos, aunque sin ahondar lo suficiente en su explicación teórica, encuentra Marcuse en los estudios hechos por sociólogos estadounidenses y reportes estatales que analizan las condiciones laborales de las fábricas altamente industrializadas, que la consciencia del trabajador se manifiesta en acciones mecánicas que éste replica en varios ámbitos de la vida. La separación de los instrumentos de producción va curiosamente acompañada de una “disposición” del trabajador por querer intervenir en los asuntos de la fábrica; intervención que no implica una reconsideración de las formas de producción sino, al contrario, el beneficio de la empresa. Tal separación no implica que la opresión y la represión hayan desaparecido. El dolor ya no es únicamente físico, sobre el cuerpo que se vende en su trabajo. Con la separación del hombre de la máquina, el esfuerzo se traslada a distintos ámbitos de la vida, en donde la tecnología ha invadido el cuerpo de las personas. Como un ejemplo reciente, sería importante analizar los efectos que puede tener sobre las personas el creciente mercado de la industria del sexo en países como Japón, en donde pueden rentarse (ya sea por horas o incluso todo un día) cubículos estrechos para disfrutar del mundo de la pornografía en realidad virtual.

⁵³ *Ibid.*, p. 60

4) El sistema tecnológico se refuerza no sólo al volver a la clase trabajadora un elemento suyo. Se refuerza con la administración burocrática, con su gerencia y su dirección. La dialéctica amo-esclavo se reconfigura al hacer de los administradores sujetos cada vez más atados al aparato que administran. Bajo el velo tecnológico que se manifiesta en las libertades y comodidades que el mismo sistema suministra se establece el grado más alto de reificación al que ha llegado la sociedad industrial: el hombre como cosa, como otro instrumento a ser usado para la supervivencia racionalizada del sistema. Con el pesimismo de *El hombre unidimensional*, dice Marcuse que “el círculo vicioso parece en verdad la imagen más apropiada de una sociedad que se autoexpande y autopropetúa en su propia dirección preestablecida; guiada por las crecientes necesidades que genera y, al mismo tiempo, contiene”.⁵⁴

Por medio de la sociología y la ciencia política norteamericana dedicadas al estudio de las sociedades altamente industrializadas, como por ejemplo los análisis de Charles W. Mills o de John Kenneth Galbraith⁵⁵, Marcuse entiende que las formas de miseria no son ya en las sociedades opulentas la característica primordial de una clase revolucionaria⁵⁶. Mediante estos análisis, Marcuse entiende la idea del aburguesamiento del proletariado en el sentido de una creciente integración de sus necesidades a aquellas que le han sido predeterminadas. Es indudable que han cambiado las condiciones sociales en que las personas viven; como también lo es el que en muchos ámbitos se ha desarrollado el aparato tecnológico capitalista (de entre ellos la mejora en las condiciones de la sanidad pública no se puede negar). La sociedad de masas del siglo XX ha encontrado en la vida capitalista, a costa del sufrimiento que ha generado el progreso, una mejor vida económica. Las formas de integración de la clase obrera presentadas hacen parte de los desarrollos teóricos de Marcuse en *El hombre unidimensional* y textos anteriores a este. En ellos, la idea de la integración está fundamentada en el hecho de que

⁵⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁵ Del primero ver su libro *La élite del poder*; y del segundo *El nuevo estado industrial*.

⁵⁶ Hay que insistir en que esta concepción del proletariado hace parte de un análisis de las sociedades industrializadas como Inglaterra, Francia y más adelante Estados Unidos. Y también hay que insistir en que el aburguesamiento no significó que toda la vida material de la clase trabajadora alcanzara una mejor calidad de vida; en este aburguesamiento se esconden a su vez los rastros del empobrecimiento de grandes capas de la población mundial que han tenido que soportar con su existencia las pesadas cargas de la contaminación ambiental producto de los excesos de producción industrial. Si bien en *Contrarrevolución y revolución* menciona el terror como forma de aplacar movimientos revolucionarios, hay que destacar en Marcuse la falta de análisis de las formas de explotación y miseria de los llamados países del tercer mundo.

las sociedades capitalistas han llegado a un nivel en el cual superar la escasez ya no es un problema, y por ende satisfacer las necesidades no representa un imposible.

Desde el hecho histórico de la clase obrera como un sujeto revolucionario “perdido”, se pregunta entonces Marcuse en *La obsolescencia de marxismo*, si la teoría marxista del cambio social se ha vuelto obsoleta⁵⁷. Pensar, tanto en el siglo XX como en el XXI que el proletariado no haya podido constituirse como la clase revolucionaria no invalida la teoría marxista de la revolución; por el contrario, de lo que se trata es de mantener la misma consciencia histórica y revitalizar esta misma teoría en relación a los desarrollos históricos de las fuerzas de producción de subjetividad capitalistas que han ocultado las tendencias hacia el rechazo. Subjetividad que, como mostró Marcuse en su obra, se ha formado con base a una racionalidad tecnológica, con altas cargas de represión individual y social. Por ello, Marcuse plantea que la clase obrera de los países avanzados industrialmente no puede ser considerada miserable, en el sentido de Marx, sino reprimida. Su acción política se ha visto reducida en cuanto a las perspectivas de la revolución.

Antes de continuar, unas apreciaciones frente a la idea que tiene Marcuse sobre la distinción entre *in-itself* y *for-itself* con referencia al proletariado. Es cierto que el proletariado es una parte importante del proceso de producción, y, siguiendo las ideas de Marx sobre la revolución, un punto nodal en la teoría del cambio social; sin embargo, pensar críticamente a Marcuse debe llevar a que su visión del proletariado *in itself* sea revisada, pues asumirla sin un análisis crítico terminaría haciendo parte de un marxismo ortodoxo del cual él fue un fuerte crítico. Si se parte del hecho de que ha sido aburguesada, integrada, ¿qué podría hacer que ella negara su condición? Además, negar su naturaleza histórica no la hace acreedora de ser una clase revolucionaria por el hecho de estar en el proceso de producción. Si Marcuse en varios momentos alertaba sobre el peligro de fetichizar el concepto de proletariado⁵⁸, habría que pensar si quizás una revolución proletaria llegaría a traer consigo necesidades aun más conservadoras que en absoluto

⁵⁷ *The obsolescence of marxism...*, p. 190

⁵⁸ Veáse por ejemplo el diálogo entre Hans Magnus Enzensberger y Marcuse en “Estados Unidos: cuestiones de organización y el sujeto revolucionario”. En: *Revista Ciencias y Humanidades*, vol. 9, n°9, 2020.

tiendan hacia la liberación instintiva de la sociedad⁵⁹. La misma teoría crítica de Marcuse lleva a pensar en si realmente es posible seguir pensando en un sujeto revolucionario.

El concepto de revolución cambia entonces en relación a qué sujeto le pertenece. Sobre el análisis de la situación social del desarrollo de este concepto, coincidiría Marcuse con Hobsbawm al decir este último que, hasta fines de la década de 1960, la racionalidad capitalista “ha constituido un éxito notable en el aspecto económico, en el tecnológico y también -no nos equivoquemos en esto- en la provisión de prosperidad material para las masas (o de una esperanza razonable de conseguirla). Este es el trasfondo de los revolucionarios de los años sesenta”⁶⁰; movimientos entre los cuales se encontraban los estudiantes en contra de la guerra en Vietnam, el creciente número de mujeres que fueron desarrollando organizaciones feministas y los guetos estadounidenses, es decir, lugares marginados de la creciente acumulación del capital cuyo centro de producción empezó a encontrarse en los centros financieros de ciudades como Nueva York y Londres. Sin embargo, en lo que no coinciden los dos autores es que si bien Hobsbawm habla de movimientos revolucionarios, Marcuse no los considera de esta manera. Así, desde la distinción del proletariado en su condición objetiva y subjetiva, los movimientos de la década de los sesenta para Marcuse son vistos como prerrevolucionarios. Ellos todavía no hacen parte del sistema de producción como sí lo hace la clase obrera, por lo que su incidencia en este sistema no va a ser igual. A pesar de no ser considerados como los sujetos de la revolución, sí hacen parte de instituciones como las universidades. En estos centros puede darse la posibilidad de formar una conciencia crítica y establecerse como lugar en que puedan expresarse demandas colectivas que trasciendan los ámbitos de la universidad. Al ver que esto estaba sucediendo, Marcuse, quien hizo parte como intelectual en la Universidad de San Diego California, consideraba a estos movimientos como catalizadores de una revolución.

Si bien hay distinciones históricas entre los movimientos sociales del siglo XIX y el XX, lo que caracteriza tanto a la clase obrera revolucionaria de mediados del siglo XIX

⁵⁹ Otra crítica importante al concepto de proletariado en Marcuse la desarrolla Douglas Kellner al mostrar cómo este, pese a citar reportes sobre la condición obrera de la sociología norteamericana y reportes gubernamentales, deja de lado distintas formas de participación política de los trabajadores que en su momento se venían desarrollando en países como Italia. Para esta crítica, ver: Kellner, D, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, pp. 313-319.

⁶⁰ *Los intelectuales y la lucha de clases...*, p. 358

con la clase media estudiantil de Estados Unidos, Francia, Alemania e Italia, como también con las insurrecciones guerrilleras latinoamericanas o los nuevos movimientos estudiantiles de Chile y Argentina, es su surgimiento *a causa de o en rechazo de* las dificultades económicas, la desigualdad y la esperanza por un futuro mejor. Por ello, ante la diversidad de movimientos, causas, tipo de demandas, surge la pregunta de: ¿en qué consiste la consciencia revolucionaria para Marcuse? En el contexto de una sociedad industrial avanzada, que fue extendiendo sus dinámicas a lo que Marcuse denomina países menos desarrollados industrialmente (*less advanced industrial countries*) y países atrasados (*backward countries*), se desarrolló en la década de los sesenta una radicalización de sectores que antes no se habían manifestado con tanta intensidad: la juventud como *intelligentsia*. De nuevo las ideas filosóficas, en este caso revolucionarias, se relacionan estrechamente con la vida social; no para dejarla tal como ella es, sino para transformarla a través de la práctica política. En *Un ensayo sobre la liberación*, cuando en el inicio hace referencia a esta *intelligentsia*, Marcuse dice:

Este ensayo fue escrito antes de los hechos de mayo y junio de 1968 en Francia. Sólo he añadido algunas notas en forma de documentación. La coincidencia entre algunas de las ideas sugeridas en mi ensayo y aquellas formuladas por la juventud militante fue para mí sorprendente. El carácter radical y utópico de sus demandas sobrepasa altamente las hipótesis de mi ensayo; y sin embargo, estas demandas fueron desarrolladas y formuladas en el curso de la acción misma; ellas son expresiones concretas de la práctica política.^{61*}

A pesar de encontrar similitudes entre sus ideas y las de los movimientos estudiantiles, no puede perderse de vista las diversas situaciones en que se encontraba el desarrollo tecnológico e industrial en el momento en que Marcuse escribía *Un ensayo sobre la liberación*. En los países menos desarrollados y atrasados, Marcuse no encuentra movimientos estudiantiles tan fuertes como en Estados Unidos, Francia o Alemania. Por ello la representación de una consciencia revolucionaria en Marcuse no mantiene siempre la misma posición. Mientras en *La obsolescencia del marxismo* habla de los movimientos de liberación nacional en Vietnam, China y Latinoamérica, como formas más radicales de oposición frente a las fuerzas militares y económicas del capitalismo, en conferencias

⁶¹ Marcuse, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1971, p. 8

y textos como *Revolutionary subject and self-government*⁶² y *Un ensayo sobre la liberación* es más fuerte el énfasis de Marcuse en los movimientos estudiantiles que hacia otros movimientos como la guerra de guerrillas en América Latina, Vietnam o China.

Que en la obra de Marcuse se encuentren distintas referencias a los movimientos sociales y su posible práctica política revolucionaria, no constituye el deseo de un marxista nostálgico por encontrar un sujeto capaz de llevar a cabo la práctica revolucionaria. Al entender el pensamiento dialéctico de Marcuse y sus transformaciones conceptuales, su interés por los movimientos estudiantiles de la década de los sesenta no debe ser interpretado como un momento ambiguo en su pensamiento si se lo compara con las ideas ya presentadas sobre la doble condición del proletariado. En la obra de Marcuse no hay una clase o movimiento social que por su condición subjetiva fuera capaz de llevar a cabo la unión entre teoría y práctica revolucionaria, es decir, llevar al cambio social. Encontrar grupos catalizadores, pero no revolucionarios, es sólo un aliciente para el pensamiento crítico. Ante la imposibilidad histórica de haberse formado una clase o grupo revolucionario, intérpretes de Marcuse (muchos de ellos estudiantes suyos en California), como Douglas Kellner, mantienen la idea según la cual “el papel de la teoría revolucionaria es analizar las fuerzas sociales existentes y grupos en lucha, e indicar cuáles grupos poseen intereses universales, una emancipación o un cambio social radical. El problema hoy en día para la teoría revolucionaria es el espinoso asunto de cómo *fusionar* grupos en lucha en un *movimiento* revolucionario”^{63*}.

A diferencia de Marx, para Marcuse es claro que la clase trabajadora de su momento no es una clase revolucionaria. Al pensar de nuevo hoy día en los argumentos de Marcuse, los movimientos de izquierda, los llamados progresistas, o uniones internacionales como la Internacional Progresista que incluye a personajes como Bernie Sanders, Yanis Varoufakis y Noam Chomsky, se deben replantear los supuestos de una

⁶² “Revolutionary subject and self-government”. En: *Marxism, Revolution and Utopia*, p. 196-199. En este texto Marcuse dice que: “student intelligentsia is potentially a revolutionary group because from this group, capitalism will recruit its future cadres in the productive process, its technicians, scientists, engineers, mathematicians, even sociologists and psychologists, and perhaps even philosophers!”. Por otro lado, en “Re-examination of the concept of revolution” dice que: “Today there is a strong tendency to regard the national liberation movements as the principal, if not as the sole revolutionary force, or a (seemingly opposite) tendency to impose upon these movements the theoretical and organizational pattern elaborated for and applied to the strategy in metropolitan areas (i.e., city-based leadership; centralized party control; alliances with groups of the national bourgeoisie; colitions)”, p.201.

⁶³ *Herbert Marcuse and the crisis of marxism...* p. 317.

revolución y las asociaciones que se han establecido, preguntándose por asuntos como la fuerza de las dinámicas capitalistas, el terror que recae sobre quienes hacen el intento de una teoría negativa, pero también las dificultades y errores históricos que no han permitido fusionar demandas particulares como demandas universales. Ahora, en tiempos de movimientos como Occupy Wall Street, la primavera árabe, las luchas estudiantiles que se han ido extendiendo en Latinoamérica, y el rechazo a las distintas formas de brutalidad institucional, hay que preguntar si pueden llegar a ser luchas que puedan fusionarse con otros sectores globales. La política de la identidad, en donde un individuo se manifiesta a favor de un determinado grupo cuyas ideas respaldan su propia subjetividad puede caer en el error que propone enmendar una teoría crítica: preguntarse por la misma subjetividad. Y no sólo es dejar a un lado la crítica de la subjetividad; al no encontrar correlato con otros grupos, existe una gran posibilidad de que sus demandas terminen reivindicando o formando nuevos derechos enmarcados y absorbidos por el sistema organizado de la racionalidad capitalista.

Estas distintas formas en que se desarrollaron los movimientos prerrevolucionarios no son fruto de una confusión en el concepto de revolución en Marcuse, sino más bien determinaciones históricas de unas décadas convulsas (cincuenta, sesenta y setenta) sin un grupo revolucionario. No obstante, si bien para Marcuse la radicalización de la juventud, como formación de una consciencia diferente de aquella dominada por la racionalidad tecnológica, no es suficiente para el cambio social, sí representaba junto a los movimientos de liberación nacional (Vietnam por ejemplo) el prerequisite para un cambio radical.

Las formas de integración capitalista fueron una de las partes más importantes del desarrollo conceptual de Marcuse, del cual salió quizás su obra más conocida, *El hombre unidimensional*. Por medio de ellas pudo identificar las condiciones por las cuales la clase obrera no podía formar un sujeto revolucionario. Pero siendo consecuente con los avances que debe establecer la teoría crítica al analizar los desarrollos históricos, desde finales de la década del sesenta el capitalismo industrial adquiere formas nuevas de integración, pero a su vez de rechazo.

En *Un ensayo sobre la liberación y Contrarrevolución y revuelta* Marcuse identifica, a finales de la década de los sesenta, nuevas dinámicas sociales que giran

alrededor de la producción de mercancías, la creación de necesidades, pero también la formación de una consciencia que intenta alejarse del orden establecido. La integración no puede ser asumida como una totalidad. Por el contrario, al entender que el sistema, por medio de la publicidad, los medios de comunicación, las películas, el mundo de los negocios, entre otros, ha creado la visión de una vida exitosa cuya manifestación está en la adquisición de lujos y nuevas mercancías, la racionalidad capitalista se expresa en su contradicción. Su estructura, que favorece una serie de intereses particulares y se orienta a que cada vez más la acumulación del capital esté concentrada en pocas manos y en sectores productivos muy específicos, el llamado sector de los servicios, hace imposible que se satisfagan demandas sociales; insatisfacción que ha llevado a la creación de hostilidades. La insatisfacción generada puede ser vista de dos maneras en cuanto al desarrollo de la subjetividad. Por un lado, puede usarse como una forma de crear más dependencia ante nuevos productos del mercado, que funcionarían como escapatoria ante la poca gratificación instintiva alcanzada. Esto podría quizás ayudar a entender el amplio uso de antidepresivos, o el inicio de la cultura del emprendimiento, de la vida individual, que forma la ilusión de una vida creada autónomamente, que cuando no se logra, no sólo genera insatisfacción sino autculpabilidad por el fracaso del éxito no conseguido. La segunda forma de la insatisfacción puede darse en la forma de un rechazo hacia el sistema. Fruto de la insatisfacción, las hostilidades pueden ir encaminadas de una conciencia crítica orientada hacia la formación de nuevas demandas inspiradas por una forma distinta de experimentar. Por ello hay que volver a la dialéctica de la civilización según la cual dentro de la misma dinámica social pueden encontrarse formas de rechazar lo que ha constituido la vida humana. En la nueva forma de experimentar el mundo se encuentra para Marcuse la vuelta de tuerca a este tipo de experiencia. La insatisfacción y hostilidad creadas por el mismo sistema estarían llevando a su resquebrajamiento. Es la formación de una nueva experiencia desde la cual las personas puedan negar el orden establecido.

2. La nueva sensibilidad

Las críticas al marxismo ortodoxo hechas por Marcuse no fueron únicamente respecto al sujeto revolucionario. Una parte de este marxismo pretendía hacer un análisis de la situación del mundo por medio del uso de conceptos de Marx y de la sociología sin

un mayor análisis crítico de esos conceptos, como por ejemplo el de proletariado, clase, consciencia o revolución. Al hacer esto no tenían mucho que decir al respecto. Como también llegó a pasarle a Marcuse con interpretaciones hechas de ciertas posiciones suyas en torno a, por ejemplo, el uso de la violencia por parte de movimientos sociales o apelar al humanismo en situaciones de barbarie⁶⁴, la teoría crítica debe tener en cuenta la inconveniencia de fetichizar, o eternizar, conceptos como proletariado, revolución o lucha de clases, pues esto impide el certero análisis de las transformaciones sociales en las que se ven envueltos los conceptos.

Sin embargo, pensar los conceptos como mera expresión del mundo social no es sino caer en el problema de no encontrar posibilidades históricas para nuevas formas de vida. La consciencia de clase y las condiciones socioeconómicas no son la única determinación del ser humano. Pensarlo de esta manera sería tener una visión reducida de la tradición filosófica moderna, y de la vida humana, como también de la emancipación. Además, pensar que la vida humana está dada únicamente por la consciencia de clase y sus determinaciones socioeconómicas implicaría darle concesiones enormes al sistema capitalista, pues si la actividad humana está restringida a estos factores, ¿cómo es posible pensar en una subjetividad que se gesta en el sistema, pero que lo quiere rechazar?

En la década de los setenta, Marcuse entendió que aquellas fuerzas catalizadoras de la revolución no estaban en condición de aprovechar la oportunidad histórica que se les había presentado. Las fuerzas integradoras del capitalismo, con sus mecanismos de cohesión ideológica, fueron lo suficientemente poderosas como para crear un marco normativo de libertades, expresadas en forma de mercancía, orientadas a la satisfacción de grupos específicos. Al expresarse como ideología, no se presenta un reconocimiento de las causas de su satisfacción, como tampoco que su origen obedece a los mismos parámetros con los que ha llegado a dársele satisfacción a otros grupos sociales. Ahora bien, no es suficiente hacer la crítica a aquellos grupos catalizadores como culpables de que la revolución no se haya llevado a cabo. Para Marcuse, la oportunidad histórica de reunir distintas demandas sociales y establecer acciones políticas concretas no se logró;

⁶⁴ Para estas claridades, véase el artículo de Habermas, “Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde”. En: *Perfiles filosófico-políticos*. España: Taurus. pp. 283-296.

de hecho, en varias entrevistas⁶⁵ su crítica estaba dirigida más bien a la clase obrera al no unirse a las demandas de otros sectores. Así como la satisfacción instintiva estuvo guiada por un sistema racionalizado, se puede hacer una semejanza con las demandas políticas, que, cada vez estuvieron más orientadas a reclamar demandas de grupos individuales.

¿Significa entonces la atomización de los grupos sociales la pérdida de una consciencia revolucionaria? Ante esto Marcuse es claro al sostener, primero, que un sistema como el capitalista no ha instaurado controles lo suficientemente fuertes como para la aniquilación de toda consciencia crítica, y segundo, que el potencial revolucionario sigue perteneciendo a quienes con su trabajo reproducen el sistema de producción capitalista. Sin embargo, ante el problema de un proletariado subjetivamente incapaz de ser la lanza de la revolución, y ante las enormes presiones y limitaciones para la acción colectiva⁶⁶, cabe preguntar: ¿qué subjetividad es capaz de rechazar la racionalidad capitalista? Al inicio de este capítulo se mencionó cuál es la definición de la revolución para Marcuse. Y con el apartado anterior se quiso dar a entender la estrecha relación entre integración y revolución de las fuerzas que en un momento habían sido puestas tanto por la teoría como por la práctica, la negación del sistema.

Ante la situación de una aparente pérdida del sujeto revolucionario, en una de sus últimas publicaciones, Marcuse, al reflexionar sobre las ideas de una subjetividad revolucionaria, mantuvo desde la publicación de *Eros y Civilización*, hasta sus últimas publicaciones e intervenciones en conferencias y entrevistas, el supuesto de la revolución: “la necesidad de transformación radical debe enraizarse en la subjetividad de los individuos mismos, en su inteligencia y sus pasiones, sus sentimientos y sus objetivos”⁶⁷. No obstante haberse ocultado el potencial liberador de una clase específica, o que las demandas sociales están dadas por grupos atomizados o alejados de las demandas de otros grupos, Marcuse intenta desarrollar filosóficamente la posibilidad de una consciencia

⁶⁵ Ver por ejemplo la conversación ya citada con Hans Magnus Enzensberger, y la que tuvo con Habermas en el libro de este anteriormente citado.

⁶⁶ Las presiones a la clase obrera no son nuevas en la vida política. En un ambiente de paros obreros, en 1947 el Senado de Estados Unidos aprobó la Taft-Hartley Act, en la que se ponían fuertes límites a la asociación de obreros en sindicatos y la prohibición de las manifestaciones.

⁶⁷ Marcuse, H. *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*. España: Biblioteca Nueva, 2007, p. 59.

revolucionaria que, si bien inserta en la dinámica social de las sociedades opulentas, la pueda destruir.

Producto de sus experiencias con el mundo, se ha visto que para Marcuse la subjetividad se forma por medio de las distintas identificaciones que se establecen con la naturaleza, tanto interna como externa. Para entender el proceso por el cual el sujeto se forma como sujeto, el análisis de la estructura capitalista le permitió a Marcuse comprender la subjetividad no como un *ser que debe llegar a ser algo*, sino como un sujeto inscrito en una serie de relaciones sociales que lo van formando a él como sujeto, y a partir de las cuales él podría desarrollarse en su autonomía. Pero si bien Marx constituye un lugar fundamental en la filosofía de Marcuse en el desarrollo filogénico del concepto de sujeto, es insuficiente para explicar las formaciones de una subjetividad rebelde. Más allá de haberle servido para entender la estructura de la represión, es en la búsqueda de la subjetividad revolucionaria que el pensamiento de Freud adquiere su mayor fuerza conceptual en el pensamiento de Marcuse. Sin ser un revisionista, pero tampoco cayendo en el error de admitir verdades absolutas en las ideas de Freud, el análisis crítico que hace Marcuse del psicoanálisis le permite entender e interpretar las distintas identificaciones de la vida individual como formaciones libidinales en donde tanto las experiencias del sujeto como el mundo social moldean la subjetividad. Pero en el análisis de las formas que se presenta este moldeamiento, desarrolla Marcuse un concepto de subjetividad mucho más amplio, posible de alejarse de la unidimensionalidad, según el cual el sujeto puede desenvolverse libremente; a una subjetividad libre, Marcuse la fundamenta en términos filosóficos, sociológicos, y a través de mecanismos psicológicos, que ve en la liberación la forma para su mejor desarrollo⁶⁸.

Así Marcuse haya dedicado una buena cantidad de sus obras al análisis de la represión, su teoría crítica alcanza una mayor fuerza conceptual al esbozar las formas que puede adquirir una subjetividad capaz de no ser determinada por los controles sociales.

⁶⁸ Si bien es posible encontrar en escritos como *Psicología de las masas y análisis del yo* y *El malestar en la cultura* rasgos sociológicos sobre las formas en que las sociedades capitalistas afectan a la vida individual, estos mismos rasgos mantienen formas de la vida tradicional manifestada por ejemplo en la familia europea de inicios del siglo XX. Como se desprende del estudio del Instituto de Investigación Social sobre la autoridad y la familia, las relaciones edípicas que se forman en esta última están atravesadas por el carácter de autoridad ejercida por la racionalidad capitalista, marcando así una gran diferencia los análisis de Freud en cuanto a la autoridad ejercida sobre el individuo en la sociedad industrial avanzada analizada por Marcuse. En esta última, la racionalidad establece un conformismo no ante un líder o una persona como el padre, sino ante los hechos empíricos de la vida.

Recalcar constantemente la experiencia mutilada con la que el sujeto se enfrenta a su mundo no puede caer en el error de entender toda experiencia desde la represión. Así como hay una sumisión al aparato tecnológico, la misma identificación que se tiene ante la racionalidad tecnológica guarda las posibilidades de una vida pulsional capaz de hacerle frente a la misma. Si ha habido una identificación en el orden del deseo unido a las ganancias económicas y a la dominación política, desde los movimientos juveniles y desde la tradición filosófica de la que es heredero, Marcuse le da un interesante giro a la unión entre deseo y rebelión política. Por ello, si encontramos en él un pesimismo declarado en obras como *El hombre unidimensional*⁶⁹, apelamos al perfil filosófico político de Marcuse hecho por Habermas al declarar el valor de su filosofía en la persistente búsqueda de una subjetividad que sea el fundamento para una nueva sociedad. Posibilidad que vislumbra Marcuse en el concepto de *nueva sensibilidad*.

En sus primeros escritos, donde se veía su intención por entender las posibilidades de una liberación humana, sus ideas estaban marcadas fuertemente por concepciones ontológicas de corte fenomenológico, incluso en el análisis de los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de Marx. Pero al entrar en el Instituto de Investigación Social, al ahondar en el estudio de Marx, de Freud y de la sociología norteamericana, el problema de la revolución cambia de rumbo en su pensamiento. Ya no será la revolución una acción radical, fruto de una organización política, es decir, la acción de un partido que asume el liderazgo para lograr y satisfacer demandas sociales. Al publicar *Eros y Civilización*, el objetivo está en mostrar cómo es posible un principio de realidad establecido a través de una transformación en el concepto de subjetividad; aquella capaz de subvertir desde las raíces el mundo que les ha dado origen. La vida de las personas no puede ser medida de acuerdo con la posibilidad que estas tienen de consumir dentro del sistema de libertades determinadas racionalmente. Para distanciarse de esta forma de experimentar el mundo, Marcuse reivindica el discurso estético que en el siglo XVIII desarrolló Baumgarten y la *Crítica del Juicio* de Kant. En esta última obra, el juicio estético adquirió un carácter de mediación entre las facultades del conocimiento práctico y teórico. Pero también, la

⁶⁹ Habermas y Kellner en que *El hombre unidimensional* es el libro “por excelencia” del pesimismo de Marcuse. Sin embargo, no hay que exagerar en esta interpretación como si Marcuse no viera allí sino un mundo en ruinas. La forma como acaba el libro, “Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”, y el apartado “Las posibilidades de las alternativas”, dan cuenta de la esperanza en Marcuse de un mundo mejor incluso en su obra más pesimista.

estética en Marcuse se nutre de Schiller, de la sensibilidad en Marx y de una lectura de las pulsiones en Freud.

Al usar la palabra sensibilidad (*Sinnlichkeit*) Marcuse se refiere a la sensualidad. Con este concepto apela a la experiencia desde la cual el conocimiento está dado por cómo el sujeto es afectado por los objetos presentes en la objetividad. Siguiendo el argumento de Kant en su *Crítica del Juicio* sobre la unión que hace el campo de la estética entre la razón teórica y la razón práctica, Marcuse entiende la estética como una dimensión del ser humano guiada por la sensualidad, cuya naturaleza “es la receptividad, el conocimiento mediante el hecho de ser afectados por objetos dados”⁷⁰. Distinta a las formas tradicionales de entender el conocimiento en términos de la racionalidad y de la puesta en práctica de las leyes de determinación, la sensualidad no es un acercamiento del sujeto frente a su mundo con la intención de determinarlo y darle leyes de funcionamiento; pero tampoco es el sujeto receptivo en términos de ser determinado en su comportamiento por factores externos. Con la sensibilidad, campo de estudio de la estética, Marcuse pretende abrir las posibilidades de una experiencia humana alejada de la unidimensionalidad, con el propósito de sustentar filosóficamente una teoría y una práctica revolucionaria.

La sensibilidad le permite al sujeto alejarse de la agresividad con la que se desenvuelve en el mundo; al centrarse en una crítica a la subjetividad, el concepto de sensibilidad es un reconocimiento de pulsiones con tendencias hacia la destrucción de la vida, ya sea hacia él mismo o también a la destrucción de la vida de los demás, como por ejemplo, el elevado consumo de objetos innecesarios que implican la explotación de quienes los producen. Si bien la sensibilidad, como se fundamentará a continuación, no es un concepto que contiene las formas de la explotación bajo la racionalidad tecnológica, sí permite un acercamiento a otros ámbitos de la vida humana que la razón no realiza. Al pertenecer a una dimensión estética, la sensibilidad en la filosofía de Marcuse tiene como función unir la experiencia de la sensualidad con la posibilidad de un mundo en que las condiciones de explotación dejen de presentarse; esto significa que entre sensibilidad y moralidad hay un estrecho vínculo. Sin embargo, puesto que el conocimiento, critica Marcuse, es entendido usualmente desde su aspecto racional, la dimensión estética ha

⁷⁰ *Eros y Civilización*, p. 167.

quedado relegada al mundo de lo inoperante, por lo que al lector le pueda sonar extraño que desde el ámbito de la estética puedan fundamentarse la idea de revolución. Así como Jameson⁷¹ aclara que Schiller estaba pensando en una clase media capaz de desarrollar tales ideas por medio de la educación estética, Marcuse de igual manera está pensando, sobre todo en la década de los sesenta y setenta, en determinados grupos capaces de alejarse de esta determinación: la juventud como *intelligentsia*, la clase obrera, los movimientos feministas que surgían, los guetos estadounidenses.

Es cierto que Marcuse comparte en *Eros y civilización* la idea según la cual las pulsiones tienen un carácter destructivo, representadas por las pulsiones tanáticas de la teoría freudiana. Sin embargo, lo que encuentra el autor en la filosofía estética de Kant es un aspecto diferente del funcionamiento de la sensibilidad. No obstante ser la sensibilidad una expresión de la subjetividad, al tener un vínculo con la moral, la nueva experiencia no es la puesta en escena de una consciencia egoísta ajena al mundo objetivo. Particularidad y universalidad siempre van a estar en una relación tensa entre ellas. Así la práctica revolucionaria, es decir, el proceso de liberación hacia una vida mejor, se instaure como forma de trascender las relaciones sociales existentes, las reflexiones estéticas en Marcuse no pretenden alcanzar una reconciliación entre estas dos partes, pues de serlo caería en el error que él mismo critica en las sociedades opulentas o en la experiencia del nacionalsocialismo: que el sujeto termine siendo subsumido bajo los dictados de la objetividad, con la falsa apariencia de las libertades individuales. Con un entendimiento de la objetividad desde Marx, han sido por el contrario las condiciones del capitalismo altamente industrializado las que han dado pie a la necesidad de un cambio en la consciencia humana. Las nuevas necesidades “deben manifestarse ellas mismas en el impulso de crear un ambiente bello y placentero que pueda eliminar los horrores de la industrialización capitalista, y que termine en una nueva sociedad que pueda eliminar la represión excedente”^{72*}.

Eliminar la represión excedente es por supuesto un propósito político de organización social, cuyo objetivo es el libre desenvolvimiento del ser humano. Pero

⁷¹ Jameson, F. *Marxism and Form*. United States: Princeton University Press, 1974, p. 90

⁷² Herbert Marcuse *and the crisis of Marxism*. p. 342

antes de esta organización, una consciencia libre⁷³ de la represión de las sociedades industriales avanzadas debe generarse de modo que un cambio cualitativo pueda ser posible. Como marxista, Marcuse mantiene la idea según la cual el capitalismo se manifiesta no sólo como dominación, sino como un aparato que en sus contradicciones posee las fuerzas de su destrucción. En el caso de las sociedades opulentas, el desarrollo del aparato tecnológico de producción ha llegado a un punto en el que la energía instintiva puesta en el trabajo necesario que debe ser usada para el mantenimiento social podría ser reducida a tal punto que la represión de las pulsiones ya no fuera necesaria para luchar por la existencia. A diferencia del sujeto unidimensional que desde su experiencia del mundo de la alta producción de mercancías considera la escasez como conquistada, para Marcuse su conquista consiste más bien en la instauración de un orden de abundancia, es decir, uno en donde lo superfluo se viera constreñido⁷⁴. La abundancia no es entendida en términos de posesiones materiales, como es expresado en el tipo de subjetividad reprimida; la abundancia por el contrario es la posibilidad de que el ser humano pueda desarrollar su vida bajo el pleno desenvolvimiento de sus facultades sin ninguna forma de represión excedente.

El primer obstáculo para entender el valor que tiene la sensibilidad es enfrentarse a la idea de que los valores estéticos han quedado relegados a la mera irrealdad, y que la sensibilidad está del lado de la experiencia unidimensional. Dichos valores no se pueden realizar en un mundo en el que la subjetividad ha quedado puesta bajo los mandatos del principio de actuación. Para Marcuse, si bien la organización social ha traído consigo nuevas formas de experimentar sensorialmente el mundo, esta experiencia no le pertenece a los sujetos; el placer, la belleza, la sensualidad, puestos por la filosofía moderna como

⁷³ Una consciencia libre antes de las transformaciones sociales es uno de los temas difíciles de entender en la filosofía de Marcuse, pues ¿cómo puede entenderse una consciencia libre de las represiones todavía existiendo estas? Además, si Marcuse pretende explicar una nueva antropología de la sensibilidad, partir de una explicación de la libertad desde el campo de la consciencia podría llevarlo a un camino sin salida. Si bien Marcuse hace una crítica a la filosofía existencial de Sartre en estos términos, lo anterior es una crítica al individualismo heideggeriano del que le resulta imposible escapar a Marcuse. Ahora bien, este problema de la consciencia y la libertad incluye también el hecho de darle al individuo las condiciones para crear una nueva consciencia capaz de alejarse de las determinaciones represivas de su sociedad. ¿Es este aparente individualismo burgués de Marcuse una condición insalvable en su pensamiento? Además, surge la pregunta de si este individualismo no quedaría precisamente atado a una individualidad incapaz de conectarse con otras demandas sociales para formar una crítica y transformación radical del sistema.

⁷⁴ Esto, por supuesto, no debe remitir en Marcuse al deseo de replicar las experiencias de control de la Unión Soviética. Puesto que una vida opulenta es vista como una determinada por el mundo de las mercancías, la abundancia por el contrario es entendida como el libre desarrollo de las facultades humanas.

valores estéticos a través de los cuales el ser humano es capaz de imaginar otras formas posibles de entender y organizar el mundo, han quedado atrapados en la misma dialéctica de la civilización que desde un inicio se ha venido estableciendo como la forma que tiene Marcuse de interpretar el movimiento de los conceptos. Si bien por un lado se encuentra su aspecto reprimido, es posible encontrar en la misma estructura en que se desarrollan los valores estéticos posibilidades de nuevas realizaciones.

Como concepto crítico, la nueva sensibilidad es una protesta en contra de la experiencia mutilada, pero también un llamado de atención a quienes pretenden trascender sus experiencias dejando de lado la solidaridad frente a los demás. La nueva sensibilidad es la mediación entre la práctica política y el impulso por la liberación personal. Esto significa que replantearse la posibilidad de unos valores distintos sea llegar a la formación de una moralidad distinta, ajena a posiciones metafísicas y a que los individuos queden reducidos al mantenimiento social. Si bien se notan los tonos nietzscheanos en la concepción moral de Marcuse, un problema surge en sus planteamientos. En *Un ensayo sobre la liberación* dice que “la moralidad es una disposición del organismo, quizás enraizada en los impulsos eróticos para enfrentar la agresividad, para incluso crear y preservar unidades de vida mucho más grandes”^{75*}.

La disposición moral del individuo no es únicamente una identificación entre los procesos históricos e individuales, sino que al mismo tiempo encuentra un fundamento biológico que la hace posible. Asunto problemático en Marcuse, pues apelar a una instancia biológica en el ser humano a partir de la cual desarrolle una nueva experiencia, puede traer consigo diferentes críticas. Considerando el desarrollo teórico del autor durante su trabajo directo con la Escuela de Frankfurt, sería inadmisibles buscar un fundamento a la subjetividad revolucionaria en factores biológicos, pues de ser así se le estaría haciendo un guiño a las visiones ontológicas de las que Marcuse se va alejando paulatinamente desde la década de los treinta; pero más preocupante sería el guiño a los estados totalitarios unidimensionales, como el nacionalsocialismo.

Con fuertes vínculos con el psicoanálisis freudiano y con las reflexiones sobre la subjetividad en Marx, el factor biológico no se refiere a la concepción de la biología en

⁷⁵ *An essay on liberation*, p. 13.

términos de una ciencia. Marcuse aclara esto en una nota a pie de página en *Un ensayo sobre la liberación*:

Uso los términos “biológico” y “biología” no en el sentido de una disciplina científica, sino en aras a designar el proceso y la dimensión bajo los cuales las inclinaciones, patrones de comportamiento y aspiraciones se vuelven necesidades vitales que, de no ser satisfechas, puedan causar una disfunción en el organismo. Por el contrario, necesidades y aspiraciones socialmente inducidas pueden resultar en un comportamiento orgánico más placentero. Si las necesidades biológicas son definidas como aquellas que pueden ser satisfechas y para las cuales no puede haber un sustituto adecuado, algunas necesidades culturales pueden “hundirse” dentro de la biología del hombre. Podemos hablar entonces, por ejemplo, de la necesidad biológica de la libertad, o de algunas necesidades estéticas que tienen su raíz en la estructura orgánica del hombre, en su “naturaleza”, o más bien, “segunda naturaleza”. Este uso del término “biológico” no implica o asume nada que lleve a que las necesidades sean expresadas y transmitidas fisiológicamente.^{76*}

Al hablar de biología, Marcuse se refiere a la dimensión de las necesidades humanas que se han ido gestando en la relación entre historia y subjetividad, que han llevado a formar una segunda naturaleza. El sujeto se forma como un organismo que depende del entorno para poder sobrevivir. Las condiciones del ser humano, como el sentir, el razonar, imaginar, entre otras, se desenvuelven de acuerdo a todos los estímulos externos, como un proceso mimético en donde reproduce hábitos, normas, costumbres culturales. No obstante, en esta aclaración conceptual sobre el concepto de biología, no queda completamente aclarado el punto, sobre todo por las implicaciones teóricas y prácticas en cuanto a lo que se ha planteado como una posible subjetividad revolucionaria. Al igual que sucede con su individualismo, su concepción sobre lo biológico es objeto de fuertes críticas, pues esto podría significar que, en un contexto en que la clase trabajadora no es revolucionaria, habría que esperar un sujeto revolucionario con ese sustento biológico. Además, teniendo en cuenta que su concepto de biología lo usa dentro del más amplio espectro de la dimensión estética: ¿qué se necesita para que la subjetividad revolucionaria pueda despertarse en el individuo? ¿Qué se necesita para que una subjetividad rechace esa segunda naturaleza y empiece a construir una nueva?

⁷⁶ *Ibid.*, p.14.

A pesar de las críticas, la función del concepto de biología juega un papel importante en la obra de Marcuse. Mediante este concepto, puede interpretar la subjetividad, la consciencia y la ideología como instancias históricas que se han naturalizado, es decir, como un estado de la subjetividad humana atada libidinalmente a una racionalidad específica (en el capitalismo representada por la forma mercancía), pero que al ser una segunda naturaleza, existe la posibilidad de ser subjetividad revolucionaria. En *El hombre unidimensional*, si bien encontramos una crítica al empirismo y al pensamiento positivo (capítulo VII), no significa que Marcuse plantee un rechazo a la sensibilidad. Por el contrario, la revalorización que hace de la misma surge no para indicar la forma de la experiencia humana en la que se presenta una recepción del mundo exterior en sus aspectos empíricos e históricos. La sensibilidad es, sobre todo, una relación con la condición histórica en que los sujetos “descubren y pueden descubrir por ellos mismos, en su práctica, nuevas (y más gratificantes) posibilidades y capacidades, formas y cualidades de las cosas, y pueden impulsar y guiar su realización”⁷⁷*. Por ello es que el concepto de nueva sensibilidad juega un papel importante en la teoría crítica negativa de Marcuse. Al poder separarse de las determinaciones empíricas, podrá negar al mundo y orientarlo de nuevas maneras.

Pero que sea la sensibilidad una forma de negar el mundo, no significa un rechazo a la racionalidad humana; en ella está la apuesta de Marcuse por liberar y reconciliar la parte instintiva y la razón formando una *racionalidad libidinal*. El rechazo de la vida administrada por parte de la sensibilidad se da de dos maneras: *negativamente*, en tanto que el mundo no sea experimentado en el contexto de la agresividad y la competencia; y *objetivamente*, a través de la apropiación de la naturaleza que sirva al desarrollo del hombre en unión con la misma, que permita desarrollar las facultades humanas creativas, estéticas. Pero ¿cómo esta condición subjetiva puede dejar de ser una mera liberación individual, y convertirse en una acción colectiva?

Si bien los tonos del individualismo moderno en la filosofía de Marcuse no escapan a la crítica, la subjetividad revolucionaria por la que aboga intenta superar el concepto de sujeto cuya gratificación la encuentra en impulsos egoístas. Lo que está en juego en la nueva sensibilidad es la posibilidad de una nueva relación del hombre consigo

⁷⁷ Marcuse, H. *Counterrevolution and revolt*. United States: Beacon Press. 1972, p. 71.

mismo y con la naturaleza externa. El concepto de naturaleza usado por Marcuse al introducir esta relación⁷⁸ no hace referencia a una entidad ahistórica a la cual sea posible llegar o que sea únicamente experimentada en aras a ser determinada. Por el contrario, al ser la *naturaleza humana* los impulsos básicos del hombre y su sensibilidad, y la *naturaleza externa* el ambiente en que desarrolla su existencia, el concepto de naturaleza en Marcuse es entendido desde las relaciones materiales que se han ido construyendo y desde la subjetividad de los individuos. Como se desarrollará en el tercer capítulo, la revolución para Marcuse implica superar el estado actual de la naturaleza al formar una nueva relación con ella.

Para dejar de entender la sensibilidad como una expresión de la individualidad egoísta, Marcuse se remite a la forma en que el idealismo alemán trata el problema del universal y el particular. Apelando a posiciones metafísicas de la filosofía kantiana y a aspectos de Hegel, Marcuse intenta llevar la individualidad en la sensibilidad a un marco general en el que “la certeza inmediata de los sentidos revela el “Nosotros” dentro del “Yo” de la intuición y la percepción”^{79*}. Esto se expresa en la interpretación de Marcuse de la *Crítica del Juicio* de Kant, de la que resalta la posibilidad de que hombre y naturaleza puedan reconciliarse. Ahora bien, si en esta *Crítica* el juicio estético, es decir aquel relacionado con el sentimiento de placer y dolor, es desinteresado, para Marcuse no lo es: es más bien un juicio cuyo propósito es la felicidad y la gratificación. Y si bien la felicidad no puede ir más allá de lo que el individuo piense debe ser su felicidad, esta autodeterminación sólo podrá darse en un contexto de libertades, es decir, en una organización social que establezca unos marcos de regulación orientados a que las relaciones sociales y la vida individual puedan desarrollarse sin ningún tipo de represión excedente.

Viendo entonces que el concepto de nueva sensibilidad es el intento de Marcuse por superar la subjetividad moderna egoísta, su posibilidad de realización se encuentra en los ámbitos del ser humano libres del principio de la realidad. El primer ámbito que reconoce es la fantasía, o imaginación. Así este concepto haya tenido diversas interpretaciones en la historia de la filosofía, para su propósito de fundamentar una

⁷⁸ Ver *Counterrevolution and revolt*, capítulo 2.

⁷⁹ *Ibid.*, p 72.

subjetividad revolucionaria, Marcuse sigue encontrando en el psicoanálisis freudiano la mejor contribución a este campo de la experiencia humana. En su libro sobre Freud, define la fantasía como la capacidad que tiene el hombre de ligar “los más profundos yacimientos del inconsciente con los más altos productos del consciente (el arte), los sueños con la realidad; preserva los arquetipos del género, las eternas, aunque reprimidas, ideas de la memoria individual y colectiva, las imágenes de libertad convertidas en tabús”⁸⁰.

Propio de su concepción dialéctica, Marcuse entiende las dinámicas de la sociedad represiva como formas que a su vez contienen las posibilidades de una liberación que puede ser alcanzada al destruir las represiones innecesarias que las han ocultado. Por eso cuando hace referencia Marcuse a “arquetipos del género” no se refiere en absoluto al hallazgo en tiempos pasados de verdaderas formas de la libertad, como si se hubiera alcanzado alguna vez. Si bien ya se recalcó la dificultad que representa en la filosofía de Marcuse conciliar biología y sujeto social, al plantear la idea de la libertad, su filosofía termina decantándose por una visión materialista del sujeto, según la cual este pueda desarrollar autónomamente sus facultades. Por ello, al no pertenecer todavía la sensibilidad a las posibilidades de una vida instintiva placentera, la imaginación, como guía de un nuevo principio de la realidad, ha sido relegada del mundo de lo racional, de lo posible.

Contrario al concepto del sujeto reprimido, Marcuse encuentra que las posibilidades de la liberación se pueden encontrar en la imaginación y las imágenes que esta produce. Como facultad cognoscitiva, la imaginación, o fantasía, es capaz de formar la *imagen* de una vida gratificante por fuera de las represiones del principio de actuación. Al igual que sucede con el lenguaje o la filosofía crítica, el arte es una de las formas como se expresan las imágenes de la imaginación al hacer la mediación entre pasado y presente. Por ello el surrealismo y el romanticismo, sobre todo la literatura, fueron tan importantes

⁸⁰ *Eros y civilización*, p. 137. El concepto de imaginación que usa Marcuse surge principalmente del psicoanálisis freudiano. Desde el mismo Freud, esta facultad no se manifiesta únicamente en la realización de aquello reprimido y que tienda hacia la libertad, por ejemplo en el campo del arte. Al estar la imaginación atada a las imágenes de la represión, puede incluso llegar a condiciones aún más represivas sobre la vida instintiva de las personas. Esto último, sin embargo, no es tomado en cuenta por Marcuse. Resulta por lo menos extraño que Marcuse haya dejado de lado una idea tan importante en el psicoanálisis como es que el goce puede traer consigo experiencias displacenteras, no sólo para quien las imagina, sino también para aquellos en quienes puede recaer la acción.

para el análisis de la imaginación. Como en el amor de Enrique de Ofterdingen, de Novalis, los colores, las referencias al mundo natural y cómo estos se mezclan en la descripción de los personajes, permiten entender cómo un sujeto puede experimentar de otra manera su mundo. Si se piensa en obras ajenas al mundo de la mercancía, no sólo representa el arte aquello que el artista pretende negar, sino que “la imaginación artística da forma a la memoria inconsciente de la liberación que fracasó, de la promesa que fue traicionada”⁸¹. Las imágenes del arte son las del hombre libre. Basándose en la teoría estética de Adorno, así como en los movimientos surrealistas, la concepción que tiene Marcuse sobre el arte es la de ser la negación del principio de actuación que es a su vez la negación de la libertad. Como el contenido arquetípico no es ninguna condición metafísica que deba ser redimida, el contenido artístico de la liberación lo encuentra Marcuse de diversos modos. Mientras en *La dimensión estética* están las imágenes de la literatura romántica, en *Un ensayo sobre la liberación*, en el jazz y el blues que protestan contra la discriminación, y no en la escucha fetichizada de la novena sinfonía de Beethoven. El arte, como representación de la imaginación, debe negarse a sí mismo, pues al hacerlo no está entrando en una discusión sobre cuál es el mejor estilo artístico; pretende más bien oponerse, rechazar el orden establecido. Al representar al sujeto libre, la imaginación cumple su papel: mostrar una vida gratificante en donde los instintos puedan afirmarse sin ninguna represión.

Marcuse se presenta en su más fuerte romanticismo revolucionario cuando interpreta la imaginación como aquella facultad capaz de mantener las imágenes de libertad. El romanticismo revolucionario de Marcuse no quiere decir que él sea un melancólico de tiempos pasados, en donde hubiera existido una vida gratificante con mayores gratificaciones y ajena a las represiones excedentes del capitalismo industrial. Por supuesto que antes no se tenían las mismas represiones, y la relación con la autoridad era distinta; pero ante la imposibilidad de un cambio social en torno a las figuras del pasado, Marcuse propone, por el contrario, una dialéctica entre pasado y presente que transgreda los valores morales, derroque el carácter represivo de la memoria, y lleve a una experiencia del mundo con un futuro sin ansiedad y sin las cargas pesadas del trabajo.

⁸¹ *Ibid.*, p. 140

Por esta razón, al establecer la relación con el pasado, la memoria juega un papel predominante en la imaginación.

Preocupado por los problemas fundamentales de la filosofía, no son pocas las referencias que pueden encontrarse en los escritos de Marcuse sobre el concepto de memoria, como tampoco lo son las variaciones y contradicciones en el mismo cuando se relaciona con el problema de la liberación. Según Martin Jay⁸² son varias etapas las que recorre este concepto en Marcuse, que coinciden en general con los dos momentos de su obra propuestos en este trabajo: su relación con la ontología heideggeriana y su entrada al Instituto de Investigación Social y sus investigaciones sobre Marx y Hegel, *Eros y Civilización*, hasta llegar a su último libro, *La dimensión estética*. Para el presente trabajo, el objetivo consiste en analizar el concepto de memoria devenido de los estudios de Freud sobre esta y qué relación se puede encontrar con la nueva sensibilidad.

Como se ha venido argumentando a lo largo del trabajo, Marcuse modifica ciertas concepciones filosóficas que tenía en la década de los veinte, al encontrar en el Instituto de Investigación Social una forma de reflexionar sobre el ser humano alejada de visiones metafísicas derivadas de corrientes filosóficas. Respecto al concepto de memoria, entenderla metafísicamente lleva a la idea según la cual la memoria permite un acceso a una esencia, como si el hombre pudiera recolectar imágenes que lo lleven a un concepto universal de la subjetividad. Pero con el mencionado paso al Instituto, con la publicación de su análisis sobre los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx, y su libro *Razón y revolución*, el concepto de memoria será fundamental en su filosofía pues a través de este, y también gracias al concepto de esencia devenido de Aristóteles y de Marx, entenderá al ser humano como potencia, es decir, como la mediación entre pasado y presente que deviene en la realización de sus potencias humanas, por medio de las cuales puede modificar el estado de su segunda naturaleza.

Similar a la reflexión sobre la memoria que se encuentra en *La genealogía de la moral* de Nietzsche, en las consideraciones sobre este concepto presentes en *Eros y Civilización*, se halla la idea de que la objetividad con la que la subjetividad se relaciona de diversas maneras le infringe experiencias dolorosas. Pero estas experiencias dolorosas

⁸² Jay, M. "Anamnestic totalization: memory in the thought of Herbert Marcuse". In *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, 220-240. Los Angeles: University of California Press.

no se presentan a la consciencia. Cuando se tiene presente la idea freudiana de la conquista ejercida por el principio de realidad sobre las facultades humanas, se podrá entender cómo la memoria adquiere una función represiva y reaccionaria, “pues es a través de la memoria que el superego introyecta los comandos parentales y restricciones, experimentadas en las primeras fases de la vida humana”^{83*}. Al estar las representaciones del presente sujetas a las formas actuales del pasado, se mantendrá el recuerdo inconsciente de las obligaciones con los antepasados como comportamientos naturales, pero no ideológicos. Estas obligaciones, insertas en la memoria, hacen del sujeto una mimesis del mundo, es decir, un cuerpo y una mente que reproducen las instituciones sociales, valores y relaciones de poder cuyo sostén son los mecanismos represivos y de control bajo los cuales se ha organizado la sociedad opulenta. De este modo, reducir el concepto de memoria al mero recuerdo de los deberes, se convierte en un desafío para la práctica revolucionaria.

Que la memoria esté de todas maneras formada por estímulos y recuerdos ajenos a experiencias autónomas, no significa que esto sea la totalidad de la memoria. A este postulado de las sociedades opulentas, se opone la concepción de memoria en la metapsicología freudiana que Marcuse desarrolla en su libro sobre Freud. En este se pone la experiencia estética como la forma de sentir de manera diferente el mundo y la subjetividad por medio de la representación de las imágenes arcaicas que pertenecen a un antes de la formación de la civilización. Por medio del análisis de la memoria surge la pregunta por el cómo se ha formado una civilización y qué tipo de obligaciones se han creado para mantener un orden. Pero la memoria, como concepto crítico, también interroga a la misma subjetividad; a través de ella se reflexiona sobre la forma primitiva de la experiencia individual, es decir, sobre cómo se han ido configurando las construcciones racionales presentes en el aparato psíquico del hombre como lo es el lenguaje, los placeres o la determinación de lo bueno y lo malo. Quizás resulta difícil entender en un primer momento cómo un concepto de memoria puede remitir a un pasado del cual no se tiene recuerdo alguno y en el que el principio del placer regulaba la actividad del yo; y mucho más inquietante es pensar la posibilidad de una alianza entre memoria y liberación. Como Jay y Arese sugieren, este arcaico pasado al cual se puede

⁸³ Arese, L. “Doing justice to the past: memory and criticism in Herbert Marcuse”. *In: Essays in Philosophy: Vol. 19: Iss. 2, Article 8, 2018, p.11.*

acceder como acto de la memoria, refleja rasgos ontológicos presentes en la filosofía de Marcuse que impiden la praxis revolucionaria. Según estos autores, al buscar un horizonte normativo que justifique su concepto de memoria y, sobre todo, las condiciones de posibilidad de experimentar y actuar en contraposición al principio de actuación, llega Marcuse a un callejón sin salida en su idea de la revolución: al intentar destruir la naturaleza humana creada por la sociedad opulenta, transforma la idea de una esencia humana en una potencialidad atada a un estado primitivo imposible de alcanzar.

Lo que Jay y Arese no consideran en sus interpretaciones es el vínculo que existe entre la memoria y las demás facultades, como por ejemplo la imaginación. Si bien es cierta la tensión existente entre materialismo, biología y ontología en *Eros y Civilización*, la anterior crítica no resta suficiente peso a la fundamentación del concepto de memoria en Marcuse. Contrario a estas dos posiciones, quien desarrolla el vínculo entre memoria y liberación es Fredric Jameson en su libro *Marxism and Form*. La teoría psicoanalítica de Freud le mostró a Marcuse los procesos inconscientes que forman la subjetividad, y el desarrollo de la estructura tripartita (*ello, yo, ideal del yo*) le permitió entender a su vez cómo la gratificación existió antes que los mecanismos de la represión empezaran a actuar en la vida del individuo, es decir, antes de que una consciencia madura se desarrollara en un mundo hostil a ella. Haciendo honor a las reflexiones de Lukács sobre la reificación, la memoria en Marcuse, en su relación con las demás facultades, tiene como función estar ligada a la desreificación, y por ende a la consciencia crítica capaz de develar el mundo de las mercancías y de las falsas necesidades. Por ello el recuerdo de ese pasado arcaico funge como inicio no sólo de un pensamiento utópico, del intento de construir un aparato conceptual más allá del principio de realidad, sino también de una praxis revolucionaria que pretenda alcanzar la libertad humana y la promesa de felicidad.

Al final de *Eros y Civilización*, Marcuse reflexiona sobre memoria, culpa y revolución diciendo lo siguiente:

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

dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión.⁸⁴

Este final puede tomarse como una resignación devenida del recuerdo de las víctimas que han sufrido no solo el dolor sino el verse culpables ante lo que no hicieron y ante la perpetuación del sufrimiento que no ha sido redimido. La historia de cada pueblo dará un contenido a la memoria. En Colombia, no son pocas las reflexiones que pueden surgir en la relación entre memoria y olvido. Desde la experiencia colombiana del perdón, pero no el olvido de quienes han vivido las más crueles golpizas a su vida espiritual y material, la memoria funciona no olvidando los hechos que han generado la culpa. Para el pensamiento crítico también hay conclusiones: sin llegar a ser un marxista ortodoxo, es también el recuerdo de la consciencia crítica que ha entendido por qué debe replantearse la teoría marxista de la revolución. La cita de Marcuse, contraria a la resignación y la culpa impuesta, es una invitación a la formación de una consciencia revolucionaria y utópica que desde la teoría y la praxis, la justificada protesta y el inconformismo de quienes no participan en el poder pero son sujetos en tanto que están atados a las dinámicas del mismo, pueda ponerle fin a los mecanismos de la represión y tenga como horizonte la libertad humana.

Al enfrentarse cada sujeto a su propia finitud, el paso del tiempo se convierte en uno de los aliados del olvido y del mantenimiento de la idea del sujeto reprimido. Según Marcuse, “la capacidad para olvidar es un requisito indispensable de la higiene mental y física, sin el que la vida civilizada sería intolerable; pero es también la facultad mental que sostiene la sumisión y la renunciación”⁸⁵. En la aparentemente imposible renuncia al tiempo presente, la alianza entre tiempo y olvido genera una consciencia reprimida incapaz de experimentar el paso del tiempo. En un sentido parecido al de la “cultura del emprendimiento” en la que el tiempo es el ahora y el anhelo de una felicidad determinada por la falsa consciencia, la racionalidad capitalista ha hecho de la experiencia unidimensional una única naturaleza que se justifica a sí misma. Puesto que esa naturaleza se ha arraigado tan fuerte en la consciencia y el inconsciente, el tiempo en que se

⁸⁴ *Eros y Civilización*, p. 218.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 214.

desenvuelve parece no poder ser destruido; y no hay otro que pueda ser construido bajo nuevas formas de placer.

La fundamentación filosófica de la subjetividad revolucionaria y la revitalización del pensamiento utópico no como un futuro imposible sino como la construcción teórica y práctica de un más allá del principio de actuación, debería llevar a replantear las identificaciones individuales que se han ido estableciendo por medio de experiencias subjetivas. Pero como se ha advertido a lo largo del trabajo, Marcuse rechaza en todo sentido el que el pensamiento revolucionario caiga en el esteticismo o en las demandas individuales, incluso cuando estas provengan de grupos aislados con reivindicaciones más que válidas. Esto va de la mano del análisis freudiano de las masas en el que se dice que no es posible entender la psicología individual sin sus rasgos sociológicos y antropológicos; son también las identificaciones sociales, representadas en la filosofía de Marcuse por la experiencia unidimensional, las que deben ser revisadas y destruidas. Al ser consciente de las ligazones libidinales que tenemos con otros grupos, el acto revolucionario puede surgir. La insatisfacción frente al mundo capitalista no puede quedarse en la mera revisión o en una insatisfacción; hacer uso de la inconformidad es plantear un derrocamiento del mundo del *displacer*, de las necesidades falsas y de la opresión tanto en la vida material como espiritual de las personas. En tanto se replantea desde la filosofía de Marcuse la experiencia del mundo, la apuesta es por una imaginación capaz de establecer nuevas imágenes del mundo. Al experimentar la naturaleza de otra manera, la imaginación, con su capacidad de unir los recuerdos inconscientes con las imágenes del presente, permite que el sujeto represente formas espontáneas, es decir libres, creativas. Por ello, al poner el énfasis en la fantasía como forma de la nueva sensibilidad orientada a la formación de una subjetividad revolucionaria, las represiones no son únicamente entendidas en su contenido histórico, sino también rechazadas y orientadas a consolidar esa nueva experiencia que se va gestando en el sujeto. “El verdadero valor de la imaginación se relaciona no sólo con el pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y felicidad que invoca claman por liberar la realidad histórica”⁸⁶. En una mediación entre memoria e imaginación, entre instintos y razón, liberar la realidad histórica es recordar las causas del sufrimiento, no ya para olvidarlas,

⁸⁶ *Ibid.*, p. 144.

sino para impedir que ellas sigan perpetuándose y reproduciéndose. Al alinear el individuo su vida instintiva y racional en contra de los objetivos de la sociedad, al actuar conforme a la decisión de que el tiempo no siga corriendo como lo ha venido haciendo, una nueva forma de gratificación podrá formarse.

La nueva sensibilidad es entonces, como forma de experiencia, el rechazo de la racionalidad tecnológica en distintos ámbitos de la vida del ser humano. Como se ha mencionado varias veces, este rechazo no podrá gestarse, consolidarse, si el sujeto considera su experiencia como si ella no tuviera ninguna relación con el mundo de la opresión y pudiera así reivindicarse individualmente. La nueva experiencia en Marcuse no significa un sujeto único capaz de derrocar al sistema, como si la revolución fuera el acto mesiánico de una política auténtica. A pesar de los rastros de un individualismo de corte burgués en su filosofía, la revolución será en tanto exista solidaridad y cooperación entre sujetos. A esta última idea se dedicará el tercer capítulo.

La experiencia colectiva de transformación

Al intentar hacer de ella una praxis en la vida cotidiana, la nueva sensibilidad puede ser difícil de entender más allá de sus condiciones teóricas. El aprendizaje cultural y la mimesis que se hace del mismo, indica hasta qué punto los sujetos no están acostumbrados a tener la posibilidad de experimentar la vida de maneras ajenas a aquellas que les han sido impuestas por el orden capitalista. Al pensar cada uno en su propia libertad, las represiones al nivel de la consciencia pueden parecer dejar de existir; sin embargo, no son sino una ilusión que deja de ver la represión excedente como un problema, y se acostumbra a que aquello que se le presenta en su mundo lo forma en libertad. En este caso podemos encontrar, por ejemplo, a un grupo de estudiantes que ven en la represión y la rígida disciplina del maestro las bases para una buena educación, que a su vez rechazan o aborrecen los actos espontáneos de la imaginación, la sensibilidad y una nueva forma de razonar para darle nuevas luces a los problemas planteados en clase. Pero como se ha intentado mostrar en el capítulo anterior, la mimesis social, el saber práctico con el que el individuo se desenvuelve, no necesariamente tiene que estar regida por los parámetros de la racionalidad tecnológica. Al rechazar el principio de actuación, la nueva sensibilidad permite ver en la “virilidad” de las personas no sólo el castigo a las mujeres sino también la imposibilidad de un mundo reconciliado en el que la sensualidad, la belleza y la moralidad dejen de pertenecer a un cuerpo en específico, como el del maestro, por ejemplo, y sean más bien construidas desde la autonomía que le pertenece a cada individuo.

Iniciando la década de los setenta, cuando los mecanismos de la sociedad capitalista volvían a ser replanteados para seguir afirmándose sobre el individuo, Marcuse continúa sus reflexiones en busca de una experiencia distinta:

La exhibición de un comportamiento no competitivo, el rechazo de una “virilidad” brutal, el desenmascaramiento de la productividad del trabajo capitalista, la afirmación de la sensibilidad, sensualidad del cuerpo, la protesta ecológica, el desprecio por el falso heroísmo del espacio exterior y las guerras coloniales, el movimiento para la liberación de la mujer (en el que no se ve a la mujer liberada meramente al tener un igual reparto en los aspectos represivos de las prerrogativas masculinas), el rechazo del anti

erótico y puritano culto a una belleza plástica y limpia. Todas estas tendencias contribuyen al debilitamiento del principio de actuación.^{87*}

Estas experiencias, puestas por Marcuse como formas posibles de la imaginación y la cooperación de sujetos por lo menos dispuestos a entender las formas diferentes de vivir la vida, no es que hayan desaparecido, sino que se encuentran en el ámbito de los tabús sociales. Las experiencias de una sociedad unidimensional hacen parte del imaginario social, pero al ser entendidas como tabús, fueron rechazadas en tiempos de Marcuse por quienes él denomina “grupos minoritarios” (en el caso de algunos guetos), o por una mayoría, como las mujeres y la creciente población estudiantil en las universidades norteamericanas, europeas y de Latinoamérica. Como una negación de las dinámicas capitalistas, la nueva sensibilidad cobra sus aspectos revolucionarios al irse transformando en una posibilidad del ser humano en términos morales, intelectuales, fisiológicos.

Las décadas de los cincuenta y sesenta, en donde las reflexiones sobre una nueva sensibilidad adquirieron en Marcuse mayor fuerza conceptual, vieron en el desarrollo capitalista de Estados Unidos un aparato que fortalecía los intereses de unos cuantos pocos. Pero, así como con *The dark side of the moon* de Pink Floyd se reconocía la nostalgia de lo que no fue, la década de los setenta sería para Marcuse momento de entender y argumentar cómo las hostilidades creadas por el capitalismo no fueron suficientes para crear organizaciones políticas que pudieran debilitar la racionalidad tecnológica. Si bien es cierto que en la década de los sesenta se aumentó el poder político de movimientos que todavía perduran, encontraron en la reestructuración del capital en la década de los setenta sectores del mercado en que sus demandas fueron satisfechas. Ante esta famosa integración, cuyos mecanismos terroristas ejercidos por los Estados y el mundo de los negocios no se pueden olvidar, las reflexiones de Marcuse no se apaciguaron tratando de encontrar mecanismos individuales y grupales de revolución. Así, al plantearse la relación entre el carácter revolucionario del individuo y de un movimiento político, Marcuse, como marxista, retoma la idea de la comuna como una forma a través de la cual es posible construir formas de cooperación colectiva orientadas al

⁸⁷ Marcuse, H. *Counterrevolution and revolt*. United States: Beacon Press, 1972, p. 31.

establecimiento de una nueva sociedad. En una carta de 1970 enviada a Rudi Dutschke, poco citada por los intérpretes de Marcuse, en la que se plantean las dificultades que atraviesan los movimientos prerrevolucionarios, tanto por las fuerzas sociales de represión, como también por su poca estrategia y fetichización de conceptos inválidos para la revolución, Marcuse le dice a Dutschke:

Las comunas tienen todavía un poderoso potencial, pero sólo podrán realizarse si mantienen su conexión con el movimiento político “externo”. La politización, en este estricto sentido, no significa que Marx y Mao vayan a ser estudiados continuamente en las comunas, sino más bien que estas comunas, si bien temporalmente, se vuelvan unidades de producción que reconstruyan no sólo los asuntos personales sino también el trabajo común [...] Una comuna debe organizarse a sí misma con miras a su futura *Aufhebung* [transformación hacia una forma más alta]. La liberación personal, en vez de quedarse empantanada en su propia indulgencia, puede dirigirse hacia el bien común a través de la autonomía y la disciplina. Y hacer todo esto estando conscientes que los esfuerzos individuales son únicamente de preparación y que los procesos sociales tienen una detestable duración.^{88*}

Este apartado de la carta de Marcuse hace de nuevo referencia al problema ya estudiado sobre el proceso de quién será el encargado de llevar a cabo la revolución. La búsqueda de un sujeto revolucionario es para Marcuse una pregunta insignificante. Quien reproduce los medios por los cuales la sociedad se reproduce a sí misma mantendrá la directriz del cambio en el mismo aparato; pero ante la imposibilidad histórica de que esto suceda, el sujeto revolucionario se irá formando a sí mismo en relación a las represiones sistemáticas y a la acción política que pueda venir de sectores externos a la organización de la fuerza laboral. Así haya habido un momento de desilusión ante la integración, Marcuse mantuvo la idea de seguir encontrando alternativas de organización política; como aparece en la conversación con Habermas en el libro *Perfiles filosófico-políticos* de este último, grupos como los de los estudiantes seguían representando para Marcuse un tipo de esperanza. Pero no fueron únicamente los movimientos sociales de Estados Unidos y Europa quienes pudieron crear un “ambiente” de revolución. La nueva izquierda se nutrió ampliamente de otras fuerzas opositoras, encontrando en ellas la posibilidad de ser solidarios y políticos a la vez; que si bien se pueden entender bajo el concepto de represión excedente, se expresaron como

⁸⁸ Marcuse, carta a Rudi Dutschke. En: *Marxism, Revolution and Utopia*, p. 335.

fenómenos distintos. Así que más allá de los movimientos catalizadores, otras organizaciones fueron también referencias de los movimientos revolucionarios del llamado Tercer mundo, con figuras que oscilan entre lo valiente y lo autoritario como Fidel Castro, Che Guevara, la problemática figura de Jorge Eliécer Gaitán en Colombia, o la revolución China de Mao, como también la respuesta, defensa y victoria de las tropas armadas vietnamitas sobre un ejército que se preciaba de ser más poderoso que cualquiera. Es cierto que Marcuse fue optimista en *Un ensayo sobre la liberación* y conferencias y entrevistas de la década de los sesenta respecto a su visión de estos movimientos catalogados como revolucionarios, sin prever suficientemente qué tan fuertes podían ser las reacciones contrarrevolucionarias que se gestaban en las élites de Estados Unidos y su proyecto de reformar la economía y la política en la década de los setenta. A pesar de no haber podido lograr un proyecto revolucionario más fuerte, que impidiera la reorganización capitalista, estos movimientos no fracasaron, pues siguen siendo imágenes de una violación prohibida; y con la experiencia de sus fallos, como las actitudes autoritarias en países como la China de Mao, los nuevos grupos y movimientos que han ido surgiendo pueden formar un proyecto crítico que mantenga la idea del rechazo.

Con la perspectiva histórica y filosófica que se ha dado del pensamiento de Marcuse, se puede identificar que el concepto de revolución tiene en su obra un significado mucho más amplio que el de apelar a una transformación individual. Como se dijo al principio del segundo capítulo, una de las condiciones de la revolución es tener la posibilidad de derrocar el sistema y crear otro en donde la vida adquiera una gratificación formada y decidida únicamente por los individuos, en donde la posibilidad de una sociedad democrática sea real y no una ilusión sustentada en mecanismos ideológicos o en la creencia de instituciones políticas formadas por ciudadanos cuando van a votar. Una vida en libertad privada, no obstante, no puede ser llevada a cabo sin una consideración sobre las libertades públicas. En la construcción de una nueva antropología, Marcuse mantiene la idea de una formación de la subjetividad en unión con su entorno.

Habiendo visto entonces en qué consiste la nueva sensibilidad, es necesario abordar en qué sentido este concepto no es para Marcuse la expresión de una experiencia únicamente individual. Si bien en el capítulo anterior se mencionaron qué aspectos del

pensamiento de Marcuse son fruto de una filosofía burguesa del sujeto, el intento de crear una nueva forma de liberación se podrá identificar al analizar las posibilidades de un nuevo concepto de naturaleza. La nueva sensibilidad puesta en el capítulo anterior lleva a pensar que el desarrollo de una vida gratificante no puede darse por fuera del ambiente en que se desarrollará.

Según Murray Bookchin⁸⁹, una de las ideas más fuertes en el pensamiento moderno es ver la naturaleza como un campo sometido a la necesidad. Naturaleza entendida no sólo como el lugar o entorno del cual el hombre puede obtener lo suficiente para su supervivencia, sino también como un campo ordenado por determinadas leyes; leyes que por supuesto no necesariamente han sido usadas desinteresadamente, como si fueran juicios estéticos kantianos, sino que por medio de su uso por la racionalidad tecnológica, han adquirido una fundamentación política. A manera de ejemplo de la subordinación de la naturaleza a los intereses del hombre, se puede observar cómo el estudio de la misma a nivel escolar en Colombia ha quedado en general relegado al campo de áreas como la biología, las ciencias naturales, mientras que el otro ámbito de estudio escolar, las llamadas ciencias sociales, o en algunos casos llamadas humanidades, no tienen en sus planes de estudio un acercamiento a las relaciones del hombre con la naturaleza; y cuando se presentan, sigue siendo estudiada bajo los parámetros que las ciencias naturales, o quienes forman sus planes de estudio, han determinado. En relación a esta idea, Bookchin afirma que la “psicología, ciertamente en sus formas psicoanalíticas, y la pedagogía enfatizan la importancia de controlar la naturaleza humana interna con el agregado de que la sublimación de la energía individual encontrará expresión en la subyugación de la naturaleza externa”^{90*}. En suma, las formas por las cuales se ha puesto la libertad del hombre como uno de los pilares de la sociedad moderna, han terminado por servir a la justificación ideológica de una sociedad jerárquica que se impone con fuerza sobre el llamado “orden natural”. De modo que el concepto de naturaleza, relegado

⁸⁹ Bookchin, M. *Freedom and Necessity in Nature: A Problem in Ecological Ethics*. Disponible en: <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-freedom-and-necessity-in-nature-a-problem-in-ecological-ethics/bbselect?selected=pre-post>

⁹⁰ *Ibid.*, p. 3. Téngase en cuenta que ya en el segundo capítulo se hizo la distinción entre naturaleza humana y naturaleza externa.

al campo del estudio científico, es otra forma en que se manifiesta la dominación: ver al otro, como puro material para la supervivencia y el disfrute del hombre.

Ante un mundo que reconoce la explotación de la naturaleza como el curso normal del comportamiento y la ciencia del hombre, la liberación humana plantea para Marcuse el horizonte de una naturaleza liberada. Esta preocupación, hay que decirlo, no hizo parte de la filosofía de Marcuse en todos sus escritos, ni siquiera como uno de los puntos importantes en las obras más mencionadas como *Eros y Civilización* y *El hombre unidimensional*. Si bien es cierto que pueden encontrarse referencias a la dominación de la naturaleza desde el artículo *Some social implications on modern technology*, es a partir de la década de los sesenta con su libro *Un ensayo sobre la liberación* y después en *Contrarrevolución y revuelta*, cuando la liberación de la naturaleza interna y externa empieza a tomar una forma más concreta en su concepción de la revolución.

Un sujeto que intente tener una nueva experiencia del mundo, y que pueda organizarse de manera distinta a la que permite actualmente la explotación del hombre por el hombre, debe entender que el actual modo en que se desarrolla el mundo va en contravía de una vida que permita el mejoramiento de la vida humana. Con el acceso a la información científica y análisis críticos sobre la explotación con fines económicos, no debería ser un secreto cómo el uso del carbón en diferentes sectores productivos ha conducido a ambientes contaminados, a la reducción significativa de fuentes de agua y al aumento de enfermedades respiratorias. Y puesto que el buen desarrollo de la subjetividad requiere para Marcuse un mundo libre, por ejemplo, como se vive hoy, de ciudades, ríos y océanos contaminados, una subjetividad que se precie de nueva no puede serlo si no entiende su estrecho vínculo con la naturaleza externa.

Para poder entender qué posibilidades hay de que la naturaleza deje de ser entendida en los términos expuestos, y sea concebida no sólo como forma de conocimiento sino a su vez en una dimensión existencial, Marcuse construye la idea de una epistemología como *recolección*, cuyo objetivo es darle un nuevo fundamento al conocimiento de la naturaleza y a la relación que los hombres tienen con este concepto. Con tintes de una epistemología idealista, y evidentes vínculos con la filosofía de Platón, pero a su vez con una visión del conocimiento en términos históricos, Marcuse plantea “la ciencia como el redescubrimiento de las Formas verdaderas de las cosas,

distorsionadas y negadas en la realidad establecida, el perpetuo centro materialista del idealismo”^{91*}. La idea, como Forma, es la imagen que descubre la falsedad de las formas de la explotación. Esto no significa en Marcuse una vuelta al idealismo platónico de corte epistemológico expresado en ideas como el Bien o lo Justo. Al hablar de la idea como el concepto que se representa bajo ciertas formas se refiere más bien a las imágenes de la liberación que es capaz de elaborar la subjetividad como expresión de la imaginación. En la relación entre idealismo y materialismo, la epistemología de la liberación en Marcuse está dada por el interés de ver en la recolección de imágenes no el recuerdo de un inexistente pasado dorado de la humanidad, sino más bien el recoger, de entre todas las ruinas, fragmentos de humanidad a partir de los cuales se puedan elaborar nuevas imágenes que se puedan adecuar a las posibilidades históricas. Esta recolección, en evidente relación con el concepto de memoria, no puede reivindicar vanamente estos fragmentos, sino que, en el proceso de su reivindicación, deben ser transformados para crear otras imágenes.

Siendo la libertad humana una actividad del Ego, el problema a enfrentar es cómo esta actividad puede abandonar los rasgos modernos que le han permitido trascender y determinar el orden natural, y formarse más bien como una actividad que entienda a la naturaleza como sujeto. Esta tendencia de ver la naturaleza no como el objeto del conocimiento y explotación humana la encuentra Marcuse en el desarrollo de la filosofía kantiana cuando en la *Crítica del Juicio* la naturaleza deja de ser entendida como un otro que puede entrar bajo el dominio del conocimiento humano: “La unión del reino de la libertad con el de la necesidad es concebida aquí no como el control de la naturaleza, no el someter la naturaleza a los propósitos del hombre, sino el atribuirle a ella un propósito ideal en sí misma: un propósito sin fin”^{92*}. La naturaleza entonces entra dentro del campo de aquello considerado sin una teleología. En el caso de la epistemología de la liberación que plantea Marcuse, considerar a la naturaleza sin teleología hace referencia a que ella, como al ser humano, debe ser entendida como un organismo vivo que no puede encajar en un plan, en un sistema de leyes, sino “como un cosmos con sus potencialidades,

⁹¹ *Counterrevolution and revolt*, pp. 69-70.

⁹² *Ibid.*, p. 73.

necesidades y oportunidades propias”⁹³*. La imagen de una naturaleza sin propósito remueve las más íntimas concepciones epistemológicas que sobre la naturaleza se han formado en la modernidad y bajo las cuales se ha desarrollado un principio de actuación explotador. Al no tener ningún propósito, una reconciliación con la naturaleza implica en el contexto de la sociedad opulenta el concepto de revolución que se ha venido trabajando: abolir las instituciones del capitalismo y reemplazarlas por nuevas instituciones que permitan el desarrollo de la totalidad humana, representada en Marcuse por la compañía que se hacen una sensibilidad y una consciencia libres que pueden desarrollarse en una naturaleza libre.

En base al análisis hecho de la antropología freudiana, Marcuse entiende que no sólo desde las contradicciones sociales del capitalismo se puede ver el carácter destructivo del hombre. Su estructura instintiva también ha sido direccionada en torno a la prevalencia de las energías destructivas sobre las eróticas, formando, como se ha visto en los momentos anteriores de este trabajo, un principio de actuación ajeno a las posibilidades de un cambio que permita la reconciliación del hombre con la naturaleza. Según este modelo de reconciliación, para Marcuse el carácter revolucionario del sujeto se forma en tanto las energías eróticas se superpongan a las fuerzas destructivas, creando entonces una cultura, o comunas como en la carta a Dutschke, que pueda organizarse de tal modo que las formas de la represión excedente dejen de existir⁹⁴. Por ello, la naturaleza no es vista como una entidad metafísica ajena a esta totalidad, sino que a su vez ella entra a desarrollarse en consonancia con las dinámicas históricas. Pero, precisamente en las condiciones de una sociedad industrial, la agresividad impuesta al sujeto no puede ser ajena a la que él mismo impone a su entorno. Por ello no es posible pensar una reivindicación del mundo natural sin una consciencia libre.

Al igual que Adorno en su *Teoría estética*, Marcuse comparte la idea según la cual la naturaleza mantiene una dimensión más allá del mundo del trabajo. En oposición a la idea de la naturaleza oprimida, su idea formada bajo la nueva sensibilidad es la de ser un

⁹³ *Ibid.* p.69.

⁹⁴ Este será un tema siempre espinoso de poder determinar. Si bien Marcuse tiene una preferencia por ciudades con parques y espacios libres en vez de ciudades con plantas nucleares, sería en vano intentar buscar en su idea de la revolución una propedéutica de la acción y construcción social. Si bien argumentaron sobre lo que no debe ser, ninguno de los teóricos de Frankfurt se atrevió a establecer cómo podría ser un mejor futuro.

símbolo de la belleza y de una sociedad no represiva. Por supuesto esto puede considerarse o mera palabrería adornada, como piensa Feenberg, o una ontología de la naturaleza determinada exclusivamente por el hombre. Sin embargo, por más obstáculos que represente el entendimiento del concepto de naturaleza, para Marcuse su idea no es reencantarla y volverla un mito, lo cual, haciéndose desde el mismo hombre, sería seguir pensándola sólo como un objeto de conocimiento y apropiación. Como pensador absolutamente moderno, Marcuse, citando a Adorno, afirma que la nueva relación hombre-mundo natural, se encuentra cuando el primero “ayuda a la naturaleza a abrir sus ojos, ayudarla en la pobre tierra a volverse quizás lo que podría ser”^{95*}. Esta ayuda que se le presta a la naturaleza tiene en su base el profundo humanismo marcusiano desde el cual la experiencia se enfrenta a un otro, la naturaleza, precisamente como un otro, como un sujeto que debería estar ajeno a las determinaciones sociales de una sociedad opulenta que ha naturalizado el que ella sea concebida como un orden ajustado a leyes. En palabras de Feenberg, explicando este problema en Marcuse, “la naturaleza exhibe características de un objeto construido para alcanzar un objetivo sin tenerlo realmente construido y sin realmente tener un propósito”^{96*}.

El intento de Marcuse por formular una nueva idea de la naturaleza no puede escapar al antropocentrismo moderno, que en distintos momentos fue criticado por él mismo debido a su talante destructivo. Al pensar la posibilidad de una nueva naturaleza como expresión de la nueva sensibilidad, sigue apostando por una construcción del mundo natural, y es en el hombre en quien recae el peso de la nueva experiencia. Ahora bien, este antropocentrismo no debe malinterpretarse. De hecho, es coherente con su antropología al mantener su rechazo de la dominación. En consonancia con la teoría freudiana de los instintos, Marcuse desarrolló su concepto de naturaleza al mantener la idea de que los impulsos eróticos son aquellos que se guían por el mantenimiento de la vida. Este mantenimiento de la vida hace referencia a la posición epistemológica de Marcuse en la que el conocimiento no es visto necesariamente como una apropiación racional de leyes dinámicas que gobiernan el mundo natural. Como el concepto de nueva sensibilidad quiere dar a entender, la relación con el mundo también se da como

⁹⁵ Adorno, *Teoría estética*, citado por Marcuse en *Counterrevolution and revolt*, p. 66.

⁹⁶ Feenberg, A. “The Liberation of Nature?” *En: Western Humanities Review (Western Humanities Alliance Special Issue, Nature, Culture, Technology*, A. Feenberg and R. McGinnis, eds.), vol. LXIII, no. 3, Fall 2009, p. 86.

experiencia estética en las que el sujeto se enfrenta, por ejemplo, a lo bueno, lo malo, lo bello y lo feo.

La filosofía de Marcuse afirma la vida erótica como uno de sus pilares, y ve la constricción de los deseos propia de la filosofía desde tiempos de *La República* de Platón como inaceptable; por el contrario, los deseos se afirman como pulsiones políticas a disposición de las luchas por un cambio social. Si en la filosofía moderna se resaltó el carácter revolucionario de la razón (idea que Marcuse no rechaza), el carácter revolucionario del individuo va a adquirir ahora una fundamentación sensible. En su lucha y oposición contra las instituciones sociales que han organizado y racionalizado el mundo, el organismo humano se vuelve político; la estructura instintiva, que ha sido, en términos de Nietzsche, dañada psicológicamente, tendrá que inventarse a sí misma, hacerse daño para liberarse, y encontrar en su mundo y en su organismo el carácter revolucionario.

Para las nuevas luchas y para el pensamiento moderno, Andrew Feenberg considera que esta idea de Marcuse, y también de la Escuela de Frankfurt, representa uno de los aspectos que más importancia debería tener para una teoría crítica que se preocupe por los cambios ambientales. Esto es así en tanto que la nueva sensibilidad se caracteriza por la consciencia de un sujeto capaz de entender el momento histórico, pero que es también una cuestión de compromiso entender las posibles prácticas políticas como una formación de comunidad, de un entorno no agresivo con los otros. En su relación con la naturaleza, el capitalismo ha hecho de la “revolución” un aliado, y ha presentado determinadas estrategias, como por ejemplo el reciclaje, la forma de expiar la posible culpa por no hacer más. Desde el concepto de revolución de Marcuse, estas prácticas no serían consideradas como revolucionarias pues ni tocan los cimientos institucionales que dieron pie a su surgimiento ni tampoco cambian hábitos de consumo. Si el aparato de producción no se altera en relación a las formaciones culturales que han dado pie a hablar de un sujeto reprimido, el supuesto cambio sólo serían paños de agua tibia.

1. Concepto de trabajo

En la relación entre naturaleza externa y naturaleza humana, esta última ha jugado un papel primordial en el sentido de que ha sido el desenvolvimiento de la misma

la que ha subyugado a la primera. De esto los análisis hechos por Bookchin, por ejemplo, dan cuenta de cómo la racionalidad instrumental ha intentado hacer del mundo un objeto del conocimiento. Pero la crítica a la racionalidad no puede hacer olvidar el problema fundamental que se ha estado trabajando a lo largo del trabajo: ¿cómo romper esa racionalidad? En su búsqueda por resolver esta pregunta, la construcción y análisis filosóficos que hace Marcuse lo llevan a establecer cómo desde el mismo hombre se pueden romper los vínculos que han atado a hombre y naturaleza en una carrera trágica por su propia destrucción. Respecto a este objetivo, los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de Marx representaron para Marcuse un importante descubrimiento que le permitió comprender las dinámicas sociales, las formas como estas se producen y reproducen, y posibilidades de una liberación humana, que Marcuse analiza desde el psicoanálisis freudiano.

Mucho puede decirse sobre el impacto de los *Manuscritos* en la vida académica, como por ejemplo la discusión sobre si es posible desligar al joven Marx del que después escribiría *El Capital*. Así sea interesante la discusión, lo que interesa ahora es resaltar el concepto de trabajo en Marx como una categoría antropológica que se mantendrá en obras posteriores. El trabajo para Marx no es una de tantas actividades humanas por las cuales se desenvuelve la subjetividad. En el desarrollo de una sociedad, el trabajo es una característica propia de los hombres; es la forma en que ellos pueden llegar a realizarse en el mundo. En palabras de Marx, “como creador de valores de uso, como trabajo útil, el trabajo es, pues, una condición de la existencia del hombre independiente de todas las formas sociales, necesidad natural eterna de mediar el metabolismo entre hombre y naturaleza, por lo tanto de mediar la vida humana”⁹⁷.

Que esta cita de Marx haga referencia a una condición de la existencia del hombre, no debe llevar a considerar el concepto de trabajo de Marx como una categoría transhistórica. Al ser una condición del ser humano el trabajar, el sujeto no sólo adquiere una de sus formas como sujeto, también es la forma por la cual los seres humanos, conjuntamente, pueden reproducir los medios de su subsistencia. El desarrollo del trabajo está intrínsecamente ligado a las formaciones culturales por medio de las cuales el hombre,

⁹⁷ Marx, *El Capital*, tomo I; citado por Marcuse en: *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo*, p. 205.

con su actividad, llega a convertirse, a formar una personalidad. Por esto, la importancia que tiene este concepto como crítica al capitalismo es enfatizar cómo las actividades humanas han quedado envueltas en la historia de las relaciones de producción que han orientado el trabajo a la satisfacción individual, sea esta de supervivencia o de consumo, olvidando las relaciones de solidaridad que pueden construirse entre los individuos. Al ser el trabajo en Marx una condición de la existencia humana a través de la cual el hombre es capaz de producir y reproducir los medios necesarios de su vida, la filosofía de Marcuse pretende resolver la pregunta: ¿es posible una concepción del trabajo libre, capaz de realizar una existencia humana gratificante? El análisis de este concepto tendrá como objetivo terminar de establecer la manera en que la subjetividad, desarrollada como trabajo, encuentra las bases para la práctica revolucionaria.

Ya desde temprano, la reflexión sobre lo que el trabajo significa para el hombre constituyó un punto importante en la vida intelectual de Marcuse. Antes de comenzar con las investigaciones en el Instituto de Investigación Social, este concepto ya había aparecido en uno de sus primeros escritos filosóficos, llamado *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo*⁹⁸. Al hacer allí un análisis de la economía política y de teóricos alemanes sobre el trabajo, Marcuse encuentra que en la teoría económica este concepto está estrechamente relacionado con las distintas formas en que el hombre se ha desarrollado en torno a la producción y reproducción de la vida. Haciendo una caracterización antropológica sobre el trabajo, la crítica económica subsume el trabajar como parte de una actividad económica. Al ser así, trabajar se ha convertido en una actividad humana dirigida por las instituciones, por la racionalidad capitalista, orientada a reproducirse a sí misma. Ya sea desde autores citados por Marcuse como Weber o como Grotl, que entienden el trabajo como la orientación bajo disposiciones o como el prestar el tiempo respectivamente, esta actividad no se incluye dentro del rango de posibilidades en que el hombre llega a ser libre.

A pesar de las interpretaciones que encuentra Marcuse en el citado ensayo sobre el trabajo, pensar antropológicamente este concepto trae consigo otras implicaciones. Según la construcción teórica realizada del ser humano por Marx, el hombre, a diferencia del

⁹⁸ Marcuse, H. "Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo". En: *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2019, pp. 201-232

animal, no se encuentra únicamente en relación con su inmediatez; la forma de afirmarse en el mundo, es decir, el poder llegar a ser lo que se desea hacer de sí mismo, está caracterizada por las diversas mediaciones existentes con el mundo externo natural. En esta mediación con el mundo, el hombre produce y reproduce lo necesario para una vida material; pero también mantiene una relación existencial con su actividad. Mediante el trabajo el hombre puede apropiarse, superar y modificar su existencia y la del mundo. Esta mediación le es inherente al hombre “porque el mundo, tal como el hombre lo encuentra en cada caso, nunca puede satisfacer sus “necesidades”, de manera que él necesita continuamente organizar una serie de asuntos para poder vivir en ese mundo (vestimenta, provisión de morada, instrumentos, etc.)”⁹⁹.

Pero desde lo que se ha venido construyendo en torno al concepto de naturaleza y al de nueva sensibilidad, concebir el trabajo como la satisfacción de necesidades cae en varios problemas y contradicciones que incluso han sido usadas por el sistema a través de sus aparatos ideológicos. El enorme poder que se le da al hombre al ser capaz de apropiarse, superar y modificar su entorno es precisamente una de las críticas que hace Marcuse a la racionalidad tecnológica; la apropiación, la superación y modificación del mundo son el fruto de la razón explotadora del medio ambiente que no se preguntó por los límites que debería tener, como tampoco por el tipo de necesidades que intenta satisfacer. Esto último recuerda una de las conclusiones del primer capítulo. Al hablarse de la racionalidad tecnológica y del sujeto reprimido que esta había creado, no es únicamente el “olvido” del potencial revolucionario de los seres humanos lo que está en juego, sino que es también la pérdida de su autonomía. Lo que la filosofía de Marcuse encuentra en el concepto de necesidad es cómo las acciones de los hombres han estado manipuladas bajo los dictados de un poder ajeno a ellos.

Para resolver la cuestión sobre el trabajo en Marcuse habrá que tener en cuenta algo. En el capítulo segundo se mencionaron los cuatro aspectos por los cuales el filósofo entiende las dinámicas sociales que llevaron a la discutida integración del proletariado en el sistema de beneficios económicos de las sociedades avanzadas industrialmente. Si bien en ese momento no se hizo explícita la concepción sobre el trabajo que tenía la economía política sobre el mismo, al hacer el análisis de las condiciones históricas por las que la

⁹⁹ Marcuse, *Sobre los fundamentos filosóficos...*, p. 212

clase obrera subjetivamente no puede ser el sujeto revolucionario, los análisis hechos en el artículo recientemente mencionado sobre la fundamentación filosófica no distan de la crítica sociológica de los fenómenos presentados en *El hombre unidimensional*.

No interesa aquí reflexionar ampliamente sobre el concepto de trabajo en Marx; más bien es la interpretación que hace Marcuse del mismo la que llevará a entender cómo el trabajo es una categoría propia del marxismo en donde se fundamenta y realiza la libertad humana. La insistencia en Marx no es gratuita, pues permite entender las perspectivas de una liberación humana. Para Feenberg, “con Marx un nuevo elemento es añadido: la necesidad. Sujeto y objeto se encuentran en una relación de necesidad y satisfacciones. Esta relación, dice Marx, es “ontológica”, “esencial”. Los sentimientos, pasiones, etc., del hombre, no son meras características antropológicas en un sentido estrecho, sino que son verdaderas afirmaciones ontológicas del ser (su naturaleza)”^{100*}. Si se entiende, como critica Marcuse a la sociología y economía política, el trabajo como una disposición de la energía del hombre para la mera satisfacción de necesidades, no habría mucho de interesante en el concepto de trabajo. Sería incluso una actividad ideológica más que se conjuga con otras para sustentar la enajenación.

En el contexto del trabajo enajenado, Marcuse entiende entonces que la labor desempeñada en determinado trabajo no debe ser vista ahora en términos de dolor, de sacrificio del cuerpo como fue presentado por Marx. Para Marcuse, la consciencia del trabajador no asimila de la misma manera sus condiciones. Pero el uso de la tecnología no sirvió a la libertad humana respecto a las máquinas o al mismo sistema que las creó. La desublimación represiva sirve conceptualmente para entender el proceso de identificación en el trabajo, la defensa de las condiciones en las que se encuentra. Para Marcuse la labor cumplida puede, por supuesto, generar placer en el sujeto; pero no tanto una gratificación en la manifestación de la individualidad, sino la satisfacción de una necesidad neurótica de trabajar, de sentirse útil. La reproducción de la vida ha caído en el doloroso aspecto de una necesidad neurótica caracterizada por tener una repetición compulsiva que ya no

¹⁰⁰ Feenberg, A. *Marcuse's existential politics*. Conferencia dada en la International Marcuse Society, Toronto, 2017. Así no sea propio de este trabajo delimitar el concepto de trabajo en Marx, hay que tener en cuenta que la forma como Marcuse lo entiende no está fuera de discusión. Al ver en el trabajo una categoría antropológica deja de lado su condición histórica por medio de la cual Marx la entiende, ubicándose más bien en el marxismo tradicional que Postone critica al inicio de su libro *Time, labor and social domination*.

satisface ninguna de las condiciones ontológicas de las que se hablaba anteriormente, ni tampoco con la subsistencia del humano, pues ha negado sus características esenciales.

Por ello se hizo necesario a Marcuse identificar otros aspectos de la vida humana, que se contrapongan a las experiencias de la represión excedente, de modo que pueda elaborarse una teoría crítica del trabajo en donde la imaginación, las interacciones espontáneas y placenteras se afirmen como la manifestación sensible ante la racionalidad capitalista. Pero el problema del trabajo no es tan fácil de delimitar. Desde un inicio se han mostrado las contradicciones inherentes al mundo capitalista. En el caso del trabajo, desde la crítica que hace Marcuse a este concepto en Marx, la relación entre necesidad y libertad no está dada desde la dicotomía tiempo de trabajo necesario y tiempo libre.

El desarrollo del aparato productivo ha traído consigo un alto número de mercancías disponibles para ser adquiridas por las clases que disponen de los recursos para ello. Al hacer la relación entre producción, reproducción y consumo de mercancías, el ámbito de la necesidad ha entrado cada vez más a determinar al ámbito de la libertad. Pero que en el segundo capítulo se haya desarrollado el concepto de imaginación, de memoria, de sensibilidad, como factores para una experiencia que reclame una vida sin agresividad, puede llevar a pensar que estas facultades hayan quedado relegadas de la experiencia capitalista, esperando la oportunidad para mostrar todo su potencial liberador. Contrario a esta suposición, Marcuse entiende desde sus análisis de trabajo en las sociedades opulentas que esto no es así. La alta productividad y la tecnificación introducida en el tiempo de trabajo necesario han dado cabida a un desarrollo racionalizado de la imaginación. Si bien no han sido la expresión de esa nueva experiencia que Marcuse reclama, el marco de posibilidades placenteras del mundo en que se vive ha dado su lugar a la imaginación. Por ello encontrar un concepto de trabajo en el que sea posible transgredir el *modus operandi* del trabajo enajenado y ver en él posibilidades tanto de emancipación como de colaboración, requiere una apreciación teórica adicional que permita entender la elaboración filosófica del trabajo en Marcuse.

2. La erotización del trabajo

La idea de concebir al proletariado como una fuerza en teoría capaz de “ejercer” su función revolucionaria, que por condiciones subjetivas no llegó a concretarse, no fue únicamente producto de las investigaciones de Marcuse dentro del campo de la sociología estadounidense; esta idea surge también de las reflexiones de Marx sobre la ampliación del mundo de la tecnología en el campo del trabajo. Pero a diferencia de Marx, la “pérdida” del sujeto revolucionario encuentra en Marcuse un problema mayor, a saber, que el mundo de la necesidad y el mundo de la libertad cada vez están más mezclados, haciendo de la represión excedente un mecanismo de control mucho más intenso en el conjunto de las actividades cotidianas de las personas. Por ello, al conocer la crítica que hace Marcuse al concepto de trabajo en Marx: ¿cómo ver libertad en el concepto de trabajo?

Desde las reflexiones ya presentadas sobre el principio de actuación en Marcuse, como también desde la apropiación que hace del pensamiento moderno, el mismo principio ha estado justificado por mecanismos sociales que filosóficamente fueron analizados por la teoría crítica, magistralmente en *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, al trazar la relación entre razón y supresión pulsional. El exceso en la gratificación pulsional libre ha quedado relegado al mundo de las perversiones, y al disfrute de ciertos “degenerados” excluidos socialmente como los locos. A estos se les ha dado el “privilegio” de vivir, no sin fatiga por supuesto, bajo las imágenes de su imaginación. Pero como se mencionó más arriba, que el principio de actuación haya sido establecido por una racionalidad, no implica que la fantasía permanezca alejada del mundo cultural. Por el contrario, la sociedad industrial avanzada, que ha rechazado las imágenes de libertad como irreales, cuyo ejemplo se encuentra en la poesía y la literatura, curiosamente se ha valido de las mismas imágenes, pero no para practicar la poesía surrealista, sino para crear símbolos y arquetipos que desde la imaginación siguen “simbolizando la actitud y los actos que determinan el destino de la humanidad”¹⁰¹. Es decir que por más que haya dominación, pareciera ser que el elemento simbólico, las

¹⁰¹ *Eros y civilización*, p. 154. En el marco de esta reflexión se pueden identificar como parte de la industria cultural analizada por Adorno y Horkheimer, los héroes de las tiras cómicas. Ellos no son únicamente elementos a ser encontrados en el mercado para ser vendidos; sino que al ser vendidos también puede haber una identificación en quien porta la camisa del héroe, con los valores que este representa. La última película de Pantera Negra puede transmitir este mensaje; de ser una lucha por la reivindicación de derechos de un partido político en Estados Unidos a la integración en el sistema de política internacional como aparece al final de la película.

representaciones ideológicas, manifestadas por ejemplo en imágenes, creaciones culturales, o el lenguaje, son necesarias para darle cabida a la identificación social.

Entre las representaciones simbólicas que advierte Marcuse han podido servir para sustentar la dominación, la figura de Prometeo juega un papel importante. Esta figura ha sido ya descrita implícitamente en el primer capítulo al hacer referencia al sujeto reprimido producto de la racionalidad tecnológica. Pero al tener en cuenta las otras reflexiones hechas sobre el concepto de subjetividad, puede agregarse a este concepto desarrollado por Marcuse el que este sujeto ha quedado a merced de los mandatos morales del sistema ante los cuales él se sigue sacrificando con devoción. Su represión no es sólo el hecho de no poder actuar conforme a sus propios fines; la desublimación represiva es la expresión del fracaso del sujeto moderno, la lucha interna que debe sufrir el individuo para poder vivir en una sociedad despiadada y al mismo tiempo gozar en la misma.

Pero por más que se hayan establecido las condiciones teóricas en que Marcuse fundamenta una nueva forma de experiencia, hay un ámbito de la praxis humana, el juego, que permite desarrollar la subjetividad en términos sensibles en unión con la razón. La relación entre sensualidad y racionalidad constituye en la idea sobre la revolución en Marcuse un punto nodal para entender cómo se desarrolla el concepto de nueva sensibilidad, pues si los sentidos, en su connotación ya dada, tienden a ser salvajes, destructores, y la razón se comporta de manera tirana frente a la sensualidad, la imposición de uno sobre otro no haría sino volver al ámbito de la represión excedente bajo nuevas formas.

Ya desde temprano, en su texto *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo*, Marcuse pensaba en la actividad lúdica como una de las contraposiciones al concepto de trabajo. Hay que aclarar de todas maneras que al escribir ese ensayo no estaba Marcuse pensando en la posibilidad de que haya satisfacción pulsional en el trabajo, como tampoco en la filosofía estética de Schiller en donde el impulso de juego se instaure como forma para entender la actividad libre. Pero por más que sea obvio el avance en determinados aspectos de su filosofía, hay que seguir rescatando que si algo caracterizó al pensamiento de Marcuse en las etapas que sus intérpretes quieran hacer de él, es la constante búsqueda de elementos que hagan parte de

esa ontología humana devenida de Marx, y posibilidades históricas de una nueva experiencia y una nueva formación cultural que lleve a la abolición del trabajo enajenado.

Como actividad humana, el juego es una de las actividades en las cuales se puede decir que obligación y libertad entran en armonía. El juego requiere de unas normas que lo rijan, una especie de contrato entre quienes juegan, o incluso normas que la misma persona se da a sí misma como regulación autónoma de su actividad. Sin embargo, como desarrollo Huizinga en su libro *Homo ludens*¹⁰², estas normas no están por encima de la libertad, de la libre elección de los jugadores. Ellos las aceptan por cuenta propia, haciendo del tiempo y el espacio en que se desarrolla el juego, una actividad en la que ellos deciden cómo se desarrolla cada momento en relación con los otros. Esto se entiende, por ejemplo, al ver qué tan importante es el juego para el desarrollo de la subjetividad de los niños; con cuánta pasión y seriedad se toman ellos la actividad lúdica. En un entorno, como el salón de clase, en donde tradicionalmente el maestro es el único sujeto de la educación, el juego como descanso es el espacio en donde las represiones son dejadas de lado, y en la comunicación de los niños entre sí, no sólo se van entendiendo unos con otros y entendiéndose a ellos mismos, sino que pueden decidir qué hacer.

Es cierto que en su filosofía Marcuse no desarrolla el concepto de juego como sí lo hace Johan Huizinga, y tampoco se encuentran extensas reflexiones sobre este asunto. De hecho, en *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo* son algunos párrafos los que se dedican a este problema, y otros cuantos momentos en la segunda parte de *Eros y Civilización*. A pesar de esto, sigue siendo un punto importante e interesante en su filosofía, pues desde sus primeras reflexiones sobre el trabajo, ubica Marcuse el concepto de juego como una de las formas que tiene el ser humano de relacionarse con la naturaleza de maneras distintas; una actividad en que no hay una ley que de antemano se le brinde al sujeto para guiar su praxis. Si bien cuando se piensa en el juego una referencia inmediata será el niño, Marcuse entiende este concepto más bien desde la misma posición con que se anunciaba el trabajo, como una categoría antropológica anclada en la historia. En el juego encuentra Marcuse la clave de una actividad, para él propiamente humana, en donde el mundo objetivo puede ser superado: “jugando, el hombre no se guía por los objetos [...] sino que en el juego, dentro de sus

¹⁰² Huizinga, J. *Homos ludens*. España: Alianza editorial, 2000.

posibilidades, supera esta coseidad objetiva y esta legalidad de los objetos y pone en su lugar una legalidad diferente, creada por el hombre mismo, a la que el jugador se vincula luego libremente por su propia voluntad”¹⁰³. Dentro de las posibilidades, las de la historia, la tecnología, los distintos recursos materiales, e incluso las asociaciones en que el sujeto se encuentre, el juego se convierte en el ámbito en donde la nueva sensibilidad puede manifestarse con suficiencia: en él es en donde con mayor fuerza puede manifestarse la imaginación. Pero el vínculo que tiene este concepto de juego con una nueva experiencia tiene un desarrollo más fuerte en Marcuse. La nueva legalidad de la que habla el pasaje citado puede ser pensado al establecer la relación entre juego y trabajo, como forma en que la actividad humana, de personas que cooperan entre sí para lograr determinados objetivos de liberación, puede concretarse históricamente.

Habiendo hecho la crítica a la idea del trabajo como producción y reproducción desde la ciencia económica, el análisis del trabajo como juego surge en Marcuse cuando este se distancia de la explicación ontológica de la existencia humana que ve el desarrollo de la misma orientada únicamente a la satisfacción de necesidades. La relación entre trabajo y actividad libre que ofrece Marcuse permite entenderse como forma de sobrepasar las contradicciones en que se encuentra la subjetividad agresiva. Una actividad ajena al trabajo enajenado se ubica en el campo del deseo, en la satisfacción pulsional orientada por una consciencia capaz de entender la ganancia y acumulación como factores que impiden una vida social sana, pues un tipo de vida como esta no podría desarrollarse como la explotación de unos sobre otros. En la imbricación entre placer y razón, el primero se ubica como un fin en sí mismo: al oponerse al principio de realidad, o de actuación, un principio del placer ajeno a los placeres capitalistas muestra las fisuras del sistema. En este funcionamiento del deseo también está el que, desde su misma estructura, quiera perpetuarse en el tiempo, lo cual no es sino el querer anular el tiempo presente que impide su desenvolvimiento. Es más: el tiempo, como el de los enamorados que van juntos de la mano, deja de tener su condición lineal bajo la cual corre en el principio de la realidad. Así como Kant dice en la *Crítica del Juicio* que el sentimiento de placer o de dolor que va unido a una representación es “lo que no puede de ningún modo llegar a ser un objeto de conocimiento [...] pues por medio de él no conozco nada del objeto de la representación,

¹⁰³ *Sobre los fundamentos filosóficos...*, p. 207.

aunque él pueda ser el objeto de algún conocimiento”¹⁰⁴, la gratificación en Marcuse no está ligada a una apropiación del objeto como si este fuera a ser conocido. Al desligarse de la posibilidad de ser determinada, la experiencia en la que se encuentra el sujeto disipa ella misma todo esquematismo en el cual pueda caer, en toda posibilidad de ser sujeta a un fin prestablecido. De la misma manera a como se enunció la relación que la nueva subjetividad pretende formar con la naturaleza externa, de igual modo se vincularía a la representación de la naturaleza humana, la interna, en su acepción más general, a saber, la de una comunidad de sujetos que no se ven los unos a los otros como enajenados, sino como seres morales, capaces de determinar sus vidas mediante asociaciones políticas, formación de instituciones, orientadas a aniquilar la explotación y a que puedan ser modificadas bajo las condiciones del tiempo nuevo que después vendría.

Como el desarrollo de los conceptos es dialéctico, Marcuse es consciente de que esta concepción del deseo ha sido ampliamente utilizada por la racionalidad capitalista como promesa de felicidad; es la puesta en marcha de una estetización de la vida individual, una concepción del sujeto realmente atomizado. Por ello, una consciencia histórica cuya memoria redimida deba estar presente en el análisis de la vida, el concepto de trabajo tendrá un replanteamiento en su forma. Conservando como se ha visto de la tradición marxista el que sea una actividad en donde los hombres cooperan entre ellos, producen y reproducen sus medios de vida, habrá que reflexionar cómo es posible que el deseo (no se olvide que también tiene tendencias destructivas) podría superar en el trabajo sus vínculos con el displacer, y ser orientado a la libertad. Viendo que hay un vínculo entre juego y trabajo, terminaremos por entender a este último en su condición erótica.

El concepto de *eros* en la filosofía de Marcuse, desarrollado en la segunda parte de *Eros y Civilización*, participa en unión con los otros conceptos abarcados en la nueva sensibilidad. Ya desde el mismo título de este libro se puede anticipar una superación del pesimismo freudiano de *El malestar en la cultura*. La civilización, con todas sus fuerzas represivas, está orientada a que la felicidad entre seres humanos caiga más que todo en las esperanzas que ellos mismos imaginan, pero no realizan, como puede ser el sentimiento religioso en tiempos de desesperanza. Pero por más que Marcuse desarrolle su concepto de una nueva experiencia desde el campo de las pulsiones en Freud, la posibilidad de una

¹⁰⁴ Kant. *Crítica del Juicio*. España: Tecnos, 2007, p. 102

felicidad y una libertad entre los seres humanos no puede fundarse en la mera esperanza o solidaridad. Los grupos neonazis, las masas basadas en el dolor de los demás o, en el caso de Colombia, las distintas fuerzas violentas que han hecho de la esperanza un refugio para el desespero, pueden basarse en vínculos altamente solidarios que fundamenten la cooperación. Por ello no puede romantizarse en extremo la solidaridad, como si ella perteneciera a una condición metafísica del ser humano o como si esta palabra implicara en sí misma el mayor bien para todos. Ante el problema de las civilizaciones represivas, la nueva sensibilidad debe apuntar a crear una cultura suficientemente consciente de las condiciones tanto materiales como espirituales que han llevado a que la represión pueda enmascararse de buenas intenciones. Eros, así, surge como el constructor de una cultura erótica, en donde la privación de la gratificación pulsional no sea el beneficio de unas élites que pueden por medio de su poder adquisitivo y simbólico gozar de sus pasiones. Y no es que los demás puedan tener la oportunidad de gozar lo mismo que las élites; primero esto sería imposible pues los artículos de lujo que se consumen no son iguales, pues ello implicaría una “democratización” del consumo que contradice la misma lógica del mercado. Y segundo, pero más importante aún, es que esos placeres deben ser anulados. En tanto la producción de artículos de lujo, en la estructura capitalista, implica el dolor y enajenación de las masas, una nueva experiencia no puede permitir que la vida sea orientada por tales placeres.

Al presentar la idea de una erotización del trabajo se está poniendo presente a su vez la idea de construir una racionalidad de la gratificación. Así se haya fundamentado la sociedad opulenta en un concepto de razón, al hablarse de la racionalidad libidinal, el papel de la razón no puede dejarse de lado. Por el contrario, la razón mantiene todavía en Marcuse la posibilidad de ser un aspecto normativo en el ser humano por medio del cual no sólo puede conocerse el mundo, sino también ordenarlo. Una organización racional de la sociedad según Marcuse permitiría unas relaciones de producción formadas de tal manera que la gratificación pueda ser posible. En esta organización, cuya forma debe ser lograda por medio del trabajo, la imagen de una cultura no represiva aspira a una nueva relación entre instintos y razón. Esta nueva relación va en contra de la organización opulenta. La imagen de una nueva cultura se formaría en el momento de la victoria de la lucha por la existencia. Es por esto que la idea de la revolución de Marcuse sería entonces una regresión en términos del progreso. Al estar sustentada la idea del progreso en la

racionalidad tecnológica, pensar una sociedad opulenta sin el nivel de producción material que la sustenta, sería luchar contra el sistema de valores por los que el individuo “juega” en el mundo.

Las posibilidades de un cambio son para Marcuse cada vez más estrechas en una sociedad industrial avanzada, haciendo del universo político un espacio cada vez más cerrado para la acción revolucionaria. Pero ante la dificultad de crear demandas sociales organizadas en un conjunto de acciones políticas, ante las fuerzas contrarrevolucionarias¹⁰⁵ que en la década de los setenta se intensificaron, la filosofía de Marcuse desarrolla un concepto de sensibilidad con el cual una teoría crítica puede nutrirse para enfrentar la idea del sujeto como producción. La idea de producción que Marcuse analiza en las sociedades industriales, se hace manifiesta en cómo las distintas dimensiones de la vida humana han sido orientadas al aumento de los niveles de producción de mercancías, y con ello al mantenimiento de la desigualdad y la dominación de las élites políticas y económicas. En este proceso de reproducción social, la automatización se ha fortalecido a tal punto que la producción puede aumentar a tal nivel que la generación de mercancías exceda la cantidad de mercancías a consumirse.

Pero esta contradicción en la idea de progreso que entre otras cosas ha llevado a fuertes estados de explotación de la naturaleza, le permite a la teoría crítica de Marcuse pensar cómo desde la automatización se puede jugar en contra de la misma sociedad que la creó: ella podría ser un medio para disminuir el tiempo de trabajo socialmente útil y represivo. En esta disminución, se tendría como presupuesto disminuir el nivel de productividad innecesaria, es decir aquella orientada más a la represión que a la gratificación de los instintos. La idea de Prometeo encadenado como el héroe de la civilización occidental que se esfuerza innecesariamente en una ética del trabajo, sería reemplazada por las imágenes de Orfeo y Narciso, como formas de identificación libidinal con el propio cuerpo y con el entorno que rodea al individuo. Esta transformación social

¹⁰⁵ Entre los cambios que pueden verse en la estructura del capitalismo pueden encontrarse nuevas formas de consumo, nuevos sectores de producción en los que el sector financiero cada vez participa más del producto interno bruto de los países, y que, aunado a una desregulación financiera, poco a poco fue llevando a múltiples crisis. En cuanto a la actividad humana, pueden encontrarse diversas regulaciones del trabajo, como por ejemplo la flexibilización laboral en términos de los contratos o el debilitamiento legal de los sindicatos. Al dar explicaciones sobre las políticas de Estados Unidos, Alan Greenspan dijo en marzo de 1997 ante el Joint Economic Committee de Estados Unidos: “Job insecurity has played a dominant role”.

liberaría a los hombres de las altas cargas de trabajo y los dejaría en la libertad de hacer con su tiempo libre lo que realmente satisfaga sus cargas pulsionales.

Con su característico acento freudiano de las pulsiones, la crítica al aparato tecnológico y su racionalidad desarrollada por Marcuse, mantiene la idea de Marx del potencial liberador que se puede encontrar en el uso de la tecnología. El desarrollo de su visión sobre la tecnología descrito bajo la forma de la racionalidad tecnológica, está dado tanto por el desarrollo del capitalismo, como también por una concepción de la naturaleza humana que se forma en constante relación con el entorno; pero ahora que se tiene en mente la nueva sensibilidad como potencia del ser humano, la tecnología puede ser redimida si se reconoce la creatividad humana en la forma como el ser humano adecua su entorno. La nueva tecnología ha sido reconocida en su carácter revolucionario en distintos trabajos por Andrew Feenberg, quien en uno de ellos dice que

[p]ara Marcuse, el respeto por las cosas requiere más que un cambio en la actitud: debería también transformar las malas prácticas tecnológicas de la modernidad. La nueva *techné* en Marcuse mejoraría la vida en vez de inventar nuevos medios de destrucción. Sería ambientalmente consciente y trataría a la naturaleza con respeto. Reconocer el lugar de la humanidad en el mundo requiere darle valor a la sensibilidad e imaginación a través de las cuales se manifiestan las cosas. Una subjetividad receptiva, que Marcuse llama feminista, animaría la nueva *techné*, reemplazando la agresividad de la racionalidad tecnológica.^{106*}

Pero una redención de la tecnología en estos términos no puede dejar de lado los peligros inherentes a la misma. Y Marcuse era consciente de que un nuevo proceso tecnológico podría ser racionalizado de tal manera que, en vez de una liberación del trabajo enajenado, que significaría el fin de un sistema de dominación, podría a su vez aumentar los niveles de dependencia de la población ante el mismo desarrollo de la tecnología. No es posible encontrar una respuesta que resuelva estos interrogantes de forma abarcadora en la filosofía de Marcuse. Ante los hechos de un capitalismo con poder sobre las vidas de las personas, que ha dejado, en su apariencia, ocultas las fuerzas de su destrucción, Marcuse hace las preguntas correctas en torno a la idea del progreso y la

¹⁰⁶ Feenberg, A. "Heidegger and Marcuse, the catastrophe and redemption of technology". En: John Abromeit and W. Mark Cobb. *Herbert Marcuse. A critical reader*. New York: Routledge, 2004, p. 75.

producción: “¿No puede uno vivir sin ese estúpido, exhaustivo e infinito trabajo, sin menos desperdicio, menos gadgets y plástico, pero sí con más tiempo y más libertad?”¹⁰⁷*

No obstante el no poder formar un proyecto político exclusivamente bajo las ideas de Marcuse, su concepto de trabajo genera alternativas. La reducción del tiempo de trabajo no es meramente su reducción cuantitativa, para poder disfrutar de un mundo de mercancías un poco más reducido en su alcance en la vida privada. No se lograría un cambio cualitativo, es decir que permita la libertad, si en vez de ocho horas fueran seis horas de trabajo, si después el tiempo libre fuera disfrutado al ampliarse el mundo de las mercancías. La reducción del tiempo de trabajo sería el primer presupuesto para lograr la libertad humana, pero no sería suficiente. Las reflexiones estéticas de Marcuse, y en ellas el concepto de sensibilidad, constituyen una filosofía romántica del cuerpo, sustentada en la teoría de las pulsiones de Freud. No es la consciencia la única que sufre las dinámicas opresoras de la represión; también la sensibilidad ha estado dirigida al mantenimiento social. Entonces, ante los procesos de desublimación represiva ya descritos, Marcuse propone el concepto de *autosublimación de la sexualidad*. Puesto que la desublimación represiva está caracterizada por ser una satisfacción libidinal agresiva con el sujeto, la autosublimación de la sexualidad está dada por una orientación libidinal hacia la creación de relaciones humanas civilizadas, es decir, la reactivación de deseos y actitudes prehistóricas, como las de la infancia. Restaurar la estructura original de la sexualidad implica “la transformación conceptual de la sexualidad en Eros”¹⁰⁸. La sublimación, al ser un mecanismo psíquico que tiende a relaciones alejadas de la satisfacción sexual, implica que vista desde el concepto de autosublimación sea el mismo sujeto quien pueda establecer una transformación de la libido con aspiraciones a cambiar el objetivo de los instintos en relación con los valores sociales con los que se relaciona.

Sin embargo, el problema con esta sublimación es que se desarrolla en actividades culturales que tienen lugar después de la primera infancia, es decir, cuando el principio de actuación ha operado ya en los valores con los que mente y cuerpo se desarrollarán. Por esto, ante la dificultad de que la sublimación sea el proceso en sí mismo que permita la

¹⁰⁷ *Counterrevolution and revolt*, p. 23

¹⁰⁸ *Eros y Civilización*, p. 191. Esta restauración llevaría de nuevo a plantear una posible metafísica de la sensibilidad en Marcuse.

formación de relaciones culturales duraderas y sin agresión, Marcuse sigue encontrando en el psicoanálisis freudiano relaciones sociales libidinosas que no han pasado por las formas de la sublimación. En su aspecto general, unas relaciones libres tenderían a una erotización de las mismas, sin ser orientadas por los principios de la producción y el consumo. Las imágenes órficas y narcisistas pueden vincularse con formaciones individuales que aspiren a un proceso de subjetivación distinto. Pero, así como en el trabajo el principio de actuación ha llevado a que este tenga rasgos neuróticos, tales aspiraciones individuales pueden terminar siendo todo lo contrario a una construcción erótica. Por ello la desublimación represiva no crea uniones libidinales satisfactorias, sino una cultura de sujetos atomizados. Una sublimación que restaure la estructura sexual del individuo podría llevar a la construcción de cultura sin trabajo enajenado, “en otras palabras, si el trabajo socialmente útil es al mismo tiempo la transparente satisfacción de una necesidad individual”¹⁰⁹. La obtención de placer no se refiere entonces únicamente al cuerpo. Al tener la razón la capacidad de crear marcos normativos de funcionamiento, y al ser la sensibilidad una forma por la cual el hombre es capaz de experimentar su subjetividad y su entorno de manera distinta a como se le ha establecido, una racionalidad sensual destruiría el antagonismo entre cuerpo y mente. Ninguno de estos ámbitos sería irreal.

La idea de una razón sensual se forma entonces como una sublimación no represiva en la que la libido no se queda en una gratificación en el cuerpo del sujeto, sino que está orientada a afectar lo que se ha denominado naturaleza externa e interna. En estos otros objetos el concepto de naturaleza puesto al inicio de este capítulo ayuda a identificar la extensión del concepto de Eros. Al ser este, en su condición no represiva, constructor de cultura, las relaciones a establecer tendrían como horizonte el equilibrio entre razón, sensualidad y naturaleza externa. En la filosofía de Marcuse el ser humano mantiene un poder de determinación ante la naturaleza que como tal le impone la restricción moral de no seguir concibiendo a la naturaleza y al hombre como productos de una racionalidad sobre la cual no se puede tener control. Al pensar Marcuse que el cuerpo se mantenga como sujeto-objeto, se forman nuevos proyectos sociales ajenos a la agresividad: “la

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 195.

abolición del esfuerzo, el perfeccionamiento del medio ambiente, la conquista de la enfermedad y la muerte, la creación del lujo”¹¹⁰.

Estas actividades, fruto del principio del placer, se pueden concretar en el mundo material como trabajo socialmente útil y placentero. Por esto no es muy acertada la interpretación de Edward Andrew¹¹¹ en la que el concepto de juego reemplazaría al trabajo en la filosofía de Marcuse. Carece de fundamento esta idea pues en sus escritos dedicados al estudio del trabajo, ya sea desde una ontología de corte marxista, ya sea con la apropiación del psicoanálisis freudiano, el trabajo representa en la filosofía de Marcuse la praxis por la cual los hombres pueden afirmarse en su mundo. Pero afirmarse representa un problema histórico cuando la objetividad ya de antemano se ha afirmado a sí misma de manera represiva sobre el sujeto. Por ello, el trabajo en Marcuse, según Agger, “sugiere una teoría del trabajo en donde se de la unión entre las características del trabajo y el juego. Sus ideas en este aspecto están contenidas en su visión de la erotización del trabajo”^{112*}. La sola actividad racional del trabajo no es suficiente para entender cómo este concepto puede llevar en sí mismo una condición revolucionaria. Al plantear la unión entre trabajo y juego, la reflexión es una superación de Marx. Al estar este todavía inscrito en la racionalidad moderna, no alcanzó a vislumbrar las posibilidades de un trabajo en donde pudiera fusionarse con el concepto de juego. En Marx se mantiene la dicotomía entre juego y trabajo como ámbitos separados, mientras que en Marcuse la apuesta es por concebir un trabajo socialmente necesario, no enajenado, que pueda al mismo tiempo generarle gratificación a quien lo realiza, pero que al mismo tiempo tenga relación con otras actividades que cotidianamente puedan hacerse. El trabajo, para Marcuse, no debería ser el momento doloroso en que el hombre produce lo necesario para su vida. El trabajo, al igual que el momento del ocio, no del entretenimiento o del *hobby* como en la industria cultural, debería desarrollarse en la gratificación y en la producción y reproducción de la gratificación.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 197.

¹¹¹ Andrew, E. “Work and freedom in Marcuse and Marx”. En: *Canadian journal of political science*, Universidad de Toronto, 3:2 (June 1970), pp. 241-256.

¹¹² Agger, B. “Work and authority in Marcuse and Habermas”. En: *Human Studies* 2:3 (July 1979), p. 194.

Al igual que en el segundo capítulo se mencionaba qué aspectos del psicoanálisis freudiano ayudan a Marcuse en la fundamentación de una subjetividad revolucionaria, es en la unión entre trabajo y juego esa subjetividad va gestándose como práctica. La libido en Freud no está dirigida a satisfacer necesidades vitales. “La experiencia ha mostrado que en los casos de colaboración los lazos libidinales se forman regularmente entre los camaradas trabajadores que prolongan y solidifican las relaciones entre ellos hasta un punto que está más allá del de la ganancia”¹¹³. Así la solidaridad y el trabajo conjunto hayan sido criticados por Marcuse según aparecían en los movimientos sociales de su época, y así la represión haya sido lo suficientemente fuerte como para que las demandas sociales no hayan encontrado convergencias duraderas, sus análisis sociológicos dan cuenta de las posibilidades históricas de estas potenciales alianzas, y su filosofía muestra que es factible el desarrollo de una subjetividad histórica capaz de cooperar hacia la liberación. La solidaridad no es solamente una instancia moral formada por la esperanza de un mejor futuro. Al estar inscrita en la tensa relación entre organización instintiva e historia, es una forma de reflexión sobre qué impide un mejor futuro y cómo poder orientarlo mediante la práctica.

En la organización de la subjetividad, la razón sensual adquiere el carácter revolucionario que se viene desarrollando a partir del concepto de nueva sensibilidad. El sujeto que rechaza la agresividad de la sociedad opulenta, también desarrolla un proceso de subjetivación que yendo más allá de su individualidad aspira a transformar las condiciones sociales para que sea posible un trabajo lúdico. Este es otro motivo para pensar que interpretaciones de Marcuse como las de Edward Andrew no alcanzan a percibir su interés por los aparatos de producción y su necesaria transformación. Por el contrario, unas condiciones sociales alteradas permitirían una experiencia del hombre y la naturaleza en una unión no represiva.

Las imágenes que Marcuse ha identificado y revitalizado desde distintas corrientes del pensamiento, como las de Orfeo y Narciso, o la de una sexualidad pregenital en las visiones arcaicas de la memoria, son eso: imágenes, representaciones de una vida distinta. Las ideas utópicas de Marcuse nunca son una visión de futuro completamente desarrolladas, al estilo de los imaginarios de los socialistas utópicos del siglo XIX. Sin

¹¹³ Freud, citado por Marcuse en *Eros y Civilización*, p. 198.

embargo, unas precondiciones en la transformación social son fruto de sus reflexiones sobre el futuro de una civilización totalmente madura. Transformar la sexualidad en Eros y formar relaciones de trabajo libidinales son condiciones de una organización racional del aparato industrial y de la cooperación de diversos movimientos sociales, cuyo prerequisite sea organizarse de tal modo que la agresión no se siga imponiendo sobre la decisión de qué hacer con la vida. El individuo será quien en últimas determine sus formas de libertad, siempre y cuando se halle en un mundo en el que la represión excedente y su manifestación como desublimación represiva no sean la pauta de sus decisiones. En *Un ensayo sobre la liberación*, Marcuse termina su libro de igual forma a como le escuchaba decir a una joven negra: “Por primera vez en nuestras vidas, podremos ser libres de pensar qué es lo que vamos a hacer”¹¹⁴.

¹¹⁴ *An essay on liberation*, p. 63.

Conclusiones

Extraer conclusiones de la filosofía de Marcuse en torno a la subjetividad, no deja de parecer paradójico en la forma en que se enuncia: una conclusión. Como se mostró a lo largo del trabajo, la teoría crítica desarrollada por Marcuse nunca fue una mera exégesis de la filosofía moderna; como crítica, es cierto que revitaliza concepciones de Hegel, Marx y Freud, pero más importante es el uso que hace de ellas sin que terminen siendo un fetiche. Todo lo contrario: los conceptos críticos, en su despliegue dialéctico, no pueden llegar a ser “engullidos” por la realidad social. En el aspecto idealista del materialismo de Marcuse, los conceptos críticos apuntan a develar la estructura de la racionalidad e intentar fundamentar nuevas experiencias. Para establecer conclusiones sobre Marcuse que permitan reivindicar su pensamiento, se debe mantener el aspecto crítico que caracteriza su filosofía. Desarrollar esto y rastrear posibilidades para una teoría crítica ha sido uno de los propósitos de este trabajo. Por ello, al reivindicar a Marcuse como un filósofo que desde temprano tuvo en mente las posibilidades de una liberación humana, se debe mantener como objetivo la construcción de una teoría crítica empeñada en buscar las formas en que el ser humano pueda llegar a decidir qué hacer con su libertad.

Las formas de desublimación represiva de las sociedades actuales nos hablan de una nueva orientación para nuestros deseos en aras de satisfacer al capital. La construcción tecnológica del mundo, con sus avances científicos, ha formado una nueva subjetividad, visible en ámbitos analizados por Marcuse como la sexualidad, la política, el mundo de los negocios, o el entretenimiento. Sin embargo, con los cambios introducidos en el mundo tecnológico, las formas de control también las podemos encontrar en los nuevos medios de comunicación y en las redes sociales, pero también en la industria de la moda (que es una de las que más contamina), así como también en las industrias alimenticia y farmacéutica que proponen un nivel de vida más saludable e incluso más sano mediante el uso de antidepresivos e incluso de pastillas para la inteligencia.

A los cambios producidos en la década de los ochenta cuando llegaron al poder Ronald Reagan y Margaret Thatcher, al despliegue económico y político de lo que Yanis

Varoufakis¹¹⁵ ha llamado el Plan Global orquestado por Estados Unidos desde el establecimiento del sistema Bretton Woods en 1944 y el refuerzo de su hegemonía en la década de los setenta cuando este sistema ya no era viable, deben ahora sumarse las nuevas formas de desublimación represiva que configuran la subjetividad. De estas, el concepto de *hombre endeudado* analizado por Maurizio Lazzarato¹¹⁶ da luces sobre cómo los mecanismos ideológicos siguen actuando de tal manera, que los márgenes entre vida pública y vida privada parecen ser cada vez más estrechos. Los sujetos siguen actuando como la mimesis de un otro abstracto, como lo son las relaciones mercantiles que aumentan la plusvalía. Ser un sujeto, en este sentido, es convertirse en algo que no pueda llegar a ser uno mismo, es decir, la imposibilidad de alcanzar la expresión libre de las facultades humanas desplegándose en el mundo. Por esto es por lo que una revitalización de la teoría crítica debe apuntar a realizar las preguntas correctas en aras a develar las relaciones ideológicas que se han establecido.

A pesar de los peligros que conllevan para la liberación las dinámicas de desublimación represiva que se han descrito a lo largo del trabajo, el tipo de subjetividad que Marcuse plantea, lleva a reflexionar sobre las formas en que uno puede volverse un sujeto libre. Pero también se ha advertido sobre los peligros de que esa posibilidad de ser libre caiga en el error de considerar la libertad bajo los mismos parámetros en que se ha abolido la libertad misma; es decir, como un camino individual alejado de toda posibilidad de diálogo con otros, y por ende privando a la subjetividad de un carácter político. Ante los mecanismos represivos, los proyectos de construcción de sociedades democráticas no pueden valerse de los mismos valores que se han instaurado. El Gran Rechazo que Marcuse propone como forma de entender el concepto de revolución, implica un cambio en los valores sobre los que la subjetividad se ha formado; un cambio en una cultura que, con aspiraciones de ser llamada democrática, no puede olvidar que lo importante es que sea construida por quienes van a hacer parte de la misma.

Las experiencias que se han dado en los últimos años en torno a esta posibilidad no han sido pocas. Los intérpretes de estadounidenses de Marcuse concuerdan en que

¹¹⁵ Varoufakis, Y. *The global minotaur. America, the True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

¹¹⁶ Lazzarato, M. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Argentina: Amorrortu editores, 2013.

revueltas como la Primavera Árabe y Occupy Wall Street después de la crisis de 2008, o las protestas estudiantiles de varios lugares del mundo (incluyendo por supuesto países de América Latina como Colombia), dan luces sobre nuevas formas de experimentar el mundo. Estas protestas no están exentas de crítica, pues sus demandas no han estado muchas veces a la altura de los cambios que se necesitan o las estrategias usadas (que no ha sido un tema de discusión en este trabajo), y tampoco han sabido aunar esfuerzos para no quedar ahogadas en el tiempo o desvirtuadas fácilmente con los distintos mecanismos de propaganda y terror que son usados por sus opositores. Si bien se han encontrado mecanismos de control eficientes, es importante ampliar el concepto de nueva subjetividad en Marcuse hacia poblaciones que por condiciones históricas no fueron consideradas por él: personas como los inmigrantes, refugiados, maestros, o los movimientos ecologistas y de igualdad de género; o una juventud latinoamericana que no participa en los movimientos de liberación nacional pero que sí se forma rechazando la violencia sistemática que recae sobre ella, ya sea con los conflictos sociales y violentos de sus ciudades, pueblos o veredas, o que está en contra de las altas deudas de una educación universitaria que se ha ido encareciendo producto de políticas económicas que no consideran la educación como un bien público sino como un servicio privado. En estas múltiples facetas de una posible subjetividad revolucionaria, es que la teoría crítica puede fundamentar la idea de una nueva solidaridad para la lucha política.

En la relación entre teoría y praxis encontrada en las reflexiones filosóficas de Marcuse, vemos ya que no hay ningún destinatario específico, agente o grupo con una conciencia de clase en formación que pueda a su vez reflexionar sobre los postulados teóricos y pasar a la práctica revolucionaria. “El hecho de que hoy no podamos identificar ninguna clase o grupo específico como una fuerza revolucionaria, no es un hecho que sirva de excusa para no usar toda y cualquier posibilidad y método para detener los motores de la represión en el individuo”^{117*}. La teoría debe todavía reivindicarse como la forma en que las imágenes de ese pasado prehistórico no terminen siendo un fetiche de la revolución. Así la filosofía se haya dedicado a interpretar el mundo, y que para Marx fuera momento de cambiarlo, no puede olvidar la importancia que para la práctica política trae consigo una teoría de la sociedad fundamentada en la dialéctica de la liberación. En

¹¹⁷ Marcuse, H. *Liberation from the affluent society*. Disponible en: <https://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/67dialectilib/67LibFromAfflSociety.htm>

la medida en que la teoría crítica pueda encontrar el contenido de verdad de las distintas manifestaciones sociales y de protesta, la praxis que pueda resultar de ella debe mantener como rumbo la libertad humana que realmente pueda ser conseguida.

Bibliografía

Adorno, T. "Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha". En: *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid: Akal, 2009.

Agger, B. "Work and authority in Marcuse and Habermas". En: *Human Studies* 2:3 (July 1979), pp. 191-208.

Andrew, E. "Work and freedom in Marcuse and Marx". En: *Canadian journal of political science*, Universidad de Toronto, 3:2 (June 1970), pp. 241-256.

Arese, L. "Doing Justice to the Past: Memory and criticism in Herbert Marcuse". In: *Essays in Philosophy*: Vol. 19: Iss. 2, Article 8, 2018. <https://doi.org/10.7710/1526-0569.1615>

Bookchin, M. *Freedom and Necessity in Nature: A Problem in Ecological Ethics*.
Disponibile:<https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-freedom-and-necessity-in-nature-a-problem-in-ecological-ethics/bbselect?selected=pre-post>

Birnbaum, N. "Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber". En: *The British Journal of Sociology*, vol. 4, n°2, 1953

Feenberg, A. "Heidegger and Marcuse, the catastrophe and redemption of technology". En: John Abromeit and W. Mark Cobb. *Herbert Marcuse. A critical reader*. New York: Routledge, 2004, pp. 67-80.

_____. "The Liberation of Nature?" En: *Western Humanities Review (Western Humanities Alliance Special Issue, Nature, Culture, Technology*, A. Feenberg-Dibon and R. McGinnis, eds.), vol. LXIII, no. 3, Fall 2009, pp. 96-107.

Fischetti, N. "Técnica, tecnología, tecnocracia. Teoría crítica de la racionalidad tecnológica como fundamento de las sociedades del siglo XX". En: *Revista Iberoamericana de Ciencia, técnica y sociedad*. Vol. 7, N° 19 Tomado de: <http://www.revistacts.net/volumen-7-numero-19/106-dossier/433-tecnica-tecnologia-tecnocracia-teoria-critica-de-la-racionalidad-tecnologica-como-fundamento-de-las-sociedades-del-siglo-xx>.

Freud, S. "Psicología de las masas y análisis del yo". En: *Sigmund Freud. Obras completas, volumen XVIII*. Argentina: Amorrortu editores, 1986.

_____. "El malestar en la cultura". En: *Sigmund Freud. Obras completas, volumen XXI*. Argentina: Amorrortu editores, 1986.

Fromm, E. *Ética y Psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Habermas, J. "Herbert Marcuse". En: *Perfiles filosófico-políticos*. España: Taurus, 1975, pp. 227-296.

_____. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 1986.

Harvey, D. *The condition of postmodernity*. United States: Blackwell, 1989.

Hobsbawm, E. *Revolucionarios*. España: Editorial Planeta, 2010.

_____. *Historia del siglo XX*. España: Crítica, 2015.

Huizinga, J. *Homo ludens*. España: Alianza editorial, 2000.

Kant, I. *Crítica del Juicio*. España: Tecnos, 2007.

Kellner, D. *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. United States: Macmillan, 1984

Jameson, F. *Marxism and Form*. United States: Princeton University Press, 1974.

Jay, Martin. "Anamnestic Totalization: Memory in the Thought of Herbert Marcuse". In: *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, 220-240. Los Angeles: University of California Press.

Lazzarato, M. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Argentina: Amorrortu editores, 2013.

Leiss, W. *Technological rationality: Marcuse and his critics*. 1972. Disponible en: <https://www.marcuse.org/herbert/booksabout/70s/71LeissPhilSocSciTechnologicalRatio.pdf>

Marcuse, H. *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. España: Alianza editorial, 2017.

_____. *Eros y civilización*. España: Seix Barral, 1972.

_____. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada*. España: Editorial Planeta-Agostini, 1985.

_____. *An essay on liberation*. Boston: Beacon press, 1971.

_____. *Industrialización y capitalismo en Max Weber*. En: *La sociedad industrial y el marxismo*. Argentina: Editorial Quintaria, 1969.

_____. *Counterrevolution and revolt*. United States: Beacon Press, 1972.

_____. *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*. España: Biblioteca Nueva, 2007.

_____. *Technology, war, and fascism*. Collected papers of Herbert Marcuse. Edited by Douglas Kellner. United States: Routledge, 2004.

_____. *Philosophy, psychoanalysis and emancipation*. Collected papers of Herbert Marcuse. Edited by Douglas Kellner. United States: Routledge, 2011.

_____. *Marxism, Revolution and Utopia*. Collected papers of Herbert Marcuse, Volume six. Edited by Douglas Kellner and Clayton Pierce. New York: Routledge, 2014.

_____. *The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration*. Disponible en: <https://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/69praxis/69praxis.htm>

_____. *Liberation from the affluent society*. Disponible en: <https://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/67dialectilib/67LibFromAfflSociety.htm>

Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. España: Alianza editorial, 2010.

_____. *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Mills, Ch. W. *La élite del poder*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Pierce, Clayton. "Groundwork for the concept of technique in education: Herbert Marcuse and technological society". En: *Policy Futures in Education*, vol. 4, Number 1, 2006.

Varoufakis, Y. *The global minotaur. America, the True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.