



**UNIVERSIDAD
ANTONIO RUIZ DE MONTOYA**
LA UNIVERSIDAD JESUITA DEL PERÚ

Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas



**La estética y la imaginación como dimensiones revolucionarias:
La propuesta de Herbert Marcuse para la liberación de la sociedad industrial
avanzada**

Tesis que para optar el título de Licenciada en Filosofía presenta la alumna

CLAUDIA MARÍA CÓRDOVA VALENCIA

2015

Asesor de tesis: Dra. Soledad Escalante Beltrán

LIMA, PERÚ

Agradecimientos

A mis padres, Úrsula y Francisco, por ser sustento diario de sabiduría, amor y sensibilidad; sin ustedes nada de esto habría sido posible. Gracias por la confianza y el apoyo, siempre en grandes medidas y gratuitamente. A mis hermanos, Francisco y Alejandra, por ser fuente inagotable de amistad, alegría y compañerismo. Son ustedes cuatro, familia querida, mi tribu ideal y origen del nacimiento de mis ojos de asombro.

A mis amigos, camaradas de ruta, de largas conversaciones y de prolongados momentos de risa. Los llevo dentro del pecho cargados como una estampa; su comprensión y apoyo han sido fundamentales no sólo para lograr este trabajo, sino para aprender a encontrarme con los otros y conmigo misma. Especialmente a Rodrigo, amigo y compañero, que con su cariño ha sido paciente copiloto de mis divagaciones y búsquedas.

A todos los profesores que me han acompañado a lo largo de estos años, gracias por su solidaridad, por sus palabras y por su pasión. Especialmente, a Soledad Escalante, asesora de esta tesis y guía durante toda mi carrera profesional; a Juan Dejo, jefe, amigo y confidente que ha apoyado en gran medida a que el ánimo y el tiempo sean suficientes para lograr esta empresa; a Ricardo Falla, mi primer tutor y atento lector de este trabajo de tesis; a todos los compañeros y colegas de la Universidad que han sido combustible permanente de mis ensoñaciones intelectuales. La inspiración que me han brindado es invaluable.

Finalmente, agradecer a la filosofía que me cambió la vida.

Tabla de Contenido

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I: Herbert Marcuse y la Escuela de Frankfurt.....	1
1.1. La Teoría Crítica en oposición a la Teoría Tradicional.....	10
1.1.1. El problema de la Razón.....	17
1.2. La Dialéctica negativa: las raíces hegelianas y marxistas.....	23
1.2.1. Freud y el rescate del individuo.....	32
CAPÍTULO II: La Teoría Crítica de Herbert Marcuse.....	38
2.1. Los instintos.....	39
2.1.1. El principio de actuación y la represión excedente.....	44
2.1.2. La agonía de lo erótico.....	49
2.2. La sociedad industrial avanzada.....	54
2.2.1. Las herramientas represivas de la sociedad industrial avanzada.....	61
2.2.2. La cultura de masas y la contrarrevolución.....	66
CAPITULO III: El camino a la liberación.....	70
3.1. La dimensión estética.....	72
3.1.1. El arte en la industria cultural.....	74
3.1.2. La consciencia sensual.....	78
3.1.3. La sociedad erótico emancipadora.....	82
CONCLUSIONES.....	86
BIBLIOGRAFÍA.....	88

RESUMEN

La sociedad industrial avanzada representa actualmente materia fértil de reflexión puesto que nos coloca frente a un contexto social, económico, político, cultural y ecológico sin paradigma. La Escuela de Frankfurt representa uno de los principales esfuerzos intelectuales de nuestro tiempo por intentar comprender el movimiento del capitalismo avanzado y las consecuencias que genera tanto a nivel individual como a nivel social, siendo Herbert Marcuse uno de sus principales representantes, quien a través de un trabajo reflexivo, creativo y lúcido, permite colocarnos en una posición de asombro y honesta preocupación por los tiempos de hoy. El presente trabajo de investigación explora no sólo las consecuencias del sistema actual, sino también la posibilidad de encontrar en nosotros mismos el potencial necesario para dirigir el barco de nuestra historia a puertos más esperanzadores.

ABSTRACT

Advanced industrial society represents in our time a fertile material of reflection that places us in a social, economic, political, cultural and ecological context without paradigm. The Frankfurt School represents one of the main intellectual efforts of our time for trying to understand the movement of advanced capitalism and the incidences it generates individually and socially, being Herbert Marcuse one of its main representatives, who through a reflective, lucid and creative work, allows us to stand in a position of astonishment and honest concern for today's times. This research work explores not only the consequences of the current system, but also the possibility of finding the potential need in ourselves to lead the ship of our History to more hopeful ports.

INTRODUCCIÓN

La presentación de esta investigación responde, sobre todo, a un interés profundamente personal por intentar comprender cómo es que la sociedad actual parece elevarse en detrimento de la propia humanidad. El análisis del capitalismo avanzado es un trabajo de largo alcance, ya que en primer lugar, es un proceso que se viene originando cientos de años atrás, específicamente en el siglo XVIII con el surgimiento de la burguesía y la cultura de la Ilustración.

El trabajo que respecto a esta materia realizó la Escuela de Frankfurt, supone un esfuerzo único por intentar comprender con mayor claridad cómo es que una sociedad aparentemente racional deriva en barbarie. La experiencia de las guerras mundiales, la explotación de la naturaleza, la insitucionalización de la explotación, la carrera armamentista de los Estados, etc., presenta un escenario complejo que requiere de un estudio completo de los diversos elementos que confluyen en este movimiento.

Actualmente, la sociedad de consumo ha generado en una crisis de la cultura a nivel generalizado, puesto que los elementos más nocivos del sistema industrial avanzado se reproducen a pasos agigantados a escala global. Nos enfrentamos a problemas ecológicos sin paradigma que suponen una mayor presión sobre nuestra generación, pues no sólo debemos preocuparnos por el modo más justo de organizarnos como individuos, sino que además debemos enfrentar el hecho de que el mundo natural necesita ser rescatado de una creciente amenaza de contaminación global.

En este sentido, sostenemos que la revisión de pensadores como Herbert Marcuse no llevan a una reflexión límite que posibilite la urgencia de alimentar el pensamiento crítico, tan devaluado en las sociedades actuales. Tan sólo una reflexión profunda de nuestra situación como seres racionales puede llevarnos a concebir modos de liberación concretizables en el mundo actual y, de este modo, conservar un mundo esperanzador para las generaciones futuras.

Esperamos que el siguiente trabajo, que ha intentado considerar las cuestiones más representativas de la Teoría Crítica, despierte la curiosidad y la solidaridad por la reflexión comprometida y crítica frente a las circunstancias sociales y políticas de la sociedad actual. El mundo globalizado de hoy señala la pertinencia de este tipo de trabajo intelectual, puesto que aún guardamos la confianza de reconocer en el trabajo teórico un sustento poderoso para el trabajo práctico.



CAPÍTULO I: Herbert Marcuse y la Escuela de Frankfurt

*“El individuo ha luchado siempre para no ser absorbido por la tribu.
Si lo intentas, a menudo estarás solo, y a veces asustado.
Pero ningún precio es demasiado alto por el privilegio de ser uno mismo”*

(Friedrich Nietzsche)

En este primer capítulo intentaremos ofrecer un marco general sobre la Escuela de Frankfurt y Herbert Marcuse, integrante de esta. Presentaré un rápido recorrido histórico que permita comprender cómo surgió la Escuela, así como la mención de algunos de sus más importantes representantes. Esto incluye una exposición introductoria de las principales ideas que definieron la línea de pensamiento de la Escuela, las cuales serán desarrolladas a profundidad a lo largo de los siguientes sub-capítulos. Este camino resulta vital ya que con estas herramientas podremos comprender de dónde es que surge el pensamiento de Herbert Marcuse y de qué manera logra construir una propuesta liberadora a partir del uso de la filosofía, la sociología, el psicoanálisis y el marxismo.

De acuerdo a la obra de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, la Escuela de Frankfurt surge, entre otras cosas, como producto de “(...) la crisis radical de los supuestos marxistas (...) provocada por la guerra y sus consecuencias” (Jay 1974:25). Es por ello que un grupo de pensadores se reúne en torno a las obras de Marx para realizar una revisión minuciosa de estas con el propósito de, en primer lugar, obtener las herramientas necesarias para explicar los errores cometidos en el pasado y sus funestas consecuencias, y en segundo lugar, contar con nuevos elementos teóricos que permitan prepararse para la acción futura. Así mismo, una de las características esenciales de la Escuela fue su carácter interdisciplinario.

Por supuesto, uno de los principales ideales de este grupo era reunir la teoría con la praxis y no meramente con lo que podríamos denominar “‘práctica” o “acción”, ya que, como dice Jay, “(...) uno de los rasgos distintivos de la *praxis* como opuesta a la mera acción fue el

estar informada por consideraciones teóricas” (Jay 1974:26). Y en efecto, para todos los integrantes de la Escuela, la teoría se torna elemento esencial que informa y guía a la praxis, a la vez que esta última otorga los hechos históricos y las características materiales necesarias para alimentar y producir nuevas teorías ancladas directamente con el mundo social.

Por otro lado, un rasgo importante de la Escuela es que siempre contó con independencia económica, lo cual permitió que su análisis y trabajo teórico se realizara con autonomía y sin restricciones de ningún tipo. Esta independencia se obtuvo gracias al apoyo de un amigo-mecenas que compartía ampliamente la búsqueda del nuevo equipo de investigación: Felix J. Weil (Argentina, 1898-Estados Unidos, 1975), hijo de comerciantes judío-alemanes que habían logrado hacer fortuna en Argentina.

De este modo, con el deseo de nuevas formulaciones teóricas y con la herencia recibida de sus padres, Weil apoyó muchas empresas radicales en Alemania y la primera de estas fue la “Primera semana de Trabajo Marxista” llevada a cabo en 1922 y que consistió en una semana de trabajo y discusión en torno a las diversas ideas marxistas con la esperanza de lograr configurar un marxismo “puro” que sirviese de base para pensar y afrontar la crisis. Entre los participantes de aquel encuentro encontramos a Georg Lukács, Karl Korsch, Richard Sorge, Friedrich Pollock, Bela Fogarasi, Karl August Wittfogel, Konstantin Zetkin, entre otros.

Luego de este primer encuentro, Weil tenía en mente lograr concretar un segundo, sin embargo, reemplazó esta idea por una de mayor alcance: impulsar la formación de un grupo que trabaje de manera más permanente en la investigación de la teoría marxista y, en conversaciones con su amigo Friedrich Pollock (Alemania, 1894-Suiza, 1970), pensaron en la posibilidad de concretar esta idea. Por su parte, Pollock recurrió a otro amigo suyo: Max Horkheimer (Alemania, 1895-1973). Ambos provenían de familias judío-alemanas dedicadas al comercio y fueron inicialmente educados para continuar con esta actividad.

Sin embargo, ambos descubrieron que sus intereses no estaban enfocados en hacer negocios, sino que más bien iban por otro lado e iniciaron sus primeros estudios en economía y política. Ambos personajes fueron fundamentales para la formación del instituto, ya que cada uno aportaba elementos distintos pero complementarios. Como dice Martin Jay, “Pollock asumió el papel del realista prudente, pragmático, arreglando a menudo los detalles mundanos de sus vidas para permitir a Horkheimer el máximo de su tiempo para sus investigaciones científicas” (Jay 1974:31).

De este modo, con intereses comunes, con objetivos más claros y con el apoyo económico del padre de Weil, se crea el instituto que en principio se llamaría “Instituto para el marxismo” pero fue descartado por parecer demasiado provocativo así como limitado. En un segundo momento, Pollock y Horkheimer propusieron que se llamase “Instituto Félix Weil de Investigación social”, el cual fue desechado por el mismo Weil que no quería cobrar protagonismo en el grupo, al mismo tiempo que rechazó convertirse en el primer director del instituto. Finalmente, optaron por “Instituto de investigación social”, creado en 1922 y que tuvo como primer director al economista Kurt Albert Gerlach. Sin embargo, murió el mismo año a causa de un ataque diabético, heredando para el instituto su biblioteca conformada por un aproximado de ocho mil libros (Jay 1974:31-35).

Con la necesidad de un reemplazo, se eligió a Carl Grünberg, profesor de derecho y ciencias políticas así como marxista declarado. De este modo, con todo listo para dar inicio a las labores del nuevo grupo de investigación, se anunció su creación de manera oficial el 3 de febrero de 1923 por un decreto del Ministerio de Educación. Así mismo, este mismo año se dio inicio a la construcción de un edificio dentro del campus universitario ambientado especialmente para dar inicio al trabajo, siendo oficialmente inaugurado en 1924.

En esta ocasión, Grünberg pronunció un discurso oficial en el que “(...) subrayó la necesidad de una academia dedicada a la investigación en oposición a la tendencia entonces corriente en la alta enseñanza alemana hacia la instrucción en menoscabo del saber” (Jay 1974:37). Asimismo, subrayó que la teoría marxista sería el principio rector del instituto,

pero un marxismo no dogmático, es decir, uno que no persigue leyes eternas, subrayando también además la no adhesión del instituto a algún partido político.

Tres años después de la mencionada inauguración oficial, se unieron al instituto dos intelectuales que serían muy importantes para su posterior desarrollo: Leo Lowenthal (Alemania, 1900-Estados Unidos, 1993) y Theodor Adorno (Alemania, 1903-Suiza, 1969). El primero de ellos, proveniente de una familia judía, se convirtió en miembro oficial del instituto en 1930 y dio grandes aportes como sociólogo de literatura y estudioso de la cultura popular.

Esto significó un quiebre en la línea del instituto, ya que en los años anteriores su interés estaba enfocado, sobre todo, en el análisis de la subestructura socioeconómica y, a partir de 1930, el interés se irá enfocando en la superestructura cultural. Sin embargo, dicho giro responde más a la influencia del segundo personaje mencionado: Adorno, el cual “(...) llegó a ser el hombre más estrechamente identificado con la suerte del Institut (...)” (Jay, 1974, p. 53), aportando nuevos elementos al combinar el trabajo teórico-filosófico con una fuerte sensibilidad estética.

En 1929, debido a problemas de salud, Grünberg, con sesenta y nueve años de edad, renuncia a la dirección del Instituto y Pollock tomó las riendas de los asuntos administrativos junto con Weil, aunque este último se traslada ese mismo año a Berlín y su apoyo se redujo, en general, a asuntos económicos. Finalmente, en 1930, se elige como nuevo director oficial del Instituto a un joven Max Horkheimer de treinta y cinco años de edad.

Los primeros meses con Horkheimer a la cabeza del instituto mostraron rápidamente un quiebre con la línea de pensamiento anterior. “La diferencias entre su enfoque y el de su predecesor se pusieron inmediatamente de manifiesto. En vez de meramente titularse un buen marxista, Horkheimer se volvió hacia la historia de la filosofía social (...)” (Jay 1974:58), apoyando más fuertemente la interdisciplinariedad y colocando de relieve la importancia de la psicología social para lograr la superación del abismo individuo-sociedad.

Es así como a inicios de los años treinta aparece el psicoanálisis como parte de las investigaciones del Instituto junto con tres nuevos integrantes provenientes del mundo del psicoanálisis: Karl Landauer, Heinrich Meng y Erich Fromm.

Asimismo, Horkheimer como nuevo director, propuso la primera tarea del joven instituto de investigación: estudiar las actitudes de los obreros y empleados, incluyendo en sus métodos estadísticas y cuestionarios que serían luego estudiados bajo interpretaciones económicas, psicológicas y sociológicas (Jay 1973:59).

Asimismo, además del ya novedoso método de trabajar directamente con datos empíricos y teoría, propone desde su posición de jefe editorial el ensayo como el modo característico de los escritos del instituto, coherente con el rechazo de la escuela por los grandes sistemas filosóficos del pasado. De este modo, “la Teoría Crítica, como su nombre lo indica, se expresó a través de una serie de críticas de otros pensadores y tradiciones filosóficas” (Jay 1974:83). Y en este sentido, los integrantes de la Escuela se sentían identificados con la función de tábano de otros sistemas.

En 1932 el Instituto creó la *Revista de Investigación Social*, donde se publicaron varios artículos de los integrantes del grupo que muestran claramente el carácter interdisciplinario de la Escuela ya que “(...) contenía secciones dedicadas a Filosofía, Sociología general, Psicología, Historia, movimientos sociales y política social, sociologías especiales (Ciencia política, Antropología cultural y Teoría del Derecho) y Economía” (Cortina 2008:30).

Estos diversos trabajos publicados en la revista significaron la propuesta definitiva de la Escuela, es decir, “(...) un proyecto de teoría crítica, referida a la praxis, enmarcada en el contexto de un materialismo marxista, entendido en sentido amplio (...) [en donde] deben concurrir la filosofía, las ciencias sociales y las artes” (Cortina 2008:32). Estamos pues frente a un grupo peculiar que no tuvo reparos en hacer uso de múltiples disciplinas para lograr propuestas y críticas más complejas y profundas.

Lo antes señalado indica que no podemos concebir a la Escuela como una institución meramente marxista, ya que esto sería reducir su filosofía y el alcance de su labor. En este sentido, y siguiendo a Friedman, la Escuela

(...) fue un proyecto sistemático sostenido por investigadores procedentes de distintas disciplinas, unidos bajo el designio de crear una teoría auténticamente crítica (...) [que] incluye un grupo de hombres comprometidos con el esfuerzo sistemático por formular una exégesis teórica de la crisis socio-cultural del mundo contemporáneo y preparar el fundamento teórico de la actividad práctica (Friedman 1986:20).

Así, las preocupaciones de la Escuela retornaban a las preocupaciones centrales de los hegelianos de izquierda de 1840, interesados en la integración de la filosofía con el análisis social. “Se preocuparon igualmente por el método dialéctico instrumentado por Hegel y trataron, como sus predecesores, de orientarlo en una dirección materialista. Y finalmente, como muchos de los hegelianos de izquierda, estaban particularmente interesados en explotar las posibilidades de transformar el orden social por medio de una *praxis humana*”. Esta idea se desarrollará con mayor precisión más adelante, cuando nos detengamos a comprender mejor la interpretación de la dialéctica hegeliana que caracterizará a la Escuela de Frankfurt.

Sin embargo, es importante anotar que aún cuando la Escuela toma conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana, sería incorrecto sostener que no tienen divergencias de pensamiento. La diferencia estriba en que los investigadores de la Escuela no pertenecen ya a la generación de hegelianos de izquierda que hereda la teoría de los idealistas alemanes clásicos, ya que “(...) la Escuela de Frankfurt estaba separada de Kant y Hegel por Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl y muchos otros (...)” (Jay 1974:86).

Asimismo, los hegelianos de izquierda escribieron cuando el capitalismo aún empezaba a cobrar fuerza, por lo que no podía vislumbrarse aún su dominación monopólica ni la sociedad de consumo que surgiría más adelante. Y más importante aún, los intelectuales de la Escuela pudieron observar la ambigua experiencia de la Unión Soviética y la creciente

desaparición de una fuerza que consideraron ellos sería el agente de la realización de su filosofía: el proletariado.

Por otro lado, y con la visión de la Escuela ya consolidada, ingresa por estos años Herbert Marcuse, uno de los integrantes más importantes del Instituto al cual se adhiere oficialmente en 1933. Nace en Berlín en 1899 en el seno de una familia judía. Fue parte del partido socialdemócrata aunque lo abandona en 1919 dejando la actividad política para dedicarse al estudio de la filosofía en Berlín y Friburgo. Es en esta última donde estudiará con Husserl y Heidegger, siendo el segundo su maestro durante varios meses.

Para el joven Marcuse, la obra maestra de Heidegger *Ser y Tiempo*, publicada en 1927, significa para nuestro autor una clara apertura a un nuevo tipo de filosofía, o en todo caso, una puerta para renovar a la filosofía sobre todo por tres razones:

“(…) primero, Heidegger había mostrado la importancia ontológica de la historia y el mundo como un *Mitwelt*, un mundo de interacción humana. Segundo, al demostrar que el hombre experimenta un profundo cuidado (*Sorge*) acerca de su verdadera posición en el mundo, Heidegger había planteado correctamente la cuestión de lo que constituye el “ser auténtico”. Y finalmente, al argüir que el hombre puede lograr ser auténtico actuando decisivamente en el mundo (…) Heidegger había llevado a la filosofía burguesa tan lejos como ésta podía ir –a la necesidad de una *praxis*”. (Jay 1974:130).

Sin embargo, Herbert Marcuse abandona la ciudad de Friburgo en 1932 ya que “(…) las diferencias políticas entre el estudiante con inclinaciones marxistas y el profesor cada vez más derechista fueron sin duda una de las causas” (Jay, 1974, p. 63). El joven Marcuse encuentra ciertos vacíos en la propuesta heideggeriana sobre todo respecto al *Dasein* y la acción humana en la historia, punto en donde piensa que Heidegger ha fracasado:

“En el momento en que la historicidad del hombre significa no sólo su posibilidad de acción, sino una especie de ser obligado a la acción, es decir, la necesidad de decisión, parece como si Heidegger entendiera este imperativo histórico en términos individuales, como en la esfera del *Dasein* privatizado. El hecho histórico de la acción humana, anota críticamente Marcuse, no es tanto una modificación de la existencia privada, cuanto una transformación que llega a todos los niveles de la vida pública” (Hoyos, 1980, p. 5).

De este modo, Marcuse encuentra sobre todo un problema con el individualismo y con una suerte de falta de concreción en la fenomenología de Heidegger que no llega a penetrar la historia y que intelectualiza la libertad. En este sentido, percibe al ser como algo demasiado abstracto y al concepto de historicidad como algo demasiado general.

En Marcuse entonces su pensamiento filosófico está sugiriendo que si bien existe al inicio una libertad en la reflexión de la filosofía, esta se debe ver necesariamente compelida por las condiciones sociales específicas de donde surge. Y justamente aquí es donde Marcuse y la Escuela encuentran una bisagra: “(...) lo que Marx había reconocido y Heidegger ignoraba, era la división de la sociedad en clases” (Jay 1974:130).

Sin embargo, los integrantes de la Escuela reconocen que así como Heidegger es complementado por la teoría de Marx, a su vez, Marx debía “fenomenologizarse”. Y esta tarea de unir a dos de los más grandes pensadores occidentales es llevada a cabo por la Escuela. Como hemos indicado anteriormente, el problema de la abstracción en Heidegger conlleva a no superar el problema de la separación entre sujeto y objeto, entre cosa y esencia, presente en la filosofía desde Platón. En este sentido, la *autenticidad* de Heidegger se mantendría siempre separada de la práctica social.

Heidegger reconoce que el principio de la crítica de la alienación debe fundarse en la crítica de la metafísica que divide al mundo en dos dimensiones necesariamente separadas, y por tanto, la búsqueda del Ser era la búsqueda de la totalidad auténtica. Sin embargo, de acuerdo con Adorno, el resultado práctico que deriva de ello es inaceptable:

“Heidegger intuyó ciertamente algo de este mecanismo (el de la negatividad). Pero la autenticidad que echaba de menos retrocedió al instante hacia la positividad, hacia la autenticidad como posición de la conciencia –postura cuya expatriación de lo profano imita impotentemente el hábito teológico de la vieja doctrina de la esencia” (Friedman 1986:77).

En este sentido y ecepcionado de algún modo por quien fuera su maestro, Marcuse es recomendado a Horkheimer por Kurt Riezler, procurador de la Universidad de Frankfurt. Luego de leer *La ontología de Hegel*, primer libro de Marcuse, Horkheimer encuentra una teoría interesante y le parece conveniente recibirlo en el instituto.

Una vez que Marcuse forma parte de la Escuela, abandona el lenguaje fenomenológico y el vocabulario de Heidegger, preocupado ahora por temas históricos y sociales concretos. Al mismo tiempo, “dejó de usar el marxismo como una filosofía positiva que respondiera a la interrogación de Heidegger sobre el “ser auténtico” y comenzó a emplearlo más como una metodología dialéctica, crítica, útil para explicar la historia, no la historicidad” (Jay 1973:136).

El treinta de enero de 1933, Hitler sube al poder y la Escuela conformada en su mayoría por judíos, se vio obligada a trasladarse de ciudad. Primero se instalaron en Ginebra y, posteriormente, en Estados Unidos en la Universidad de Columbia en 1934. De este modo, “se inicia con ello el periodo americano, durante el cual el Instituto pretende preservar la cultura alemana, que, desde su perspectiva, no se encuentra en ese momento en Alemania, y empieza a familiarizarse con los métodos empíricos de las ciencias sociales” (Cortina, 2008, p. 35). A partir de este momento, Marcuse inicia la época más fructífera de su obra a través del análisis de la sociedad americana y el modo particular del sistema capitalista.

1.1. La Teoría Crítica en oposición a la Teoría Tradicional

“¿Por qué la humanidad, en lugar de asumir una condición verdaderamente humana, se hunde en una nueva suerte de barbarie?”

(Adorno y Horkheimer)

Para comprender en definitiva aquellos objetivos primordiales que los intelectuales de la Escuela se trazaron como directrices de su trabajo, es necesario revisar y profundizar el concepto de *Teoría Crítica*. Esto nos permitirá, además de lograr una idea más clara de lo que significó un grupo como la Escuela de Frankfurt, comprender a profundidad la propuesta de nuestro autor, Herbert Marcuse, desarrollada ampliamente en el segundo y tercer capítulo de nuestro trabajo.

En primer lugar, es importante resaltar que la Teoría Crítica tendría su origen muchos años antes de que la Escuela se fundara. De acuerdo a Martin Jay, esta tendría su primer fermento intelectual en la década del 1840, “(...) quizá la década más importantes en la historia intelectual alemana del siglo XIX (...) cuando los sucesores de Hegel aplicaron por primera vez sus enfoques filosóficos a los fenómenos políticos y sociales de Alemania” (Jay 1974:84). En esta época Alemania recién estaba entrando en la lógica del desarrollo industrial y aparecían los primeros grandes burgueses, lo cual generó un nuevo periodo en la relación de clases.

Uno de los sucesores más resaltantes fue Karl Marx (Prusia, 1818-Reino Unido, 1883) que, retomando elementos hegelianos, construye una teoría filosófico-económica de la sociedad. Sin embargo, su trabajo fue revisado en detalle recién después de la primera guerra mundial, momento en el que “(...) se formularon serios interrogantes metodológicos y epistemológicos sobre la teoría marxista de la sociedad, la cual, a pesar de (o quizá a causa de) sus pretensiones científicas, había degenerado en un tipo de metafísica no distinta de aquella que el propio Marx se había propuesto dismantelar” (Jay 1974:84). Más

adelante veremos con detenimiento las principales ideas marxistas que los miembros de la Escuela retoman.

Uno de los elementos centrales en los que pensamos inmediatamente al hablar de la Escuela de Frankfurt es su propuesta de desarrollar una teoría crítica que, como señalamos en el capítulo anterior, se encuentre siempre referida a la *praxis* y, claro está, desde la interdisciplinaridad. De ahí que Cortina afirme que el tipo de teoría trabajada por la Escuela “(...) no renuncia a la humanidad, ni admite –por tanto- la separación entre acción y pensamiento” (Cortina 2008:37). Por ello, los integrantes del grupo no buscan perpetuar la tradicional manera de hacer filosofía, es decir, construir grandes tratados y sistemas filosóficos cerrados, sino más bien, observar el mundo con una mirada que contemple la siempre inconclusa y abierta historia de la humanidad: su perpetua contradicción.

De acuerdo a lo expuesto anteriormente, la Escuela se encuentra profundamente preocupada por los problemas sociales y políticos concretos, producto de la experiencia de las guerras, el hambre, la desigualdad, la explotación y Auschwitz. En definitiva, la experiencia común de huir de Alemania hizo que este grupo de intelectuales se sintieran unidos espiritualmente por una causa compartida: brindar herramientas conceptuales que permitan transformar el mundo. Y en este sentido, la Teoría Crítica se consagra a realizar un examen de la realidad cultural y social que permitiese concebir nuevas posibilidades para un mundo más justo.

Respecto a este tipo de metodología, Horkheimer escribió “Teoría crítica y Teoría tradicional” publicado en 1937. En este importante escrito, se sentarán las bases de lo que será la Teoría Crítica propuesta por la Escuela de Frankfurt, dotando de un carisma especial a la obra de todos sus integrantes. En este ensayo, “el objetivo de la teoría tradicional, afirmaba, había sido siempre la formulación de principios generales, interiormente consistentes, que describían el mundo” (Jay 1974:142). Y en este sentido, el objetivo primordial de la teoría tradicional había sido el conocimiento puro por encima de la acción.

En este sentido, Horkheimer nos habla de una falsa subjetividad presente en la teoría tradicional producto del supuesto de contar con las posibilidades de una predicción científica de la historia que tiene como base la racionalidad.

“El ideal de un intelectual que flota libremente por encima de la refriega, era una ilusión formalista que debía descartarse. Al mismo tiempo, sería igualmente erróneo ver al intelectual como totalmente *verwurzelt*, arraigado en su cultura o su clase, como habían hecho los pensadores marxistas vulgares. Ambos extremos entendían mal la subjetividad, ya como totalmente autónoma o como totalmente contingente” (Jay 1974:144).

En contraposición, la Teoría Crítica rechazó desde el principio la idea del conocimiento como algo superior y distinto a la acción. Asimismo, sostenían que una investigación científica desinteresada, neutra, era imposible debido a que los hombres de la sociedad no eran libres, es decir, dependen de un contexto específico y son, en gran parte, resultado de ello. El investigador es entonces parte necesaria del objeto social que busca examinar, por lo que las categorías sociales de las cuales hace uso están mediadas por el medio social:

“Si el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no sólo como expresión de la situación histórica concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función”

Sin embargo, esto no debe hacernos suponer que la Teoría Crítica, con su apertura hacia las contradicciones siempre latentes de la historia, buscaba hacer una filosofía más abstracta y general. Los teóricos de la Escuela rechazan ideas particulares y pares conceptuales propuestos por la teoría tradicional, tales como concreto-particular o abstracto-universal; mas bien siguieron en este punto a Hegel para quien “concreto” significa “multilateral, adecuadamente vinculado, complejamente mediado..., mientras que “abstracto” significa unilateral, inadecuadamente vinculado, relativamente no mediado” (Jay 1974:145).

Y es en este sentido en donde los integrantes de la Escuela encuentran la radical importancia de trabajar desde diversas disciplinas: el examen de diferentes fenómenos concretos desde cada disciplina podía iluminar mejor el conjunto y no anular sus

particularidades en una totalidad. Martin Jay cita un fragmento de la obra de Marcuse *Filosofía y Teoría Crítica*, que concretiza aún más esta idea:

El filósofo sólo puede participar en las luchas sociales en la medida en que no es un filósofo profesional. Esta “división del trabajo”, también, resulta de la separación moderna de los medios de producción materiales y mentales, y la filosofía no puede superarla. El carácter abstracto de la obra filosófica en el pasado y el presente está enraizado en las condiciones sociales de la existencia (Jay 1973:138).

De esta manera queda claro que para la Teoría Crítica la tarea es tal vez menos ambiciosa que la filosofía tradicional, pues no cree que sea capaz de brindar una teoría que de respuesta permanente a las preguntas eternas del hombre. Para Horkheimer el problema fundamental de la Teoría Tradicional radica en plantearse como meta final la consecución de un sistema universal que no se limita a un campo en particular sino que apunta a englobar la totalidad.

Al respecto afirma: “el que todas las partes, sin excepción y sin contradicciones, estén encadenadas las unas con las otras, es la exigencia básica que debe cumplir cualquier sistema teórico”, y continúa, “si este concepto tradicional de teoría exhibe una tendencia, ella es que apunta a un sistema de signos puramente matemático” (Horkheimer 1974:225). Y en este sentido, las ciencias del hombre y de la sociedad buscan imitar el modelo de las ciencias naturales.

Horkheimer advierte entonces la identificación que se da entre ciencia natural y ciencia social, lo cual conlleva a que esta última se transforme en una categoría cosificada y, por tanto, ideológica:

“La idea tradicional de teoría es abstraída del cultivo de la ciencia tal como se cumple dentro de la división del trabajo en una etapa dada (...) De ahí que en esa idea no aparezca la función social real de la ciencia, ni lo que significa la teoría en la existencia humana, sino solo lo que ella es en esa esfera separada. Pero en realidad, la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción y si la división del trabajo en el modo de producción capitalista funciona mal, sus ramas, incluida la ciencia, no deben ser vistas como autónomas o independientes.” (Horkheimer 1974:231).

De esta manera, el autor busca rescatar el concepto de teoría misma, que parece haber sido monopolizada por el positivismo y el cientificismo burgués, al mismo tiempo que devela la necesaria relación de la ciencia con el mundo social. Por ello, el intelectual de la Escuela no es un investigador independiente del entramado social, sino que es parte de él y, por este hecho, es interpelado por él.

En la filosofía idealista de Kant se presenta a la libertad y a la razón como propiedades que en teoría todos los seres humanos poseen. Sin embargo, en la práctica parecería muy común que las personas se dejen llevar por su lado irracional e inclinaciones egoístas que desembocan en la dominación del otro. Para solucionar esta dicotomía entre la teoría y la práctica, Kant sugerirá que guiados por un progreso intelectual se establecerá un régimen legal de tal naturaleza que asegurará la libertad para todos en detrimento de las inclinaciones individualistas.

Al respecto, uno de los aspectos fundamentales retomados de la obra kantiana es la idea de que todos los seres humanos tenemos una suerte de responsabilidad moral que tiene como cimiento el entendimiento de nuestra libertad como una posibilidad real. En este sentido, la vida de cada ser humano representa el nivel más alto de valor: cada hombre, por el simple hecho de ser hombre es digno.

En otras palabras, todo hombre debe tratar al otro como si este fuera un fin en sí mismo, nunca utilizándolo como mera herramienta o medio para sus propios fines. La lectura de la obra kantiana ayudó a que los integrantes de la Escuela logren “(...) desarrollar su sensibilidad frente a la importancia de la individualidad, como un valor que nunca debiera ahogarse enteramente bajo las demandas de la totalidad” (Jay, 1974, p. 90).

De este modo, se vieron notablemente influenciados por ideales presentes en la filosofía kantiana y que serán motor indispensable para la construcción de su Teoría Crítica,

“Certainly, the value of individual freedom must be accorded a privileged place in their thought. Along with this is the idea of a universal community in which exploitation, privilege, and domination are abolished. Nor must we forget Kant's *revolutionary* contribution in criticizing the

tendency to objectify the natural and social world, or treat it as an object independent of and opposed to the productive capacity of the subject. Such objectivistic thinking resigns us to the cynical acceptance of the manner of life predetermined by the existing conditions of our environment”¹

Con todo hay algunos aspectos fundamentales en la obra kantiana que serán rechazados con énfasis por la Escuela. El primero de ellos es la reducción que Kant realiza respecto del conocimiento ya que este sólo se ocupa de las leyes causales derivadas del mundo fenoménico, no dejando lugar para la formulación de una teoría científica de la sociedad que tenga por objetivo una iluminación crítica. En este sentido, se mantiene la separación entre sujeto-objeto al punto de privar al primero de transformar de un modo activo el mundo de los fenómenos.

En segundo lugar, rechazan la separación entre el conocimiento y la moral, es decir, entre aquello que *es* (conocimiento) y aquello que *debe ser* (voluntad), ya que todo lo perteneciente a la dimensión moral, como la idea misma de libertad, no tendría ninguna relación directa con el mundo social, es decir, su necesidad no partiría de este y, a su vez, no tendría mayor capacidad de afectación o transformación en la realidad concreta.

Y en tercer lugar, rechazan también la concepción de la razón humana como una potencia innata invariable en todo individuo humano, ya que en realidad la Escuela la entiende como el producto mismo de una larga historia no sólo biológica, sino también política, económica, social y cultural. El sujeto propuesto por la filosofía kantiana resulta demasiado abstracto y “separado” de la historia.

Por ello, “la problemática no resuelta de la relación entre actividad y pasividad, entre *a priori* y dato sensible, entre filosofía y psicología, no es, entonces, una insuficiencia subjetiva, sino que es realmente necesaria” (Horkheimer 1974:237). Por lo tanto, lo que los

¹ “Ciertamente, el valor de la libertad individual tendrá un lugar privilegiado en su pensamiento. Junto con esto tenemos la idea de una comunidad universal en donde la explotación, el privilegio y la dominación son abolidos. No debemos olvidar la revolucionaria contribución kantiana en criticar la tendencia a objetivar el mundo natural y social, o tratarlo como un objeto independiente y opuesto a la capacidad productiva del sujeto. Estos pensamientos objetivistas nos resignan a una aceptación cínica del modo de vida predeterminado por las condiciones existentes de nuestro entorno”. Traducción nuestra.

integrantes de la Escuela quieren subrayar es la contradicción inherente de las relaciones entre el sujeto y los fenómenos, pero que a su vez no significa la independencia libre de ninguno de los dos. Por ello para Horkheimer, la filosofía de Kant no termina de ser completamente crítica, pues no surge en él la necesidad de transformar la filosofía crítica en una teoría crítica de la sociedad (Ingram 1990:10).

De lo visto, comprendemos que el trabajo filosófico de la Escuela se aleja de la moderna separación sujeto-objeto instaurada como base fundamental de la filosofía concretamente desde Descartes, puesto que “(...) la teoría del conocimiento, diseñada sobre el modelo sujeto-objeto de las ciencias naturales, es impotente para dar cuenta de los hechos sociales” (Cortina 2008:41). La teoría tradicional, vista desde este punto de vista, resulta teoría del conocimiento desarraigada del mundo y que presenta a un sujeto ahistórico que no vive en carne propia los hechos sociales.

En este punto, podemos comprender con mayor claridad que el problema de la teoría tradicional tiene que ver, específicamente, con el problema de la filosofía idealista y la metafísica que, a través de la abstracción por su demanda de perfección, tienden a ser utópicas. En el camino por responder sobre la felicidad y la libertad del hombre, busca determinar a la naturaleza humana para lograr conceptos universales y necesarios que, sin embargo, no son identificables en la realidad y son por ende totalizantes. “It seems that Critical Theory is caught in a dilemma. Either it remains faithful to its philosophical heritage, in which case it runs the risk of becoming lost in utopian speculation. Or it tries to be truthful to human nature as it really appears, in which case it ceases to be critical.”² (Ingram 1990:23).

Surge en definitiva la paradoja teoría/práctica, una de las preocupaciones centrales de los integrantes de la Escuela, quienes como hemos ido observando, optan por el arriesgado camino del medio, es decir, lograr configurar una filosofía que sea idealista pero a la vez realista. De algún modo, los integrantes de la Escuela estaban proponiendo realizar una

² “Pareciera que la teoría crítica está atrapada en un dilema. O bien se mantiene fiel a su herencia filosófica, en cuyo caso corre el riesgo de perderse en la especulación utópica. O trata de ser fiel a la naturaleza humana tal como aparece, en cuyo caso cesa de ser crítica” (Traducción nuestra).

teoría social que combinara la filosofía y las ciencias sociales, el idealismo y realismo social, la teoría y la práctica, pero preservando la particularidad de cada una de estas dimensiones.

En este sentido, tanto para Horkheimer como para los demás integrantes de la Escuela, el intelectualismo no servía de nada si no se relacionaba con la acción política, con la vida cotidiana, con el sufrimiento de la mayoría. La idea de una razón elevada por encima de estas preocupaciones diarias anulaba la capacidad de hacer una crítica profunda del estado de cosas:

La vanguardia necesita la perspicacia en la lucha política, no la información académica acerca de su pretendida posición. Precisamente en un momento en el que la indiferencia frente al contenido determinado, surgida de la derrota, de la desesperación y de una burocracia corrupta, amenaza con destruir toda espontaneidad, experiencia y conocimiento en las masas, a pesar del heroísmo de algunos individuos, la concepción extrapartidaria y por lo tanto abstracta de la *intelligentsia* implica una forma de abordar los problemas que, sencillamente, encubre las cuestiones decisivas (Horkheimer 1974:254).

De acuerdo con esto, la labor principal de la Teoría Crítica será entonces robustecer el pensamiento crítico que permite comprender el entramado de relaciones complementarias y contradictorias de la realidad: la individualidad y el conjunto, el sujeto y el objeto, el pensamiento y la acción, reunidos en un todo cambiante y ampliamente transformable que se desarrolla en el plano de la historia. En este sentido, la Teoría Crítica supone una toma de postura política interesada en la transformación que compromete al intelectual no sólo con su obra sino sobre todo con su propio tiempo.

1.1.1. El problema de la Razón

Uno de los grandes conceptos con los que la Escuela va a tener necesariamente que toparse es con el concepto de Razón el cual representa el punto de partida de la filosofía

política de la Escuela de Frankfurt. La lucha entre la razón y la naturaleza parecen haber estado presentes en toda la tradición occidental, pero es a partir de la Ilustración del siglo XVIII cuando más firmemente se creyó en que la Razón y el pensamiento científico eran los caminos últimos para lograr la liberación del hombre y que además había sido un proceso obstaculizado durante milenios por la bruma de la mitología.

Los integrantes de la Escuela rastrean el problema y observan que esta lucha se puede encontrar muy atrás en la historia, en lo que ellos consideran el mito occidental por excelencia: el mito de Odiseo. Este mito descubre que en el núcleo del pensamiento occidental se encuentra la visión del hombre como ser principalmente racional que comprende el mundo y disipa la oscuridad a través de la razón. Esta convicción sigue presente en las obras de Kant, Hegel y Marx, los tres fuente indispensable de la Teoría Crítica, pero que se quedan anclados en el deseo de lograr la identificación última entre naturaleza y sujeto.

Sin embargo, lo anterior no supone que la Escuela rechazó la idea de Razón sin más, ya que continuarán depositando la esperanza en ella. La diferencia estriba en el modo de comprenderla: “Si hay esperanza, la esperanza se funda en el funcionamiento de la razón en la historia, sin embargo, la Escuela de Frankfurt descubrió que la función de la razón en la historia está sometida a la transfiguración; se convierte en su opuesto (...)” (Friedman 1986:118). De este modo, la identificación absoluta entre razón y realidad no es posible debido a las necesarias contradicciones internas.

Horkheimer reconocía que había en la filosofía idealista una distinción entre dos conceptos familiares pero distintos: entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*). El entendimiento fue comprendido como una facultad inferior de la mente (Kant, Hegel) que estructuraba el mundo fenoménico de acuerdo con el sentido común, en donde el mundo consiste en entidades finitas idénticas a sí mismas y opuestas en su totalidad a las otras. Por ello, el entendimiento no llegaba a penetrar la inmediatez de las cosas para llegar así a su realidad profunda, a su esencia, a la cosa-en-sí; la razón, en cambio, sí podía ir más allá.

En este sentido, la razón se reduce a una dimensión subjetiva que separa eternamente a la esencia de la apariencia, promoviendo la aceptación acrítica del *statu quo*, ya que la facultad más grande del ser humano existía para contemplar las esencias del *más allá* y no para transformar los hechos del *más acá*. En todo caso, si su influencia era directa era resultado de la coincidencia histórica y no tanto de la acción humana. Por supuesto, la idea no está en anular la idea de razón, como hemos indicado anteriormente, sino en repotenciar su función y defenderla frente a los totalitarismos.

Específicamente, la Escuela debió responder a los ataques del positivismo que negaba la validez de la razón entendida como *Vernunft*, desestimándola como metafísica ciega. Uno de los grupos que defendía fuertemente este punto de vista fue el Círculo de Viena, el cual también terminó emigrando a Estados Unidos a causa de los estragos de la guerra. Los positivistas criticaron las afirmaciones ontológicas de Hegel en su filosofía del Espíritu Absoluto, que les permitió despojar al intelecto de su autoridad para juzgar acerca de lo falso o verdadero del mundo real.

Sin embargo, Horkheimer encuentra que en su deseo de rechazar la abstracción hegeliana, los positivistas se iban al otro extremo del problema, ya que concebían a la ciencia social derivada empíricamente, lo cual significaba para la Escuela, la absolutización de los hechos y la reificación del orden existente (Jay 1984:115). En este punto, el mayor error de la tendencia positivista era, de acuerdo con Horkheimer, el haber intentado diferenciar los hechos de los valores.

Consciente así del peligro que acarreaba seguir tan sólo uno de estos dos enfoques (idealismo o positivismo), Horkheimer “abogó, en cambio, por la posibilidad de una ciencia social dialéctica que evitaría una teoría de identidad y, sin embargo, preservaría el derecho del observador a ir más allá de los datos de su experiencia”. (Jay 1984:93). Y fue justamente esta lucha por no caer en ninguno de los extremos lo que otorga la autenticidad al trabajo de la Escuela y su deseo de permanecer fiel a la especie de doble naturaleza humana, la una volátil, interna, soñadora y la otra, temporal, política, ecómica.

En este panorama, “así como el hombre debe restablecer su habilidad para controlar su propio destino, así debe la razón ser restaurada en su lugar apropiado como árbitro de los fines, no simplemente de los medios” (Jay 1984:116). Sin embargo, los integrantes de la Escuela nunca dieron un concepto específico de razón o, en todo caso, manejaban un concepto insustancial de razón y, con ello, un concepto insustancial de verdad. Tanto la razón como la verdad se encuentran arraigadas a las condiciones sociales, pero al mismo tiempo, guardan cierta distancia de éstas. De este modo, “*Praxis* y razón eran en efecto los dos polos de la Teoría Crítica, como lo habían sido para los hegelianos de izquierda un siglo antes” (Jay 1984:118).

En este sentido, cuando hablamos de Teoría Crítica hablamos entonces de una teoría materialista de la sociedad pero en definitiva diferente a la propuesta por Marx. Para Horkheimer el materialismo auténtico no era un modo nuevo de metafísica monista que le otorgaba total supremacía a la materia ni, por tanto, tampoco le otorgaba supremacía eterna a la subestructura de la sociedad, ya que reconocen que interactúa con la superestructura necesariamente. De este modo, el verdadero materialismo es dialéctico porque involucra un proceso dinámico de mutua interacción entre sujeto y objeto y, aquello que podemos denominar verdad, es el constante campo de fuerza entre ambos (Jay 1984:102).

En este punto, la Escuela se reconoce como eterna deudora de la dialéctica hegeliana y del materialismo marxista, pues de la combinación de la filosofía de ambos surge lo que los teóricos de la Escuela llamaran “Dialéctica negativa”. De este modo Horkheimer,

“Como Marx, pero a diferencia de muchos autores denominados marxistas, se rehusó a hacer de la dialéctica un fetiche, como un proceso objetivo fuera del control del hombre. No la vio como una construcción metodológica impuesta como un tipo ideal weberiano, ni como un modelo científico social, sobre una realidad múltiple, caótica. La dialéctica indagaba el “campo de fuerza”, para usar una expresión de Adorno, entre conciencia y ser, sujeto y objeto” (Jay 1984:103).

Para Hegel, la historia sigue un movimiento de autodespliegue y en diferentes momentos de este proceso, la razón aparece y muestra aspectos diferentes de sí misma, en donde un momento racional puede significar irracional en otro momento histórico, en donde “(...) la razón retrocede hacia la negatividad y la práctica histórica anticuada la

supera”. (Friedman 1986:118). El desenvolvimiento de la historia se caracteriza por la contradicción.

Sin embargo, Hegel está convencido de que, aún cuando la esencia de la racionalidad histórica se encuentra en la contradicción, nos dirigimos a un estadio en donde imperará la positividad, resultado de la plena identidad mundo-razón. Y como veremos, es justamente en este punto en donde se separan definitivamente de Hegel ya que para los integrantes de la Escuela, la positividad última de la razón resulta el núcleo de la crisis del progreso histórico occidental. Suponer que nos dirigimos a la reconciliación final de las contradicciones en la realización del Espíritu Absoluto disipa el potencial revolucionario del pensamiento hegeliano y, con ello, la potencia creativa de la razón al reducirla a una labor puramente unificadora, anulando su vena crítica.

Los sucesos de la segunda guerra mundial y, en específico, los campos de exterminio nazi, suponen la revelación de la razón como sinrazón como nunca antes en la historia: el núcleo de la racionalidad se devela como irracionalidad. Esta paradoja será la gran preocupación, sino la principal, de todos los integrantes de la Escuela de Frankfurt: ¿cómo hemos logrado que la razón, la supuesta capacidad última y superior del ser humano que lo diferencia y lo eleva sobre las demás especies del mundo, sea capaz de tan elaborada barbarie?

El positivismo resulta en este momento representante máximo de la razón entendida como instrumento. En primer lugar, convierte el orden social en ley natural al trascender la consciencia subjetiva y la voluntad de los individuos y al olvidar por completo el rol de la historia. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la razón funciona como instrumento de producción social que tiene como objetivo primordial elevar al máximo posible la riqueza y el progreso con el incremento de la racionalidad tecnológica.

De lo anterior, la razón instrumental perpetúa el estado existente de cosas que produce una ideología que orienta a lo racional a ocuparse sólo de un aspecto de la realidad y a denigrar como pura ilusión aquello que sale fuera de la administración social. Con ello,

etiquetará como metafísica abstracta a todo tipo de crítica que busque ir más allá de los hechos dados, calificándola de irrelevante para el mundo concreto. Finalmente, y como se puede entrever, este tipo de razón está al servicio de la eficacia productiva y la represión que se requiere para lograrlo. (Friedman 1986:127).

Auschwitz adquiere entonces para la Escuela de Frankfurt una dimensión simbólica profunda,

En Auschwitz, se manifiesta la alianza entre la visión específicamente moderna de la razón como medio esencial de administración y la locura que dimana de tal razón. Los propios compatriotas de Hegel han demostrado la capacidad de la razón para el mal cuando ésta deviene instrumento de los poderosos en un mundo donde la razón crítica ha sido desterrada. La horrible novedad de Auschwitz es la de una fría carnicería considerada en sí misma como fin (...) Auschwitz es el símbolo adecuado de la modernidad porque aúna razón y sinrazón de modo tal que resulta imposible disociarlas (Friedman, 1986, p. 13).

Con la segunda guerra mundial, los integrantes de la Escuela observan claramente como la razón es reducida a instrumento como no se había visto antes en la historia. “La razón se convierte en una empresa técnica en la que demuestra su utilidad social una y otra vez al devenir un instrumento de productividad y estabilidad social” (Friedman 1986:123).

La teoría crítica como oposición a la teoría tradicional intenta recuperar el ojo crítico para el análisis del hombre y la sociedad. Rechaza directamente la razón ilustrada entendida como mero instrumento, ya que dicha reducción genera consecuencias funestas que no pudieron ser más visibles que en Auschwitz. De ahí que la intención de los integrantes de la Escuela, “(...) había sido crear una comunidad de investigadores cuya solidaridad serviría como una anticipación microcósmica de la sociedad fraternal.” (Jay 1984:67). La experiencia común de la muerte, la persecución y el exilio reforzó la cacería de este ideal.

De esta manera, Auschwitz representa una suerte de capítulo final de la larga búsqueda de la Ilustración y de la ciencia por desmitologizar el mundo a través de su obsesión por la cuantificación. La razón como instrumento tecnológico deriva posteriormente en instrumento de tecnología social representando en la burocracia. El deseo de conquistar y dominar la naturaleza derivó en la conquista y dominio del hombre; en su intento por superar el mito, la razón misma se descubre como mito, ya que “así como el mito y la Ilustración comparten el deseo de permanencia, así también comparten el deseo de

totalidad” (Friedman 1986:137). La Ilustración es entonces la reproducción del mito en su forma racionalista.

De este modo, la teoría crítica tuvo como una de sus principales labores el examen exhaustivo de la idea de razón y su transformación a lo largo de la historia. Esto con el objetivo de renovar la mirada crítica de la filosofía y, al mismo tiempo, hacerla cómplice radical de la transformación del mundo por uno más justo y solidario. El énfasis se encontraba en desafiar al *status quo* y a quienes lo defendían. Así, “por debajo de una exégesis aparentemente imparcial, operaba un propósito radical: comprender la modernidad para socavarla” (Friedman, 1986, p. 18).

1.2. La Dialéctica negativa: las raíces hegelianas y marxistas

Como hemos indicado anteriormente, la Escuela se abocó a la revisión de las obras de importantes pensadores que significaron una innegable influencia sin las cuales no habría sido posible concebir una teoría crítica como la propuesta por el pensamiento frankfurtiano. Entre sus principales influencias encontramos entonces el pensamiento G.W. Friedrich Hegel y Karl Marx, cuya combinación los llevará a integrar el pensamiento de otro autor fundamental: Freud. Al respecto de esta influencia,

(...) taken together, these traditions of critical thought have defined the main tasks of the school to this day: to critique scientific knowledge and rationality from the standpoint of a social theory proffering “moral” enlightenment and to critique capitalist society as a crisis-laden system frustrating human freedom and fulfillment³ (Ingram, *The philosophical roots of critical theory*, p. 1).

En vista de aquellos puntos *débiles* encontrados en la obra kantiana, los integrantes de la Escuela recurren a Hegel, en donde vemos más bien que hay un retorno al mundo político-social aparentemente dejado de lado en la obra de Kant. La mayor contribución teórica por

³ “Consideradas en conjunto, estas tradiciones del pensamiento crítico han definido las principales tarea de la escuela hasta el día de hoy: criticar el conocimiento científico y la racionalidad desde el punto de vista de una teoría social que brinda iluminación “moral” y para criticar a la sociedad capitalista como un sistema cargado de crisis que frustra la libertad y realización humanas”. Traducción nuestra.

parte de dicho autor a la Escuela consiste en que concibe a la razón como una fuerza histórica objetiva que, por tanto, debe ser concebida dinámicamente. De este modo, para Hegel la historia de la humanidad no es otra cosa que el despliegue de la razón desde las sociedades humanas más primitivas.

Por ello, y en oposición a Kant, en Hegel encontramos que “(...) rationality is not reducible to logical or transcendental operations innate within each person’s soul. Rather, the very identity of the personal self arises (...) only within the practical context of labor and social interaction”⁴ (Ingram 1990:11). Además, dicha construcción de identidad personal que, como vimos, se encuentra necesariamente enmarcada en un contexto histórico-social específico, se da a través de un movimiento dialéctico en donde la inicial separación entre sujeto y objeto se supera finalmente al final del proceso, en donde devienen idénticos.

Es decir, para Hegel la identidad entre ambos es el último peldaño del movimiento dialéctico de la razón en la historia que, en el caso de los sujetos, llamamos *reconocimiento*. En este sentido, el concebir a la razón como una práctica social e históricamente dialéctica, es en donde encontramos el principal aporte de Hegel para el pensamiento de la Escuela de Frankfurt. De este modo, Hegel muestra entonces “how identity and freedom –the twin goals of enlightenment- are won only in the course of a long struggle involving the progressive mastery of nature and the elimination of social domination”⁵ (Ingram 1990:12).

Esta idea será fundamental para el trabajo de la Escuela, pues denota la necesidad primera de lograr un nivel material de vida que permita la construcción de una sociedad de hombres. La relación entre el Yo, el Otro y la Naturaleza es dialéctica y, es a través del trabajo, en donde esta dinámica se hace patente en la historia. La reconciliación con la naturaleza se da a través de la dominación del hombre, a su asimilación. La reconciliación

⁴ “La racionalidad no es reducible a las operaciones lógicas o transcendentales innatas presentes en el alma de cada persona. Más bien, la identidad del yo personal surge (...) sólo dentro del contexto práctico del trabajo y la interacción social”.

⁵ “Identidad y libertad –las dos metas de la Ilustración- son logradas solo en el curso de una larga lucha que supone la progresiva dominación de la naturaleza y la eliminación de la dominación social”. Traducción nuestra.

con el otro, por su parte, tiene que ver con la organización social: las instituciones políticas, morales y económicas deben garantizar la igualdad y libertad.

De este modo, el hombre cuenta con una suerte de dos naturalezas opuestas pero dialogantes, pues por un lado es libre como ser moral, pero por otro, está determinado por su condición material. “This contradiction between our “externalized” essence and our internal self-understanding, Hegel believes, is a necessary stage in the development of individual moral conscience”⁶ (Ingram 1990:15). La contradicción entre el sujeto y el mundo nos habla de una razón universal que limita nuestras inclinaciones egoístas y nuestros prejuicios culturales.

De lo anterior, tenemos que probablemente la mayor contribución que tuvo la filosofía de Hegel en la Teoría Crítica de la Escuela fue concebir a la razón como una práctica social y una dialéctica viviente. Sin embargo, la reconciliación final, la identidad absoluta, es el punto de quiebre con el pensamiento hegeliano, pues supone que el propio maestro de la dialéctica se torna no-dialéctico.

La idea de un Espíritu Absoluto que se descubre en un proceso histórico progresivo y que en algún momento llegará, por su propia naturaleza, a un punto final de la historia es el error de la teoría hegeliana y Marx también lo señala. Los integrantes de la Escuela rechazarán fuertemente esta propuesta metafísica que busca reivindicar a su manera un nuevo concepto de verdad absoluta, ya que contiene peligrosas implicancias: “un sistema omnicompreensivo como el de Hegel podía muy bien servir como una teodicea justificativa del *statu quo* (...)” (Jay, 1974, p. 91).

Es decir, tanto Marx como la Escuela rechazan la idea de un fin de la historia al que se llegaría a través de una ineludible dialéctica de la historia. Así mismo, aún cuando los integrantes de la Escuela adoptaron un tipo de dialéctica, ciertamente no llega a ser la misma sostenida por Hegel, ya que esta se compone finalmente de un movimiento positivo

⁶ “Esta contradicción entre nuestra esencia externalizada y nuestra interna autocomprensión, cree Hegel, es una etapa necesaria en el desarrollo de la consciencia moral individual”. Traducción nuestra.

y de unidad, por lo que entienden en dicho autor una idea positivista y afirmativa del orden social dominante.

Como sostiene Friedman, “(...) Hegel, que postula la negatividad, no le deja las riendas sueltas: impide que la negación sea auténtica. Admite la negatividad para librarse de ella. La negatividad no se opone verdaderamente a lo real, sino que quiere afirmar la esencia de la realidad” (Friedman, 1986, p. 55). Para Marcuse la teoría de la identidad hegeliana tiene como consecuencia una comprensión unidimensional de la realidad, que veremos con mayor detalle en segundo capítulo de nuestro trabajo.

Por otra parte, los frankfurtianos advirtieron que la razón, entendida tal como la proponía Hegel, “(...) llega a ser un instrumento para el fin de la historia y la historia deja de ser el desenvolvimiento autónomo de la razón” (Friedman, 1986, p. 56), ya que el estado de cosas se sirve de un concepto como este para afirmar su poder en la realidad, de modo que la razón se convierte en herramienta de fuerzas que están más allá de su control. Por ello concluyen que la razón no puede realizarse a sí misma y que la propuesta hegeliana resulta siendo un sistema filosófico metafísico y abstracto que busca responder por un mundo que no es sistemático.

Observamos una vez más que la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt rechaza toda teoría que se encuentre desligada de la práctica, cosa que claramente ocurre en la filosofía hegeliana. Si bien esta temporaliza y otorga historia a la razón, sigue siendo una respuesta universalista que no termina de considerar los hechos reales y concretos de la realidad, ni a los individuos de carne y hueso que la configuran anulando sus particularidades. La razón hegeliana se torna instrumental y su peligro radica en que una razón de esta naturaleza puede bien ser utilizada para reafirmar un estado de cosas determinado.

En este punto es cuando la Escuela retoma la obra de Karl Marx. Una de las ideas centrales retomadas de este pensador es la consciencia de comprender la necesidad de una transformación de la filosofía, ya que su modo convencional centrado sobre todo en la especulación, no dice mayormente nada respecto del mundo concreto. En el caso de Hegel

se advierte este problema ya que en su intento por lograr un conocimiento real, se plantea “(...) la filosofía sistemática como solución asbtracta de un mundo no sistemático” (Friedman 1986:59).

La idea es entonces desarrollar una filosofía insertada en la crítica social, por lo que con dicho autor se inaugura la teoría crítica propiamente hablando. De ahí el ya muy conocido llamamiento de Marx a ya no limitarse a una descripción del mundo, sino dirigirse a su necesaria transformación.

“It is not ideas and philosophical reflection that determine the course of history, but the forces and relations of material production. *Productive forces* include labor, its instruments, and organization. *Productive relations* designate forms of ownership that regulate Access to the means of production and the distribution of wealth. Modes of production and relations constitute a definitive *mode of production*”⁷ (Ingram 1990:19).

El objetivo de Marx era adentrarse en una investigación social empírica, lo contrario para él de la filosofía tradicional especulativa. Evidentemente, Marx no estaba proponiendo la acción por la acción, sino mas bien lograr la fusión entre teoría y praxis y, en este sentido, es que se consagra al estudio del fenómeno económico. Por supuesto, Marx considera que el progreso de las ideas genera mayor avance en la economía y la política, pero la cuestión estaba en priorizar la transformación de estas. Hay que resolver las contradicciones entre las fuerzas y las relaciones de producción.

En este sentido, Marx estaría sugiriendo que el hombre entendido como mera naturaleza corrompe su propia humanidad, ya que una de las grandes cualidades del ser humano es su poder creativo y su capacidad de transformar el medio en el que se desarrolla ya que puede abstraerse de aquel y reflexionarlo. Y esta potencialidad debe ser asegurada en el mundo concreto de la historia, no en un plano ontológicamente distinto. La esencia humana es entonces un proceso en el tiempo y su realización debe ser aquí y ahora, no en otra vida.

⁷ “No son las ideas y las reflexiones filosóficas las que determinan el curso de la historia, sino las fuerzas y relaciones del material de producción. Las *fuerzas productivas* incluyen el trabajo, sus instrumentos, y organización. Las *relaciones productivas* designan formas de propiedad que regulan el acceso a los medios de producción y la distribución de los bienes. Tomadas juntas estas fuerzas y relaciones constituyen un *modo de producción* determinado”. Traducción nuestra.

De lo dicho anteriormente, Marx sostiene entonces que la posibilidad de lograr el pleno desarrollo del potencial humano se encuentra en el modo en que nos organizamos como sociedad, sobre todo en lo referente a la dinámica económica y el rol del trabajo. “Para cultivarse con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede *tiempo para poder* crear y gozar espiritualmente” (Marx 1970:61). La sociedad debiera ordenarse entonces, de tal manera, que asegure una base material relativamente común a todos que permita tiempo de ocio.

Sin embargo, Marx vislumbra que en el modo de producción capitalista el ser humano es violentado ya que se le concibe como un objeto, como un instrumento más de la producción y que, por tanto, debe costar lo menos posible y ser eficiente en la mayor medida posible. Y, como el trabajador que no posee el medio de producción, sino tan solo su fuerza de trabajo que es tratada como mercancía, “están obligados a ofrecer su persona y su fuerza por el precio que quiera concedérseles” (Marx 1970:67). Esto generará la enorme brecha entre las clases pudientes (productoras) y las no pudientes (obreros).

A diferencia de Hegel, Marx no considera que la burguesía sea la cumbre de la racionalidad institucionalizada, que debiera reconciliar todas las contradicciones sociales en la idea de Estado. Para Marx suponer que el capitalismo nos dirige a ello es una ilusión ideológica, pues para él mas bien suponía un sistema racionalizado que produce irracionalidad y funestas consecuencias sociales. Sin embargo, Marx encuentra que en capitalismo si ofrece elementos emancipatorios, aunque ha tomado el camino perverso. (Ingram 1990:17-21).

Marx propone tres conceptos clavea partir de su análisis de la dinámica capitalista: la alienación, la explotación y el fetichismo. Estos tres elementos son los principales modos en los que el sistema se torna dominante y opresor de los individuos que son absorbidos por su dinámica. “As the intelligence and skill of workers are diminished, their potential to

respond freely, rationally, and creatively to their nonworking environment is greatly reduced”⁸ (Ingram 1990:21).

Claramente, la esfera laboral que de manera abstracta está separada del mundo no laboral, realmente no lo está. Las actividades que realiza el ser humano en el trabajo, actividad que debiera permitirle su desarrollo y reconciliación con el mundo, son ahora explotadoras y alienantes: la dimensión interior se ve afectada directamente por las condiciones exteriores. No importa el hombre como sujeto único, sino su capacidad para hacer que la producción sea más rentable.

Sin embargo, la Escuela no adopta las ideas marxistas sin una correspondiente crítica ya que comprenden que el marxismo presentaba, luego de la revolución rusa, dos posibilidades políticas que no entusiasmaban a los integrantes de la Escuela. “Por una parte, la ortodoxia marxista-leninista, que rápidamente cayó en manos de Stalin. Por otra, la socialdemocracia triunfante, burocrática y reaccionaria.

Ser marxista de modo cabal significaba, a los ojos del mundo, estar objetivamente alineado con Moscú” (Friedman 1986:34). Por ello, uno de sus objetivos principales era encontrar una especie de marxismo auténtico que rescatase al propio marxismo:

La Escuela de Frankfurt no cuestionó a Marx en sus aspectos más obviamente vulnerables, como las predicciones erróneas; más bien puso en tela de juicio la esencia de su doctrina. Los frankfurtianos habían leído a Nietzsche y sabían que mantener la adhesión a la razón ya no resultaba fácil. Habían leído a Heidegger, de modo que se vieron obligados a cuestionar la identidad simple que Marx había establecido entre lo óntico y lo ontológico. Por Freud, conocían la diferencia entre liberación política y liberación psíquica (...) ya no eran marxistas en el sentido ordinario. (Friedman 1986:37).

Claramente, esto no supone el rechazo de la teoría marxista en su conjunto, ya que el uso de esta está presente en toda la obra de la Escuela. Conservaron sobre todo la idea de que las posibilidades de la praxis humana se encuentran entre el hombre como individuo y las

⁸ “A medida que la inteligencia y las habilidades de los trabajadores son disminuidas, su potencial para responder libre, racional, y creativamente a su ambiente no laboral es enormemente reducido”. Traducción nuestra.

fuerzas materiales de producción. La filosofía se encuentra de este modo estrechamente relacionada con la estructura económica, no porque estén unidas por naturaleza, sino porque la filosofía debe estar comprometida con las condiciones económicas. Si bien estas no son el único determinante de la conciencia, no significa que sean irrelevantes.

De este modo, los inicios de la investigación de la Escuela muestran una fuerte vinculación con el marxismo, sin embargo, “(...) no sólo interpretaron la realidad a través del prisma de la teoría de clases, sino que estaban comprometidos con la clase oprimida, y, en particular, con las propiedades potencialmente progresivas y liberadoras del proletariado” (Friedman 1986:40). Los intelectuales de la Escuela rechazan por tanto al núcleo del marxismo al abandonar la concepción metafísica del proletariado como fuerza histórica que encarnará la transición al socialismo: el proletariado ya no es para ellos un principio teórico, sino el proletariado real, el individuo explotado y hambriento.

Para Marx el proletariado era la encarnación de la futura transformación, interpretación que para los integrantes de la Escuela supone un determinismo histórico. Además habían podido ver cómo el proletariado en vez de hacer frente al sistema capitalista, parecía más bien integrarse a este de manera complaciente. De este modo, debieron buscar la contrarrespuesta al sistema en otro lugar o aceptar con resignación que el capitalismo avanzado se desarrollaría infinitamente.

El énfasis que le otorga la Escuela a la dimensión interior, a la vida anímica y no sólo a la vida social va a ser el punto de quiebre. Si bien Marx también muestra una preocupación por esta dimensión, la transformación anímica es un resultado del proceso de transformación, mientras que para la Escuela es la esencia misma del cambio. “Sensibilidad y sensibilidad, decisivos para Marx desde el punto de vista histórico y humano, pero situados de ordinario en la periferia de su interés económico y de su actividad práctica, pasan a ser el centro del proyecto frankfurtiano” (Friedman 1986:42). De este modo, la historia y su avance no es algo inevitable y casi automático, no es teleológica, sino que depende de la acción humana.

En este punto nos encontramos con el concepto de razón, la cual, de acuerdo a Marx, no podía perder su naturaleza subjetiva y su dimensión inherentemente crítica. Claramente esto tampoco será compartido por la Escuela, ya que precisamente de lo que dudan es de la certeza y objetividad de la razón y, por ende, el dominio de la razón no era sinónimo de liberación. “La revolución debía penetrar más allá de lo político para llegar a ser la revolución de la psiquis y de la sensibilidad. También esto era necesario para Marx, pero en cuanto tal estaba más allá de la voluntad; era parte del proceso dialéctico” (Friedman 1986:50). La dialéctica misma se torna dudosa por lo que la transformación debe ser interna, consciente y voluntaria.

Como hemos podido ver en los párrafos anteriores, muchas de las ideas propuestas por Hegel y Marx serán profundamente estudiadas por los integrantes de la Escuela de Frankfurt, sin embargo, no podemos afirmar que sean hegelianos o marxistas, debido a su particular lectura de ambos. El problema principal que encuentran en su filosofía es la de aún considerar a la razón por encima de la acción, de la praxis. La confianza de estos autores en un desenvolvimiento natural de la historia genera desconfianza en los integrantes de la Escuela, que tienen más bien la impresión de que la historia, con sus alegrías y tristezas, es resultado directo de la acción del hombre que, a su vez, es reflejo del interior de este.

La incursión en el psicoanálisis es muestra clara, una vez más, de la importancia que otorgó la teoría crítica de la Escuela al individuo y a la formación de la identidad personal. Para ellos, la dimensión privada del ser humano, es decir, su mundo psicológico y emocional es de suma importancia a la hora de querer elaborar una teoría crítica de la sociedad, ya que dicha sociedad no es un conjunto de masas, sino un conjunto de individuos únicos.

1.2.1. Freud y el rescate del individuo

Como vimos en los apartados anteriores, una de las principales labores emprendidas por la Escuela de Frankfurt fue la revisión crítica del concepto de *razón* heredado por la modernidad. La razón en el sistema de producción capitalista deriva en *razón instrumental* y tiene como una de sus consecuencias inevitables la cosificación del hombre. En este sentido, la crítica se dirige hacia la dinámica social propia del capitalismo que claramente ha rebajado al ser humano a condición de cosa, fenómeno ampliamente estudiado por Marx en *El capital*.

Los integrantes de la Escuela se sentían identificados con la preocupación marxista por comprender el entramado económico de la sociedad. Sin embargo, encuentran insuficiente el análisis de Marx ya que es impotente para responder por el hombre como individuo, convirtiendo al proletariado en fetiche y a la consumación de la libertad en teleología. Reconocen que no sólo a través de la estructura económica es que se puede lograr la transformación del mundo, sino que es necesario preocuparse por la reflexión de la dimensión interna en la que se alojan los elementos afectivos, imaginativos y creativos del sujeto. En este sentido, no se habla tanto de una clase social como del hombre como hombre.

De algún modo, los integrantes de la Escuela advierten vestigios abstractos en la construcción del sujeto presentada en la obra de Marx, ya que “(...) el hombre ha quedado reabsorbido en una abstracción social, mientras el existencialismo [y, en este punto, la Escuela de Frankfurt] busca al hombre que siente o se frustra en su trabajo, en su casa, en la calle (...)” (Taberner y Rojas 1988:45). La cuestión estriba en superar la abstracción del concepto de razón que a su vez deriva en un concepto abstracto de hombre.

Dicho esto, el acercamiento que realiza la Escuela de Frankfurt a la obra de Freud, debe entenderse como una respuesta a la insuficiencia que mostraba el marxismo en cuanto a teoría del análisis histórico y psicológico de la sociedad:

La teoría psicoanalítica, al reconocer la oposición entre deseo y razón y comprender cómo la mezquindad del mundo genera esta oposición, ofrece una interpretación más profunda de la condición humana que lo que lo hace la concordancia simplista infraestructura/superestructura del marxismo vulgar. Lo que le importa a la Escuela de Frankfurt no es lo que Marx dijo, sino lo que omitió decir (Friedman, 1986, p. 90).

En este sentido, se observa que hace falta un análisis de la estructura de la psiquis humana, lo cual daba justa importancia a la subjetividad que parecía hundirse en medio de un sistema capitalista represivo, lo cual incluye otorgarle al arte y la cultura un lugar más protagónico en el desenvolvimiento de la historia. Esto los llevará a trabajar ampliamente en una crítica de la cultura de masas, fenómeno que Marx no advierte,

Adorno, like other members of the Frankfurt School, became increasingly disillusioned with Marxism's promise of the inevitable collapse of capitalism. Their studies of the working class and the modern state led them to the opposite conclusion. Above all, their Reading of Freud convinced them that ideological forces (...) were more deeply entrenched in the dynamics of psychological development than Marx ever suspected. These forces included the stupefying effects of mass culture, a sphere of life traditionally ignored by Marxist economists"⁹ (Ingram 1990:44).

De acuerdo al análisis que hace la Escuela de la obra marxista, encuentran una doble omisión que resulta en una falsa revolución caracterizada por la tiranía y la represión. Para ellos, Marx avanzó demasiado rápido de lo abstracto a lo concreto, sin prestar atención al problema de la estructura de la mente humana. Esto supone entonces dar demasiado privilegio a la infraestructura económica por sobre la superestructura de la conciencia y la Escuela quiso superar este problema, pues reconocía que en este movimiento de se daba una verdadera revolución.

De todos los integrantes de la Escuela, es Marcuse quien analiza más profundamente la obra de Freud intentando proporcionar al marxismo un componente psíquico que complementara el análisis crítico de la sociedad capitalista. Una de las ideas centrales que

⁹ "Adorno, como otros miembros de la Escuela de Frankfurt, se desilusionaron mucho con la promesa marxista del colapso inevitable del capitalismo. Sus estudios de la clase obrera y el estado moderno los condujo a la conclusión opuesta. Por encima de todo, su lectura de Freud los convenció de que las fuerzas ideológicas, estaban mucho más entrelazadas en la dinámica del desarrollo psicológico de lo que Marx nunca sospechó. Estas fuerzas incluyen los efectos estupidizantes de la cultura de masas, una esfera de la vida tradicionalmente ignorada por los economistas Marxistas". Traducción nuestra.

Marcuse retoma de Freud y que, a su vez intenta superar, es la idea de que toda civilización es sinónimo de represión. De acuerdo con Freud esto no puede ser de otra manera, ya que la sociedad supone un principio de realidad necesario que se opone a los deseos e instintos del ser humano.

De lo anterior, Freud descubre que el principio del placer cede ante el principio de realidad por supervivencia, lo cual ocurre sobre todo a través del trabajo, cargado por ende de sufrimiento, con lo que el dolor deviene principio de existencia:

“Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla, no podemos pasarnos sin lenitivos (...) los hay quizá de tres especie: distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas que la reducen; narcóticos que nos tornan insensibles a ella” (Freud 1973:18).

Siguiendo esta idea, para Freud existen básicamente tres fuentes de sufrimiento: la primera es la supremacía de la naturaleza; la segunda, la caducidad inefable del cuerpo; la tercera, la insuficiencia que tenemos para regular las relaciones humanas. De estas tres fuentes, las dos primeras, señala Freud, escapan de nuestras manos pues no dependen de la acción humana sino que son parte de la naturaleza y dependen de sus leyes internas; sin embargo, la tercera atañe directamente a la acción humana pues de ella depende la dinámica específica de organización social.

Y justamente, siguiendo las reflexiones de Freud, nuestro fracaso en el tercer punto genera una suerte de frustración neurótica, ya que parecería que a pesar de los adelantos científicos y el progreso técnico, el hombre no experimenta una sensación de mayor felicidad, además de que el trabajo continúa siendo símbolo de represión. En este sentido, Freud sostiene: “parece indudable, pues, que no nos sentimos muy cómodos en nuestra actual cultura, pero resulta muy difícil juzgar si los hombres de antaño eran más felices” (Freud 1973:32).

En esta línea, la Escuela sostiene que la tecnología llega a ser un fin en sí mismo, pues en la historia se ha dirigido sobre todo a la dominación sobre la naturaleza y el otro. La

dominación racional se torna placentera, robusteciendo al instinto tanático en detrimento de Eros. De este modo, “la sociedad humana, al servicio de Tánatos, se organiza en función de las exigencias de la tecnología. El principio organizado de la sociedad no es el uso eficaz de la máquina para satisfacer las necesidades humanas, sino el uso eficaz de la máquina en sí misma” (Friedman 1986:188). Y de esta manera, el trabajo se torna fin en sí mismo; su impacto en el individuo y la influencia de este sobre aquel no tiene relevancia.

De acuerdo con Adorno, uno de los principales logros de Freud fue develar la falsa armonía de la sociedad. “El énfasis sobre la totalidad, como opuesta a los impulsos fragmentarios, únicos, implica la creencia armonizadora en lo que podría denominarse la unidad de la personalidad (una unidad que) nunca se realiza en nuestra sociedad” (Jay 1973:180). De esta manera el psicoanálisis baja del pedestal el mito de la unidad y la identidad entre el sujeto y la sociedad.

En este sentido, Freud sostiene que no es posible concebir a la civilización separada de la represión, ya que la civilización supone necesariamente un principio de realidad. La imaginación resulta, en este punto, fuente de discrepancia con el mundo y es la dimensión en la que el sujeto busca satisfacer sus instintos y deseos reprimidos., sin embargo, para Freud el producto de esta dimensión resulta mera ilusión, juego, abstracción efímera. Incluso considera que la experiencia estética supone un movimiento muy corto, una distracción. En contraposición, veremos más adelante que para Marcuse y otros integrantes de la Escuela, la imaginación supone germen ineludible de la revolución.

De este modo, los integrantes de la Escuela advierten la urgencia de recuperar la dimensión interna que guardaría la posibilidad de una revolución auténtica, es decir, una revolución profunda que trascienda el marco social transformando además la misma psique. Para Marx, la transformación social parecía derivar directamente de la transformación económica, lo cual suponía que no se daba necesariamente una liberación psíquica. En este sentido, la Escuela y sobre todo Marcuse, fueron más allá de Marx al complementarlo con la propuesta freudiana:

La profundización en el pesimismo histórico acerca de la posibilidad de la revolución auténtica debe despertar el optimismo respecto a lo que dicha revolución pueda ser. La liberación de los dominios más profundos de la existencia humana es el único resultado que vale la pena por la atrocidad del terror revolucionario. Así, la vuelta hacia Freud es también la búsqueda de las posibilidades más hondas de la existencia humana. (Friedman 1986:95).

De esta manera y expuesto lo anterior, la Teoría Crítica sostiene que la crisis de la civilización se encuentra en el sometimiento racional de las pasiones humanas, tarea que emprendió el hombre en la Ilustración y que derivó en un conjunto de mecanismos económicos, tecnológicos, sociales y, por ende, psíquicos, que derivan en una sociedad tanática. La represión mantenida en el sistema deriva en represión excedente que perpetúa el trabajo como sufrimiento, aún cuando este trabajo como aseguramiento de la supervivencia es superfluo.

En este sentido, la influencia de Freud en el trabajo de la Escuela fue fundamental ya que proporcionó una estructura psicológica formal con la cual se pudo esquematizar su análisis de la alienación. A su vez, el análisis freudiano de la psicopatología en las sociedades y los individuos como resultado de la represión logró una mayor comprensión de la sociedad de masas y el fracaso dialéctico de la conciencia que en su alienación no logra su propia negación.

Parece entonces que nos encontramos ante una paradoja, ya que el desarrollo científico y tecnológico que debiera trabajar por la justicia y la igualdad material de las personas, dirige su fuerza hacia intereses diferentes, relacionados con el beneficio personal. Por ello Marcuse y otros integrantes de la Escuela, siguiendo las reflexiones de Freud, sostienen que la escasez no es sólo producto del hecho de inevitable de compartir los recursos con muchos otros, sino que responde a un sistema específico. La escasez, en este sentido, resulta siendo escasez provocada que, en combinación con la creación de falsas necesidades, producto del sistema de consumo, disipa las contradicciones.

Pero además, y como hemos sugerido en los párrafos precedentes, a medida que la tecnología y el modo de producción capitalista progresan, la represión se fortalece, “de modo que el instinto de muerte quiere sangre: al pie de la letra, la sangre de la guerra (...) es simplemente el intento del sistema socioinstintivo de mantenerse mediante la liberación sistemática de la energía libidinal tanática. En cierto sentido, nazis y antinazis estaban igualmente atrapados en la misma dialéctica” (Friedman 1986:194). Esto supone entonces que una sociedad devenida tanática reproduce, automáticamente, los mecanismos que la perpetúan y la refuerzan. La psique humana reacciona con violencia frente a la violencia que recibe, perpetuando el ciclo tanático.

De lo anterior, la Escuela encuentra entonces que las posibilidades de subvertir esta dinámica se encontrarían en la potencia erótica que ha sido relegada y, por ende, supone el retorno de lo reprimido en su función crítica. Si la sociedad ha devenido tanática, el modo de transformarlo no puede limitarse al plano económico, pues como hemos visto, la represión se internaliza hasta reconfigurar la psiquis humana, es decir, el comportamiento de los instintos.

En el capítulo siguiente analizaremos con más detalle los aportes de la teoría freudiana a través de la obra de Herbert Marcuse. Esperamos que cuestiones fundamentales sean expuestas de manera más profunda pues representan parte esencial de la propuesta crítica de nuestro autor. Sin embargo, esperamos que este sub-capítulo haya servido como comprensión general del rol estratégico que supone la integración de Freud a la Teoría Crítica de la Escuela.

CAPÍTULO II: La Teoría Crítica de Herbert Marcuse

“Los principales avances de la civilización son siempre procesos que están a punto de hacer naufragar las sociedades en las cuales se producen”

(A. N. Whitehead)

En el capítulo anterior hemos intentado sentar las bases fundamentales de la Teoría Crítica para comprender cómo es que la obra de Marcuse e inserta en esta propuesta. Hemos hecho una revisión de las principales ideas que los integrantes de la Escuela retoman de la tradición y, al mismo tiempo, hemos querido señalar el distanciamiento que se da con ésta para generar un pensamiento filosófico auténtico y revitalizador.

Al mismo tiempo, hemos podido dar cuenta de la preocupación fundamental de la Escuela: dar respuesta al nuevo estado de barbarie en el que se sumerge la humanidad en el siglo XX y, al mismo tiempo, lograr concebir una sociedad más libre y justa. En este sentido, todo el esfuerzo intelectual de los integrantes de la Escuela y, sobre todo de Herbert Marcuse, responden a una honesta preocupación por comprender los orígenes de la violencia y los mecanismos que la propia sociedad crea para su incremento en pos del progreso productivo.

En este segundo capítulo, presentaré los principales conceptos o herramientas que Marcuse utiliza para la construcción central de su propuesta liberadora. Veremos cómo a través del análisis de Freud, la influencia hegeliana y el carisma marxista, la filosofía de Marcuse se presenta como una construcción teórica bastante original y provocadora. Hemos

tomado como fuentes bibliográficas principales *Eros y civilización* (1955) y *El hombre unidimensional* (1964).

2.1. Los instintos

Uno de los elementos que Marcuse retoma con fuerza de la teoría freudiana, es la dinámica de los instintos primeros del ser humano. Sin embargo, es importante resaltar que Marcuse realiza una particular lectura de Freud, que el propio autor declara al sostener que su estudio “(...) no se dirige a una correcta o mejor interpretación de los conceptos freudianos, sino a sus implicancias filosóficas y sociológicas” (Marcuse, 1989, p. 20). Por lo tanto, Marcuse toma concepciones propias del psicoanálisis freudiano para trasladarlos al plano filosófico y sociológico, lo que tendrá como resultado importantes implicaciones de orden social y político.

Marcuse utiliza como motor de toda su reflexión liberadora una de las conclusiones más importantes a las que Freud llega en su teoría del desarrollo de la civilización humana y que hemos sugerido al final del capítulo anterior: la historia del hombre es la historia de su represión, es decir, el desarrollo de la civilización humana se encuentra necesariamente ligada a una constante contención. Marcuse comprende “cultura” del mismo modo que Freud: “designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (Freud 1973:33).

Por su parte, Freud utiliza el término “represión” para referirse a aquellos procesos tanto conscientes como inconscientes, externos e internos, de contención de los instintos humanos. En tercer lugar, “instinto” se refiere a aquellos impulsos primarios del organismo del ser humano, los cuales, de acuerdo con Freud, han sido formados a lo largo del proceso histórico de la civilización humana (Marcuse, 1989, pp. 20-21). A continuación, desarrollaré estos tres conceptos así como la dinámica que se genera entre ellos de acuerdo con lo que nos propone Marcuse.

La obra freudiana afirma que la civilización (que es sinónimo de cultura) no solo genera represión social en los individuos que la conforman, sino también una represión biológica, ya que posee la capacidad de “moldear” la estructura instintiva del ser humano y que, de acuerdo con Freud, es requisito fundamental para su progreso. Es decir, la posibilidad de construir una sociedad (lo cual no es otra cosa que la posibilidad de convivencia de los diversos individuos que la conforman) solo aparece cuando sus integrantes generan una especie de campo de reglas. Entonces, tenemos que el precio de la cultura es la restricción y limitación de la libertad por la cual las aspiraciones humanas más profundas (es decir, instintivas) se convierten, según Freud, en tabú.

En este sentido, se habla pues de una represión instintiva, ya que se pone “freno” al deseo de placer instantáneo que el principio de placer reclama al individuo. Lo interesante es que Marcuse se concentra no solo en la represión de los instintos (que parece ser un hecho innegable si reconocemos que en efecto, toda sociedad impone determinadas leyes, normas y valores socio-culturales), sino sobre todo en la idea de que “(...) la realidad que da forma a los instintos, así como a sus necesidades y satisfacciones, es un mundo socio-histórico” (Marcuse, 1989, p. 25), elemento que como veremos a continuación, resulta columna vertebral de su propuesta, así como punto de quiebre respecto de la teoría freudiana sobre el desarrollo de la civilización humana.

De acuerdo con lo anterior, “el conflicto interno del hombre es el conflicto entre el progreso humano y el resultado del ciclo humano. Este ciclo nunca podrá llegar al reposo ni a realizar el objetivo del placer mientras el progreso de la lucha del hombre contra la naturaleza siga siendo el asunto dominante de la existencia humana” (Friedman 1986:186). En este sentido, el desarrollo de la civilización no es sino una larga historia de represión instintiva que no puede ser de otra manera:

Cabe esperar que poco a poco logremos imponer a nuestra cultura modificaciones que satisfagan mejor nuestras necesidades (...) Pero quizá convenga que nos familiaricemos también con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma (Freud 1973:57).

Sin embargo, Marcuse descubre cómo esta “condena” de la condición humana, en realidad, parece mostrar otra salida: la represión de los instintos no es intrínseca a la civilización, sino tan solo una forma entre otras de que esta avance y se desarrolle a través de la historia: “La represión es un fenómeno histórico. La efectiva subyugación de los instintos a los controles represivos es impuesta no por la naturaleza, sino por el hombre” (Marcuse, 1989, p. 29). De este modo, Marcuse sostiene que civilización y represión no van unidas irremediabilmente sino, más bien, se unen cuando determinadas circunstancias, producidas por algunas prácticas humanas insertadas en un periodo específico de la historia, conducen a que sea de este modo.

Para comprender esto más profundamente, es importante recordar los dos principios fundamentales de los que nos habla Freud y que hemos mencionado superficialmente con anterioridad: el *principio de placer* y el *principio de realidad*. El primero de estos principios se refiere a aquella dimensión en la que los instintos se encuentran en plena libertad, es decir, no existen factores que coaccionan su desarrollo, por lo que hay una suerte de satisfacción inmediata que está estrechamente ligada a una experiencia de placer y gozo constantes.

Por su parte, el principio de realidad se caracteriza por brindar una satisfacción retardada de los instintos, lo cual genera una disminución o restricción en la experiencia del placer. Para ser más exactos, el principio de realidad se da a un nivel micro y aun nivel macro, ya que, como veremos más adelante, podríamos decir que el super-yo es principio de realidad ante el ello y el yo; pero a su vez, existe un principio de realidad social, que configura la dinámica de una cultura en particular. Aquí es donde Freud encuentra la experiencia de fatiga, producto del trabajo. Por lo tanto, podemos decir que el instinto de placer se encontraría en una suerte de estado natural, mientras que el principio de realidad aparece siempre que hay una organización social.

Sin embargo, es importante indicar que para el autor no existiría algo así como un principio de placer puro o, en todo caso, no es posible ubicar en qué momento de la historia pudo haberse dado tal escenario. Por ello, es importante anotar que la distinción entre

ambos principios resulta más una herramienta metodológica que una afirmación antropológica, aclaración que será de utilidad para comprender con mayor profundidad qué es lo que se entiende por represión de los instintos.

Para Freud, el salto que el hombre realiza del *principio de placer* al *principio de realidad* es traumático; sin embargo, resulta condición de posibilidad del nacimiento y perpetuación de la civilización. Este salto se genera porque el hombre se percata de que no puede lograr la satisfacción plena de sus deseos o necesidades; descubre que está en el mundo con otros, se enfrenta a la escasez y con ello, surge la necesidad de reprimir ciertos instintos que le permitan convivir en sociedad. En este sentido, “as society becomes more “civilized”, generating ever more impersonal forms of *rational* domination, it becomes more barbaric”¹⁰ (Ingram 1990:95).

En este salto (que responde al origen del individuo reprimido o, como lo llamó Freud, “ontogénesis”), Freud encuentra que los dos instintos básicos del ser humano, *Eros* y *Tanatos*, se hallan en constante lucha o, mejor, en constante dinamismo; por ello, Marcuse llama a este movimiento “dinámica primaria” (cfr. Marcuse, 1989, p. 40). El primero de ellos es aquel instinto que todo ser humano tiene por vivir y que se asocia con la energía, la vitalidad, el placer. Por su parte, el segundo es aquel instinto que el hombre posee como deseo de un estado de calma absoluto y, en este sentido, es un instinto destructivo.

De acuerdo con esta dinámica, Marcuse intenta descifrar cómo es que ambos instintos se encuentran juntos o si, en todo caso, uno de ellos origina al otro. Aduce que *eros* podría ser el primer instinto que, al ser reprimido de alguna manera, genera a *tanatos* como deseo de huir de la nueva represión y regresar al estado inicial, “(...) una huida inconsciente del dolor y la necesidad (...) una expresión de la eterna lucha contra el sufrimiento y la represión (...). Y el mismo instinto de la muerte parece ser afectado por los cambios históricos que afectan esta lucha” (Marcuse, 1989, pp. 40-41).

¹⁰ “A medida que una sociedad se torna más “civilizada”, generando formas aún más *racionales* de dominación, se convierte más bárbara”. Traducción nuestra.

A continuación, Marcuse examina la propuesta freudiana tardía, en donde presenta de manera más precisa el escenario en el que las fuerzas eróticas y tanáticas se desenvuelven. Freud presenta su teoría de la estructura mental, que se encuentra “dividida” en tres dimensiones o instancias básicas de la estructura de la psique: el “ello”, el “yo” y el “superyó”. Esta estructura sirve también para comprender el desarrollo represivo a nivel social, pues la dinámica individual en el plano psicológico, se traslada a la dinámica social en la que los mecanismos de control se perfeccionan y se alimentan a través de la conformación específica de la cultura dada.

El primero de estos principios, el “ello”, se refiere a la parte puramente inconsciente de la psique por lo que representa aquello que Freud designa “principio del placer”; el tercero, el super-yo, representa a la autoridad, a la norma establecida, el marco moral, la restricción de la satisfacción libidinal, es decir, el “principio de realidad”. El segundo, el “yo”, resulta de este modo en una suerte de bisagra entre el ello y el superyó; por este motivo, sus principales funciones se dirigen a organizar, alterar, controlar y hasta, podríamos decir, armonizar los impulsos del ello que pugnan constantemente por exteriorizarse en una lucha constante con el super-yo.

En esta dinámica, el “yo” internaliza la norma del “superyó” que se convierte en la conciencia; sin embargo, la norma logra llegar aún más profundo y las represiones logran tornarse inconscientes, automáticas e incluso reaccionarias: “(...) la necesidad de castigo, es una manifestación instintiva del yo que se ha tornado masoquista bajo la influencia del *super-yo* sádico” (Freud 1973:77). De este modo, la conciencia del sujeto no es libre; no es resultado del libre juego entre el “ello” y el “super-yo”, sino que es más bien el resultado de una lucha en la que el “super-yo”, imponiendo su principio de realidad, moldea la naturaleza del yo.

En palabras de Marcuse, “este desarrollo, por medio del cual las luchas, originariamente conscientes, con las demandas de la realidad (los padres y sus sucesores durante la formación del superego) son transformadas en reacciones inconscientes automáticas, es de una importancia absoluta en el curso de la civilización” (Marcuse, 1989, p. 43). Luego, el

individuo se vuelve re-accionario en cuanto ejerce represión inconsciente contra sí mismo a lo largo de su vida; una represión que se da desde la infancia y que es cargada a lo largo de toda la existencia del individuo: es una represión histórica. Y de este modo, aparece la trágica doble tendencia en el individuo: por un lado, busca la felicidad individual, pero a la vez, desea la unión en sociedad, lo cual supone la disputa entre el proceso evolutivo del individuo y el proceso evolutivo de la cultura. Nuevamente, la dicotomía entre sujeto-objeto reaparece.

2.1.1. El principio de actuación y la represión excedente

Marcuse nota que, aun cuando el estudio de Freud es bastante minucioso y sugerente, no logra mostrar con claridad cuándo es que se está hablando de procesos biológicos y cuándo de procesos socio-históricos en los instintos humanos o, en todo caso, tal vez fue una diferenciación importante en la que Freud no reparó. Por esta razón, Marcuse presenta dos nuevos conceptos: la “represión excedente” y el “principio de actuación”, conceptos clave para la construcción de la propuesta liberadora de nuestro autor.

Como ya hemos sugerido anteriormente, el primero de ellos se refiere a “(...) las restricciones provocadas por la dominación social (...) diferenciada de la *represión* (básica): las 'modificaciones' de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización” (Marcuse, 1989, p.46). Nuestro autor reconoce de esta manera que, aún cuando la deformación de los instintos en la sociedad es inevitable, la represión como condición necesaria de la civilización parecería mostrarse excesiva en el modo de producción capitalista. Como veremos más adelante, esto responde a una de las herramientas de perpetuación de dicho sistema, pues deforma a tal punto los instintos del hombre que invalida su potencial crítico.

El segundo concepto que Marcuse introduce, el principio de actuación, es “(...) la forma histórica prevaleciente del *principio de la realidad*” (Marcuse, 1989, p. 46). En este

sentido, queda claro entonces que el principio de realidad varía de acuerdo al modo en que se erige una sociedad, por lo que responde necesariamente a un contexto histórico específico. No podemos hablar de un principio de realidad *per se*, sino que este es resultado de un trabajo humano. De este modo, el principio de realidad deviene super-yo cultural que afecta directamente al super-yo individual.

Esto deja en claro que Marcuse no está concibiendo la posibilidad de una civilización libre de toda represión. Es decir, la adaptación a la naturaleza y el carácter limitado de los recursos en un mundo compartido, supone ya una limitación de los instintos que significa un primer nivel de represión. De no ser así, no podríamos sostener que una civilización puede siquiera aparecer, ya que resulta claro que no es posible el surgimiento de una asociación humana sin un marco de reglas y una visión del mundo que permita la convivencia de aquellos que la conforman.

Lo que Marcuse está intentando sugerir es que, si bien es necesario un nivel de represión de los instintos, hay modos de represión y el sistema capitalista (que es el principio de realidad al que se aboca la investigación de la Escuela y de Marcuse) opera con represión excedente, es decir, “(...) los intereses específicos de dominación introducen controles *adicionales* sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada (...) que salen de las instituciones específicas de dominación (...)” (Marcuse, 1989, p. 48).

Por su parte, el “principio de actuación” propio o derivado del principio de realidad capitalista organiza a la sociedad de acuerdo con la actuación económica de los miembros que la conforman, es decir, la sociedad se caracteriza principalmente por su naturaleza adquisitiva en donde la dominación se torna cada vez más racionalizada. De este modo, el trabajo cobra una especie de vida propia que los individuos no controlan pero al que deben someterse para poder sobrevivir: el trabajo, como ya lo había sugerido Marx, se torna enajenado. “Bajo el dominio del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos del trabajo enajenado” (Marcuse 1989:55).

Como señalamos anteriormente, lo dicho hasta aquí corresponde al origen del individuo reprimido o, como lo llamó Freud, el proceso de “ontogénesis”. A continuación, presentaremos el origen de la civilización represiva, que Freud va a denominar “filogénesis” y que está directamente relacionada con la primera. Esto nos llevará a comprender cómo es que la psicología individual es, al mismo tiempo y en sí misma, psicología de grupo.

Para Freud, la represión instintiva ocurre en la primera infancia: el trauma del nacimiento así como las primeras situaciones de represión dan paso a las primeras expresiones de *tanatos* (o instinto de muerte). Por ello, “(...) la prolongada dependencia del infante humano, la situación edipiana y la sexualidad pregenital pertenecen al *género* hombre” (Marcuse, 1989, p. 63). También vimos que el individuo internaliza la norma convirtiéndola en mecánica e inconsciente; así, durante la madurez del hombre, aparece y se intensifica el sentido de culpa que, en los albores de la civilización, va a derivar en una organización social represiva de la sexualidad (que pertenece a *eros*, pues responde a una pulsión de vida).

Esto es desarrollado por Freud en su teoría de la “horda original” según la cual, en algún momento de la prehistoria, los hombres se organizaban como algunos grupos animales: había un macho alfa que poseía a las hembras y lideraba toda la organización de la horda. En algún momento, los demás machos (hijos del macho alfa) se rebelan ante su propio padre porque no les permite poseer a las mujeres que ellos quieren (incluida su madre) negándoseles la posibilidad de satisfacer a plenitud el principio de placer. Ante este panorama, los hijos se rebelan ante el padre que es asesinado.

Para Marcuse recuperar la propuesta de la horda original no tiene como objeto brindar un sustento antropológico, sino más bien utilizar su potencial simbólico:

La contención en la gratificación de las necesidades instintivas impuesta por el padre, la supresión del placer, no sólo fue así el resultado de la dominación, sino que también creó las precondiciones mentales para el *funcionamiento continuo* de la dominación (...) los factores racionales e irracionales, biológicos y sociológicos, los intereses comunes y los particulares están inextricablemente entrelazados (...) el padre original preparó el terreno para el progreso mediante la contención, por la fuerza, del placer, y la abstinencia obligada; creó así las

primeras precondiciones para el 'trabajo forzado' disciplinado del futuro (...) esta división jerárquica del placer fue 'justificada' por la protección, la seguridad e inclusive el amor (...) (Marcuse 1989:68).

Luego de este primer acto de rebeldía, aparece el sentimiento de culpa por haber matado al propio padre, sentimiento que pasará a formar parte de la constitución de la consciencia del individuo pero que se hace inconsciente al ser introyectado. De este modo, el sentimiento de culpa se erige, en primer lugar, como ley que prohíbe cometer incesto, y la cultura crea mecanismos rituales que permitan afinzar el sentimiento de culpa con el tiempo y, de esta manera, enraizar la prohibición de manera más profunda en el inconsciente. De esta manera, el padre asesinado deriva en *tótem*, que para Freud es el primer estadio de la religión monoteísta. De este modo, el padre déspota logra implantar su principio de realidad luego de morir.

En este sentido, Marcuse entiende, junto a Freud, que la civilización se encuentra determinada por una suerte de “herencia arcaica” que no es otra cosa que el camino socio-histórico que la civilización ha recorrido y que se refuerza a través del tiempo en la reproducción de la represión y, con ello, está cargada de contenidos ideológicos (cfr. Marcuse 1989, p. 64). Esta represión primera se origina con la represión sexual en donde, “(...) la gratificación de los instintos parciales y de la genitalidad no procreativa, están de acuerdo con su grado de independencia, convertidas en tabús como perversiones, sublimadas o transformadas en subsidiarios de la sexualidad procreativa” (Marcuse 1989:50).

Siguiendo esta idea, Marcuse nos dice que “la psicología individual es así, *en sí misma*, psicología de grupo, en tanto que el individuo mismo todavía tiene una identidad arcaica (...)” (Marcuse, 1989, p. 64). En este sentido, se habla de una especie de memoria psíquica que supone el recuerdo inconsciente de un principio de realidad pasado, de una represión que se inserta desde antes de haber desarrollado la consciencia y que pareciera generar presión de manera automática. De lo anterior,

La psicología descubre que las experiencias infantiles determinantes están unidas con las experiencias de las especies, que el individuo vive al destino universal de la humanidad. El pasado

define al presente porque la humanidad todavía no es dueña de su propia historia. Para Freud, el destino universal está en los impulsos instintivos, pero ellos mismos están sujetos a “modificaciones” históricas (Marcuse 1989:65).

Por este motivo, el concepto de “cultura” que propone Marcuse es finalmente definido por el autor de la siguiente manera: “(...) conjunto de fines morales, intelectuales y estéticos (valores) que la sociedad considera como meta de la organización, división y dirección del trabajo (...) Hablamos de una cultura existente (pasada o presente) solamente si sus fines y valores representativos estuvieron (o están) en cierta medida traducidos en la realidad social” (Marcuse, 1970, p. 37).

De esta manera, Marcuse va a ir poniendo énfasis en el carácter histórico y no solo biológico de los instintos así como en el carácter también histórico de su represión. Esto señala que aún cuando se acepta la constitución inicial de los instintos humanos, es decir, el par eros-tanatos, no podemos hacer a un lado la función que tiene la sociedad no sólo en su configuración, sino también en el modo en que los individuos canalizan dichos instintos. Como veremos, la sociedad industrial avanzada se caracteriza por reprimir a los instintos de un modo excesivo, lo cual degenera en un desequilibrio de los instintos que rompen la armonía inicial de la lucha entre ambos.

En este sentido, Marcuse reconoce que hay también en los instintos una suerte de dialéctica que debe ser rescatada, pues la sociedad capitalista parece anular la capacidad de respuesta crítica del instinto erótico a través de mecanismos técnicos. Como veremos en los siguientes apartados, Eros resulta debilitado en un sistema que sublima sus deseos favoreciendo más bien la fortaleza de Tanatos. De este modo, las categorías psicológica propuestas por Freud se tornan categorías políticas.

2.1.2. La agonía de lo erótico

Tal como hemos venido exponiendo, resulta que los dos instintos básicos, *eros* y *tanatos*, se encuentran en un constante dinamismo que, a su vez, es sinónimo de lucha, ya que cada uno representa el opuesto del otro. Al ser innatos, ninguno de los dos puede ser expulsado completamente, pero a la vez, tampoco se encuentran nunca en un estado de calma, es decir, en un periodo de estabilidad y armonía, ya que cada uno lucha por prevalecer sobre el otro y en esta lucha es que reside el equilibrio.

Ahora bien, el mundo social, que como se dijo, es la agrupación de individuos en torno a una serie de instituciones que promueven determinadas normas, creencias, valores, etc., se encarga de “moldear” la dimensión instintiva del ser humano, para así, a través de esta suerte de coacción, lograr la convivencia de tan diversos individuos; es decir, una de las tareas que debe realizar la sociedad es la de “educar” los instintos.

Luego, toda sociedad es resultado de determinadas condiciones históricas, es decir, la organización de estas responde a un contexto determinado creado por individuos determinados en un tiempo determinado: las sociedades tienen un carácter histórico y su influencia va más allá de la organización social y productiva, sino que tiene resonancia directa en el modo como los instintos se comportan.

Y justamente en este punto encontramos el quiebre que hace Marcuse con la obra de Freud. Como hemos indicado anteriormente, Freud concluye que no es posible pensar en una sociedad libre de represión, ya que el principio de realidad que desde el inicio está presente en la civilización, reprime y reforma los instintos del ser humano. Para Marcuse en cambio, los instintos representan dimensiones presociales que, aún cuando son reprimidos por un principio de realidad, guardan en sí mismos la “memoria” de su origen.

Siguiendo lo anterior, Marcuse no niega que los factores sociales (principio de realidad) moldean los instintos, sin embargo, “(...) Marcuse believes that Freud's chief error lies in neglecting the way in which historical circumstances *transform* instinctual energies into

destructive forces”¹¹ (Ingram 1990:95). Justamente Marcuse encuentra que la oposición entre naturaleza y cultura, así como la oposición entre un barbarismo no represivo o una civilización represiva, son oposiciones planteadas por el la misma sociedad represiva, que busca perpetuarse.

De esta manera, el capitalismo es un modo de sociedad más entre muchos otros y, por ello, presenta sus propios mecanismos de represión de los instintos. De acuerdo con nuestro autor, el modo en el que el sistema busca perpetuarse, “(...) ha sobrepasado la esfera de las relaciones personales y creado las instituciones indispensables para la satisfacción ordenada de las necesidades humanas en una escala cada vez más amplia” (Marcuse, 1989, p. 81). La tarea es entonces estudiar las herramientas e instituciones de las que se vale el sistema, para comprender cómo es que afectan a la psique humana y con ello, cómo afectan la configuración toda de la sociedad.

Ahora bien, cuando mencionamos la teoría filogenética realizada por Freud dijimos que, en la horda original, el asesinato del padre se convierte posteriormente sentimiento de culpa que desemboca en norma interiorizada. Asimismo, este sentido de culpa va aumentando conforme la civilización va “progresando” y, justamente progresa por la presencia del sentido de culpa, motivo por el cual este sentido debe ser reforzado por el sistema para, así, perpetuar el progreso. El individuo se siente deudor del sistema y anula su capacidad de respuesta, de crítica.

Lo anteriormente dicho ha sido, como nos dice Marcuse, “(...) corroborado por las grandes enfermedades y el malestar de la civilización contemporánea: un círculo de guerra cada vez más amplio, ubicuas persecuciones, antisemitismo, genocidio, fanatismo (...) fatiga, enfermedad y miseria en medio del crecimiento, del bienestar y el conocimiento” (Marcuse, 1989, p. 82). Es entonces esta contradicción entre la muerte y la idea de progreso resultado de un sistema particular: el capitalismo. Esta idea será ampliamente

¹¹ “Marcuse cree que el error principal de Freud consiste en dejar de lado la forma en que las circunstancias históricas transforman energías instintuales en fuerzas destructivas”. Traducción nuestra.

comentada en los siguientes sub-capítulos, sobre todo en la sección donde presento las herramientas represivas de las que hace uso la sociedad capitalista para su perpetuación.

Por ahora, quisiéramos insistir en que en el capitalismo la lucha entre *eros* y *tanatos* se torna feroz y, de acuerdo con Marcuse, el segundo instinto parece estar ganando la batalla. Si es que *eros* posee como una de sus funciones el poder de controlar a *tanatos*, ya que le impone una suerte de “freno”, en el sistema capitalista esta tarea no puede ser llevada a cabo, pues dicho sistema debilita a *eros* y “(...) sólo un Eros fuerte puede 'atar' efectivamente a los instintos destructivos. Y esto es precisamente lo que *la civilización desarrollada es incapaz de hacer* (...)” (Marcuse, 1989, p. 84).

Esta incapacidad se explica porque la propia existencia del capitalismo requiere de una regimentación y control extendidos (que están en un constante proceso de fortalecimiento); el capitalismo cuenta con un alto nivel de represión excedente. Lo que genera este tipo de represión es la acumulación de *eros* reprimido, que deriva en *tanatos*: “the sublimated desire for meaningful work and spiritual growth is perverted into a sadomasochistic desire for increased consumption under conditions of alienated labor and domination over others”¹² (Ingram 1990:97). En este sentido, la represión de los instintos eróticos, deriva en la incrementación de los instintos tanáticos, que a su vez, degeneran en un comportamiento social mayormente tanático.

Si el trabajo representa el medio de socialización por excelencia, y en donde el ser humano, de acuerdo con Hegel, debiera crear un sentido de reconocimiento en la naturaleza y la sociedad, en el sistema capitalista supone una de las principales fuentes del debilitamiento de *Eros*:

El horror del capitalismo se producía por la clase de objetivación que promovía. Aquí Marcuse estaba de acuerdo con el análisis del trabajo alinado en los Manuscritos económico-filosóficos (...) El trabajo desalienado implicaba trabajar con otros, no contra ellos (...) El capitalismo, al

¹² “El deseo sublimado de trabajo significativo y el crecimiento espiritual se pervierte en un deseo sadomasoquista de consumo incrementado bajo condiciones de trabajo alienado y de dominación sobre los otros”. Traducción nuestra.

impedir esto, era una catástrofe de la “esencia humana”, que exigía una “revolución total”. (Jay 1973:134).

Marcuse advierte que la mayor parte de individuos realiza un trabajo que solo representa esfuerzo; es completamente carente de placer o, en otras palabras, carece de un componente libidinal. Además, la energía que se requiere para realizar este trabajo es sustraída de los instintos primarios, es decir, de los instintos sexuales y de los instintos destructivos (*eros* y *tanatos*). El trabajo básico en la civilización no es libidinal, sino que como afirmaba Freud, es esfuerzo que deriva finalmente en desagrado.

Entonces, si dijimos que el trabajo requiere de energía, la cual es obtenida de los dos principales instintos, y que este trabajo representa dolor, se estaría utilizando el instinto libidinal para fines que no son libidinales en absoluto: *eros* es desexualizado y, debido a esto, pierde poder para “atar” al instinto de muerte, liberándose así la inclinación generalizada a la agresión y la destrucción (cfr. Marcuse 1989, p. 86).

Se destruye el “equilibrio” inicial entre los dos instintos, lo que antes indicamos que el autor definía como dinámica primaria.¹³ “Así, la civilización está amenazada por una separación instintiva en la que el instinto de la muerte lucha por ganar ascendencia sobre los instintos de la vida. Organizada mediante la renuncia y desarrollada bajo la renuncia progresiva, la civilización se inclina hacia la autodestrucción” (Marcuse, 1989, p. 87). En este contexto, renunciación se refiere entonces a la despedida de la vida misma, ya que la fuerza erótica va disminuyendo progresivamente, dando paso a un aumento cada vez mayor de la fuerza tanática.

Ahora bien, es importante mencionar que, aun cuando el trabajo en la civilización representa lo anteriormente expuesto, dicho trabajo, como dijimos, obtiene energía de ambos instintos. De este modo, también logra que buena parte de los impulsos agresivos estén a su servicio, es decir, realiza una suerte de “canalización” de la energía tanática dirigiéndola al objeto de trabajo: “el trabajo que creó y aumentó la base material de la

¹³ Cfr. página 8.

civilización fue principalmente trabajo con esfuerzo, enajenado, doloroso y miserable –y todavía lo es” (Marcuse, 1989, p. 88).

Ahora bien, Marcuse no niega que existan algunos trabajos que otorguen placer a quien los realiza y asegura que especialmente un tipo de trabajo ofrece un alto grado de satisfacción libidinal: el artístico. De acuerdo con el autor, parecería que cuando dicho trabajo es genuino, sale de la constelación instintiva no reprimida. Sin embargo, como ya mencionamos en el párrafo anterior, Marcuse al igual que Freud sostiene que la mayor parte de las personas desarrollan un trabajo poco libidinal que representa esfuerzo.

En esta línea, Marcuse observa que los trabajos realizados a través de la ciencia y la técnica son llevados a cabo por un deseo por dominar a la naturaleza y han logrado identificar dicho deseo con el concepto de civilización. “La naturaleza es literalmente 'violada' (...) En la civilización, la destructividad, en extensión e intención, parece ser satisfecha más directamente que la libido” (Marcuse, 1989, p. 89). De esta manera, la técnica no ha servido para fortalecer la vida de su objeto, de la realidad, sino más bien para debilitarla, y en este proceso de debilitamiento, está incluida la vida del ser humano mismo.

Producto de este constante dominio sobre la naturaleza, junto con la frenética exigencia de productividad propia del trabajo de la sociedad capitalista, las necesidades humanas se desarrollan y satisfacen como mero producto accesorio. El principal objetivo del sistema capitalista no es entonces el progreso y desarrollo del ser humano, sino el “progreso” y el “desarrollo” de una civilización compuesta por individuos sin cara, por sujetos-pieza de la gran maquinaria productiva. El amor, la pasión, la satisfacción son llevadas al fondo del escenario; los actores principales son ahora el dolor, la fatiga y el constante sentimiento de insatisfacción.

Para Hegel, la historia se dirige a un desenlace en el que se da una unidad última y transparente entre el sujeto y el objeto, entre el universal y el particular. En este sentido, la libertad implica una reconciliación con el pasado, que es dejado atrás no porque sea

olvidado, sino porque la memoria que lo guarda lo reconoce y lo supera. Sin embargo, como hemos sugerido en el primer capítulo, esta libertad pareciera limitarse al plano espiritual, al plano ideal. “La filosofía occidental termina con la idea con la que empezó. Al principio y al final, en Aristóteles y en Hegel, el supremo modo del ser, la última forma de la razón y la libertad, aparecen como nous, espíritu” (Marcuse 1989:116).

En este sentido, la labor de la Escuela y en específico la de Marcuse, se va a dirigir a la superación de concebir al ser como Logos, denuncia que aparece claramente definida en la filosofía de Nietzsche en donde se intenta dar supremacía a la voluntad y el gozo. De esta manera, Marcuse sostiene que “Nietzsche expone la gigantesca falacia sobre la que fueron construidas la filosofía y la moral occidental –esto es: la transformación de los hechos en esencias, de las condiciones históricas en metafísicas” (Marcuse 1989:118). La lucha por la existencia se vuelve de esta manera la lucha por el placer: la agonía de lo erótico supone la agonía de la emancipación y libertad del hombre.

Mientras el principio de actuación propio de la civilización occidental se perpetúe, la dominación y la enajenación alcanzarán niveles de racionalización y, por ende, de subyugación mucho más elevados. La cuestión está en descubrir si es posible concebir la idea de un principio de realidad sin represión excedente, motivo por el que resulta necesario profundizar aún más en el carácter específico de la sociedad industrial avanzada, que supone una crítica más profunda del principio de realidad establecido en nombre del principio del placer.

2.2. La sociedad industrial avanzada

En la sección anterior, revisamos el funcionamiento de lo que se llamó “dinámica primaria” entre los dos instintos básicos: Eros y Tanatos. Además, pudimos ver cómo es

que a lo largo del desarrollo de la civilización, la represión proveniente del principio de realidad es constante y cada vez más exigente que desemboca en una *represión excedente*, fácilmente identificable en el sistema capitalista. Esto desencadena en el debilitamiento de Eros, que es desplazado al fondo del escenario social abriendo paso a una organización caracterizada por la agresividad, el dolor y la insatisfacción, es decir, una sociedad particularmente tanática.

Vimos cómo es que Freud intenta explicar este proceso a través del símil de la horda original, la cual propone que hay una rebelión por parte de los hijos del denominado “macho alfa” que los lleva a cometer su asesinato. Esto marca el inicio de un sentimiento de culpa que invade a toda la sociedad, el cual, al ser internalizado (llevado a la inconsciencia), produce, a su vez, la internalización de la norma que el padre representaba en vida, solo que ahora se torna más poderosa porque cobra un carácter totémico.

Los hijos, al triunfar sobre el padre, habían descubierto que una asociación puede ser más poderosa que el individuo aislado. La fase totémica de la cultura se basa en las restricciones que los hermanos hubieron de imponerse mutuamente para consolidar este nuevo sistema (Freud 1974:45).

En este sentido, Marcuse observa que la teoría freudiana del desarrollo de la civilización se centra en un ciclo recurrente: dominación-rebelión-dominación. La primera de estas dominaciones es representada por el padre impositivo, el macho alfa. La rebelión se expresa en el asesinato del padre por parte de los hijos cansados de ser víctimas de su despotismo. El tercer momento de este ciclo, la segunda dominación, es representada por el carácter totémico que se atribuye a la figura del padre y la presencia del sentido de culpa.

Esta dominación no es ya como la primera: “a partir del padre original, a través del clan de hermanos hasta el sistema de autoridad institucional característico de la civilización madura, la dominación llega a ser cada vez más impersonal, objetiva, universal, y también cada vez más racional, efectiva, productiva” (Marcuse, 1989, p. 91). Y se torna cada vez más racional y efectiva justamente porque, como se dijo, el individuo se autoimpone la norma a través del dictado inconsciente: el sentimiento de culpa se torna norma interiorizada.

Hay que añadir además que la división social del trabajo fuertemente presente en la sociedad industrial avanzada representa una herramienta de restricción y regimentación que sirve para mantener el orden, ya que no solo logra a través de este medio racionalizar a la dominación, sino también contener la rebelión contra la dominación (Cfr. Marcuse, 1989, p. 92). Más adelante se desarrollará con mayor precisión cuáles son las herramientas de las que se sirve la sociedad capitalista contemporánea para llevar a cabo su dominación que, como veremos, no sólo se reduce a la jerarquización del trabajo.

Lo dicho anteriormente indica que la sociedad organizada, a través de la jerarquización del trabajo y otros modos, logra construir una suerte de marco social que dicta las normas específicas de dicha sociedad. A través de este trabajo que, como vimos, tiene como una de sus principales características la agonía de lo erótico, el individuo asume inconscientemente este orden y esta dominación.

El trabajo y el orden social son ahora lo que el padre era en la horda original; por ello, rebelarse contra este orden (que incluye no solo la organización del trabajo, sino también el corpus institucional) se convertiría, nuevamente, en el crimen supremo, algo que ni el individuo quiere cometer, ya que representa un terrible sentido de culpabilidad, ni la sociedad jerarquizada quiere que cometa, ya que el capitalismo requiere de este tipo de organización social para su permanencia.

En esto que el autor denomina “sociedad de movilización total”, que refieren a las áreas industriales más avanzadas, aparecen tendencias nuevas dentro del sistema capitalista, que difieren claramente del análisis marxista como producto del desarrollo de la historia. Dentro de estas tendencias encontramos la concentración de la economía nacional en las necesidades que exige el sistema de las grandes empresas. A su vez, hay una sujeción de esa economía a un sistema mundial de alianzas militares, técnicas y diversos modelos de desarrollo en donde el nivel de diálogo nunca es horizontal: las potencias siempre colocan las reglas del juego.

De lo anterior, se despliega un sistema de educación definido y orientado a la asimilación de los “objetivos nacionales” con los objetivos propios, cultivando desde el principio prejuicios e ideologías que responden a intereses particulares. Y, esto degenera, para nuestro autor, en la anulación del espacio de una práctica histórica trascendente a favor de una sociedad en la que sujetos y objetos son asimilados a una totalidad que encierra su razón de ser en la productividad.

En el plano del trabajo, el autor sostiene que se ha dado una transformación de las clases trabajadoras en la sociedad industrial avanzada que puede resumirse en cuatro puntos. En primera instancia, surge un nuevo modo de explotación, no necesariamente ligada al agotamiento físico (pues a este respecto en efecto la máquina ha aliviado el uso de la fuerza), sino más bien al aislamiento y embrutecimiento del sujeto: “la tecnología ha sustituido la fatiga muscular por la tensión y/o el esfuerzo mental” (Marcuse 1990:55). Esto supone la automatización del trabajo.

En segundo lugar, se genera una nueva estratificación ocupacional, que tiene que ver con el cambio en el carácter de los instrumentos básicos de la producción, disminuyendo la autonomía profesional. Esto quiere decir que se mide la utilización del equipo, no del trabajo del hombre; el trabajo manual es subestimado frente al de “cuello blanco”. Para Marx, la máquina no crea valor por sí sola, sino que tan solo transfiere su valor al producto y, en este sentido, la plusvalía reside en la explotación del trabajo viviente. Sin embargo, en el proceso de automatización del trabajo, se altera cualitativamente la relación entre el trabajo muerto y el vivo, en donde la productividad es determinada por las máquinas y no por los individuos que operan tras de ellas.

En tercer lugar, estos cambios en el carácter del trabajo así como el cambio en los instrumentos de producción, conllevan a una nueva actitud y conciencia del trabajador. Surge el fenómeno de la integración social y cultural de la clase trabajadora con la sociedad capitalista. “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. Desde luego, es muy dudoso que uno pueda hablar

de integración voluntaria” (Marcuse 1990:60). Esto es visible en el modo como las empresa generan un sentimiento de identificación con los trabajadores, sintiéndose estos como parte activa en ella.

Encuarto lugar y consecuencia de los tres momentos anteriores, se da un debilitamiento de la posición negativa de la clase trabajadora, es decir, como clase que niega la afirmación del sistema de dominación pues se observa que “los jefes y los propietarios están perdiendo su identidad como agentes responsables; están asumiendo la función de burócratas en una máquina corporativa” (Marcuse 1990:62).

Y del mismo modo como la ciencia y la tecnología buscan presentarse como elementos neutrales, objetivos y separados del resto del movimiento social, el sistema de producción capitalista busca presentarse también como independiente y, por ende, no responsable del movimiento general. Y, en este sentido, se coloca un velo tecnológico que oculta, tras la fachada de la “racionalidad objetiva”, la reproducción administrada de la desigualdad y la esclavitud (existencia devenida instrumento).

El análisis de Marcuse está orientado a comprender cómo es que el aparato técnico de producción y distribución de la sociedad industrial avanzada funciona como aparato represor. Para nuestro autor, tanto la producción como la distribución son parte conplementaria del resto de dimensiones de la sociedad, es decir, no pueden ser aislados de los efectos sociales y políticos, sino que parecería determinan *a priori* la dinámica del aparato así como las herramientas que le sirven para imponerse y perpetuarse (Marcuse 1990:60-64).

Como consecuencia de esta mutación en la esfera de la productividad y el trabajo, Marcuse sostiene que aparece claramente la distinción entre dos tipos de necesidades que hemos mencionado en párrafos anteriores. La primera de estas necesidades, las falsas, son definidas por Marcuse como:

Aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetuan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción

puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad de reconocer la enfermedad del todo y de aprovechar las posibilidades de curarla (Marcuse 1990:35).

Esta falsa felicidad, que presenta momentos de euforia dentro de la infelicidad, es perpetuada por el sistema que diseña los mecanismos necesarios que genera la aparición de un sujeto que se ensalza en este estado y que disuelven la necesidad crítica en el individuo. Por este motivo, este tipo de necesidades resultan heterónomas así como el medio que busca el sujeto para satisfacerlas, ya que el medio de satisfacción es ofrecido por el sistema mismo que en principio crea la necesidad.

Sin embargo, como el propio autor reconoce y como sostuvimos anteriormente, es difícil dar un concepto preciso de lo que suponen las necesidades falsas en contraposición con las necesidades verdaderas, ya que en última instancia depende de los individuos dar respuesta a esto. El problema estriba en que se requiere de libertad previa para realizar este juicio, pues de otro modo se corre el riesgo de trabajar a favor de los deseos del sistema, introyectados por el sujeto y que derivan en lo que el autor denomina “satisfacción represiva”.

En la sociedad industrial avanzada, esta satisfacción represiva anula la capacidad de liberación en el sentido que “cuanto más racional, productiva, técnica y total deviene la administración represiva de la sociedad, más inimaginables resultan los medios y modos mediante los que los individuos administrados pueden romper su servidumbre y alcanzar su propia liberación” (Marcuse 1990:37). De esta forma, la liberación parece tener como premisa necesaria la toma de conciencia del individuo frente a la servidumbre que le impone la sociedad.

En este sentido, el concepto de alienación propuesto en la teoría marxista, sufre una transformación ya que en la sociedad industrial avanzada los individuos se identifican con la existencia que se les impone, pues como mencionamos líneas arriba, el sistema mismo genera herramientas que diluyen la frontera entre lo que el individuo desea y necesita con lo que el sistema capitalista desea y necesita. De esta manera, la

alienación se vuelve objetiva en tanto que, “el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada” (Marcuse 1990:41). De este modo, la falsa consciencia deviene en verdadera consciencia.

Lo anterior supone que hay entonces un movimiento de adoctrinamiento en la sociedad industrial avanzada que influye directamente en el modo de vida que asume el individuo, haciendo nula la separación entre la dimensión privada y la dimensión pública: la ropa que el sujeto utiliza, el auto que desea manejar, las películas que consume, la música que comparte, son necesidades asumidas como propias. Todo ello, deriva en lo que Marcuse denomina átomo social que no es sino el surgimiento del pensamiento y la conducta unidimensionales.

En este sentido, podemos identificar la irracionalidad de la racionalidad ya que en la sociedad industrial avanzada la tendencia a una racionalización tecnológica y organizacional de los bienes y recursos es, al mismo tiempo, irracional con el desarrollo pleno del individuo. Por ello, Marcuse descubre que las técnicas propias de la sociedad industrial avanzada son a su vez técnicas políticas que determinan las posibilidades de la Razón y de la Libertad. La sociedad industrial avanzada se perpetúa con la ayuda de los mismos individuos que son explotados por ella:

la dominación –disfrazada de opulencia y libertad- se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas. La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de la dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo. (Marcuse 1990:48).

Visto hasta aquí, la sociedad industrial avanzada representa para Marcuse no sólo un modo particular de producción y distribución de bienes, sino que es sobre todo una ideología particular que hace uso de su alcance tecnológico y científico para homogenizar los deseos, sueños y proyectos de los individuos a favor del crecimiento de su poderío y

dominación. En este sentido, la sociedad industrial avanzada es resultado de un modo particular de comprender a la naturaleza y al ser humano.

A continuación nos detenemos a profundizar la dinámica de la sociedad industrial avanzada a través del análisis de sus principales herramientas de represión y perpetuación. Como veremos, estas herramientas son de variada naturaleza, pues no sólo se restringen al plano económico y productivo, sino que se insertan en casi todas las dimensiones de la sociedad, generando un solo y englobador discurso que la torna unidimensional, derivando en consecuencias funestas para el desarrollo de la capacidad del individuo para rechazar el estado de cosas.

2.2.1. Las herramientas represivas de la sociedad industrial avanzada

En la sección anterior, señalamos algunas de las características más importantes que nuestro autor observa en la sociedad industrial avanzada. Se ha mostrado cómo *Eros* resulta debilitado, lo cual tiene fuertes consecuencias que se tornan visibles en la realidad contemporánea. Sin embargo, es necesario, para comprender el alcance de este debilitamiento, conocer cuáles son las principales herramientas de las que se vale el sistema capitalista para su perpetuación, y así mostrar las repercusiones del uso de estas en el individuo y, claro está, en la sociedad occidental contemporánea en su conjunto.

En este sentido, el sistema capitalista opera a gran escala, es decir, es totalitario. Marcuse sostiene:

No solo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo, sino también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un 'pluralismo' de partidos, periódicos, 'poderes compensatorios', etc. (...) se afirma por medio de su poder sobre el proceso mecánico y sobre la organización técnica del aparato. (Marcuse, 1990, p. 33)

De este modo, el desarrollo de la técnica, la cual sirve como medio de dominación de la naturaleza y posee como tendencia inherente la automatización, también se erige como medio de dominación sobre el hombre, ya que el capitalismo se caracteriza por ser un sistema de producción y distribución que configura el ambiente laboral (como vimos, deserotizado) y que, a su vez, afecta las dos esferas de la vida del hombre: la pública y la privada.

En este tipo de sistema, la línea que divide ambas esferas desaparece, disminuyendo así el poder de cada hombre sobre su vida misma, es decir, su capacidad de autodeterminación, ya que incluso hasta la soledad, que “(...) es la condición esencial que sostenía al individuo contra y más allá de la sociedad, se ha hecho técnicamente imposible” (Marcuse, 1990, p. 101). La dimensión interior se ve reducida ampliamente, lo cual genera la disminución de la oposición al *statu quo*, pues es en esta dimensión en donde se encuentra el poder crítico de la razón.

Lo anterior es denominado por Marcuse como un fenómeno de mimesis que significa una alienación a gran escala, ya que los mecanismos que reproduce la sociedad capitalista imponen un principio de realidad que el individuo asume como causa suya. La realización del sistema de producción capitalista es asumida por el sujeto como su propia realización personal, y la vida como fin se torna vida como medio a través de un sistema social de administración sumamente complejo.

En este sentido, el sistema industrial avanzado degenera en la administración de la vida de los individuos, pero no por la decadencia moral o la corrupción inintelectual de quienes lo conforman, sino que “es más bien un proceso social objetivo en la medida en que la producción y distribución de una cantidad cada vez mayor de bienes y servicios hace de la sumisión una actitud tecnológica racional” (Marcuse 1990:79). La vida es fundamento de la producción y el consumo; el ser humano es engranaje de una gran maquinaria.

Bajo este tipo de sistema totalitario el concepto de libertad, como dijimos párrafos arriba, se banaliza y se torna poderoso instrumento de dominación. El sistema capitalista se

caracteriza por promover una cultura de consumo en la que se ofrecen múltiples objetos hechos a medida de los gustos del cliente (diversas marcas, aparatos electrónicos, diversa tecnología automovilística, lo último de la moda, etc.), lo cual genera en el consumidor una sensación de control, o mejor, la impresión de poseer un amplio espacio de libertad para elegir, mediado por supuesto, por su poder adquisitivo. Y es este tipo de libertad lo que el sistema capitalista busca definir como “la” libertad.

De esto se desprende, como indicamos en el sub-capítulo anterior, la aparición de dos tipos de necesidades: las verdaderas y las falsas. Las necesidades verdaderas son aquellas que deben ser satisfechas por todos los individuos para vivir, tales como alimento, salud, hogar, vestido, educación, etc. Las necesidades falsas, en cambio, “(...) son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan [*sic*] el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia” (Marcuse, 1990, p. 35). Es decir, las necesidades creadas por el principio de realidad propio del sistema capitalista.

La satisfacción de este tipo de necesidades, señala Marcuse, genera una suerte de felicidad en el individuo, pero es una felicidad falsa que encubre la enfermedad del todo, es un estado de embriaguez dentro de la infelicidad. “La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades” (Marcuse, 1990, p. 35).

Así pues, tenemos que, a través de una tecnificación de la producción y la primacía de un consumismo feroz, la sociedad capitalista contemporánea presenta una serie de falsas necesidades que, una vez satisfechas, generan en los individuos no sólo una sensación de maquillada felicidad, sino también la falsa sensación de libertad que aparece en la elección de los diversos objetos que nos ofrece el mercado.

Esto es lo que el autor llama “conciencia feliz”, la cual refleja la creencia de que lo real (es decir, el principio de realidad ofrecido por el sistema) es racional y de que, aun cuando

presenta posibles vestigios de irracionalidad, es finalmente un sistema de producción que nos proporciona los bienes que necesitamos. Aparece pues el deseo de confort, que deriva en una suerte de aceptación resignada y adormecida, una actitud conformista hacia el sistema establecido que se erige como conducta social generalizada (cfr. Marcuse 1990, p. 108).

Una de las principales herramientas de las que hace uso la cultura de consumo para su aceptación y perpetuación, se encuentra en los medios de comunicación masiva y sus diversas maneras: la televisión, la publicidad, la música popular, las películas con discursos cerrados, los libros de entretenimiento, etc. La característica principal de estos medios es que no requieren de un puente para llegar al individuo. En la sociedad simplemente ahí están, invaden el espacio privado. El resultado como mencionamos antes, la *mimesis*, “(...) una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo” (Marcuse 1990:40).

Asimismo, los discursos políticos se tornan también propagandísticos, ya que “los que hacen política y sus proveedores de información de masas promueven sistemáticamente el pensamiento unidimensional. Su universo del discurso está poblado de hipótesis que se autovalidan y que, repetidas incesante y monopolísticamente, se tornan en definiciones hipnóticas o dictados” (Marcuse, 1990, p. 44).

Aparece entonces en este tipo de sistema un nuevo lenguaje, uno acrítico y cerrado, es decir, que no se presta a mayor interpretación y que se torna, en sí mismo, instrumento de control “(...) incluso cuando no transmite órdenes sino información; cuando no exige obediencia sino elección, cuando no pide sumisión sino libertad” (Marcuse, 1990, p. 133).

Dicho lo anterior, tenemos entonces que la invasión del espacio privado y, finalmente, la invasión de la mente misma del individuo, a través de la publicidad, el mercado, la política y hasta las actividades recreativas, evita una oposición al *statu quo*, es decir, se reduce paulatinamente la mirada crítica del sujeto hacia la realidad misma clausurando la posibilidad de actuar en contra del sistema.

Surge pues una autolimitación en el pensamiento, ya que es el mismo individuo quien, internalizando los mecanismos del sistema, invalida una oposición efectiva frente a este. No encontramos entonces frente a un adormecimiento generalizado:

“Si los individuos están satisfechos hasta el punto de sentirse felices con los bienes y servicios que les entrega la administración, ¿por qué han de insistir en instituciones diferentes para una producción diferente de bienes y servicios diferentes? Y si los individuos están precondicionados de tal modo que los bienes que producen satisfacción también incluyen pensamientos, sentimientos, aspiraciones, ¿por qué han de querer pensar, sentir e imaginar por sí mismos? Es verdad que los bienes materiales y mentales pueden ser malos, inútiles, basura (...)” (Marcuse, 1990, p. 81)

Precisamente, este proceso es lo que indica, para nuestro autor, la racionalidad irracional del sistema: por un lado, a través del desarrollo racional de la técnica y la ciencia se busca un dominio cada vez más efectivo sobre la naturaleza y el hombre para mantener el progreso, sin embargo, por otro lado, la masiva producción de medios mas no de fines invalida dicha idea de progreso tornando a la vida humana misma como medio para no se sabe qué fin: la vida se torna irracional (cfr. Marcuse 1990, pp. 43-47). De este modo, desembocamos en un nuevo tipo de esclavitud: la cosificación del ser humano, que convierte a este, junto con la política, el arte y los anuncios comerciales, en una mercancía más.

Así pues, el sistema como un todo se torna irracional y su característica principal es la dominación que “(...) disfrazada de opulencia y libertad, se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica (...) La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario (...)” (Marcuse, 1990, p. 48). Ya no se trata pues de una dominación identificable en un todo, sino más bien de un todo que se caracteriza por ser dominador y que utiliza, como vimos, diversos vehículos para su expansión y perpetuación.

2.2.2. La cultura de masas y la contrarrevolución

Como vimos en la sección anterior, el sistema capitalista hace uso de diversas herramientas para su dominación y perpetuación y la principal herramienta de la que se sirve es el uso de la racionalidad tecnológica. Asimismo, observamos cómo, a través de estos diversos mecanismos, el sistema se erige como dominación totalitaria que genera una homogenización de la sociedad, ya que no solo determina ciertas normas, sino también regula el modo de pensar, de imaginar, de amar:

“Ahora (...) bajo el mando de monopolios económicos, políticos y culturales, la formación del superego maduro parece omitir el estado de individualización; el átomo genérico llega a ser directamente un átomo social (...) los medios de difusión masivos transmiten los valores requeridos; ofrecen perfecto entrenamiento en eficiencia, tenacidad, personalidad, sueños, romances (...)” (Marcuse, 1989, pp. 89)

Hablamos, pues, del nacimiento de una cultura de masas en donde la imagen de “individuo” se vuelve cada vez más difusa. La sociedad se torna en una suerte de gelatina homogénea que, a su vez, perpetúa la homogenización y se dirige a fines desconocidos a través de una absurda producción de bienes y falsas necesidades. En ella, los hombres parecen vivir en una especie de anestesia general alimentada por una organización tanática del trabajo, por la ausencia de espacios en soledad, por la promoción de actividades de descanso que buscan tan solo entretener y que se hallan muy ajenas al pensamiento, por una postura anti-intelectual, por una política de panfleto, etc.

Consecuencia de lo anterior, funciones que antes eran o, en todo caso, que debían ser llevadas a cabo en el seno familiar, son realizadas ahora por el sistema de producción capitalista. Esto porque como dijimos antes, se ha realizado una anulación de la diferencia esfera pública-esfera privada y las “lecciones” otorgadas por el sistema reemplazan ahora aquellas que enseñaba la familia y con las cuales esta última ya no puede competir. Los valores y costumbres son transmitidos mediante la televisión, la Internet, las vallas publicitarias, la música comercial, la literatura y el cine del mero entretenimiento.

Así, aparece un proceso de decadencia en la función social de la familia, ya que “la empresa familiar independiente y, subsecuentemente, la empresa personal independiente

han dejado de ser las unidades del sistema social y están siendo absorbidas en gran escala por grupos y asociaciones impersonales” (Marcuse, 1989, p. 97).

Lo dicho en el párrafo anterior conduce a un empobrecimiento del desarrollo individual, pues el espacio del libre pensar se halla peligrosamente restringido y, digo peligrosamente porque es en este espacio donde podrían producirse nuevas alternativas, nuevas propuestas, nuevas maneras de ver la realidad. El constante bombardeo ideológico de una sociedad consumista como la nuestra conduce a un letargo del pensamiento que se halla principalmente preocupado por el estrés laboral, las tendencias y las ofertas y, de este modo, “el individuo paga sacrificando su tiempo, su conciencia, sus sueños; la civilización paga sacrificando sus propias promesas de libertad, justicia y paz para todos” (Marcuse, 1989, p. 101).

Esto indica ya la muerte de una de las dimensiones del hombre: la dimensión interior de la que, como dijimos antes, puede surgir el germen que se tornara oposición crítica al estado de cosas establecido. La dificultad de recuperar esta dimensión reside en que el sistema ha logrado un nivel tal de extensión y alcance que parece imposible encontrar espacios libres de su dominación, además de considerar que la mayoría de individuos no encuentran problema alguno en el sistema de producción capitalista: la conciencia feliz los mantiene no solo adormecidos sino homogenizados y, producto de esta internalización del sistema, esos mismos individuos serán, posteriormente, perpetuadores de este de manera casi inconsciente.

La cultura de masas, de este modo, tiene que ver directamente con la anulación de la dimensión interior que pervierte los deseos del individuo, y que degenera en una cultura acrítica. Esto corrompe, de acuerdo con Marcuse, el movimiento dialéctico de la cultura, pues su relación no sólo están fundada con lo económico, sino que tiene que ver con su reflexividad intrínseca. En este sentido, el rol de la crítica deviene cardinal en la relación que el individuo desarrolla con la cultura: “el movimiento de la cultura, como el movimiento de toda dialéctica, tiende hacia la resolución de sus tensiones antinómicas. En tal caso, el propósito de la cultura es identificar gusto y belleza” (Friedman 1986:145).

De este modo, el pensamiento crítico que supone elemento fundamental de la dinámica social, es anulado. Las contradicciones de la sociedad son asumidas como parte natural de la civilización en cuanto tal, por lo que la oposición se desvanece. Como vimos en el sub-capítulo anterior, las herramientas de reproducción de la cultura de masas son proporcionadas por el sistema, de este modo, “la televisión y la radio están siempre presentes, siempre se las oye pero inconscientemente (...) introducen sus mensajes subconscientemente” (Friedman 1986:158).

En este sentido, tanto Marcuse como los integrantes de la Escuela, sostienen que a través de la dimensión estética y el arte en particular, el sujeto podría recobrar la dimensión crítica que es invalidada en el sistema de producción capitalista. Si la dimensión interior es influenciada por el sistema a un nivel tan sofisticado en el que puede determinar sus deseos y sentimientos, el arte puede ser la dimensión de contrapeso que genere otro tipo de discurso desalienante. En este sentido, “la evaluación de los fenómenos artísticos como meramente expresiones de la creatividad intelectual era ajena al pensamiento del Institut” (Jay 1973:291).

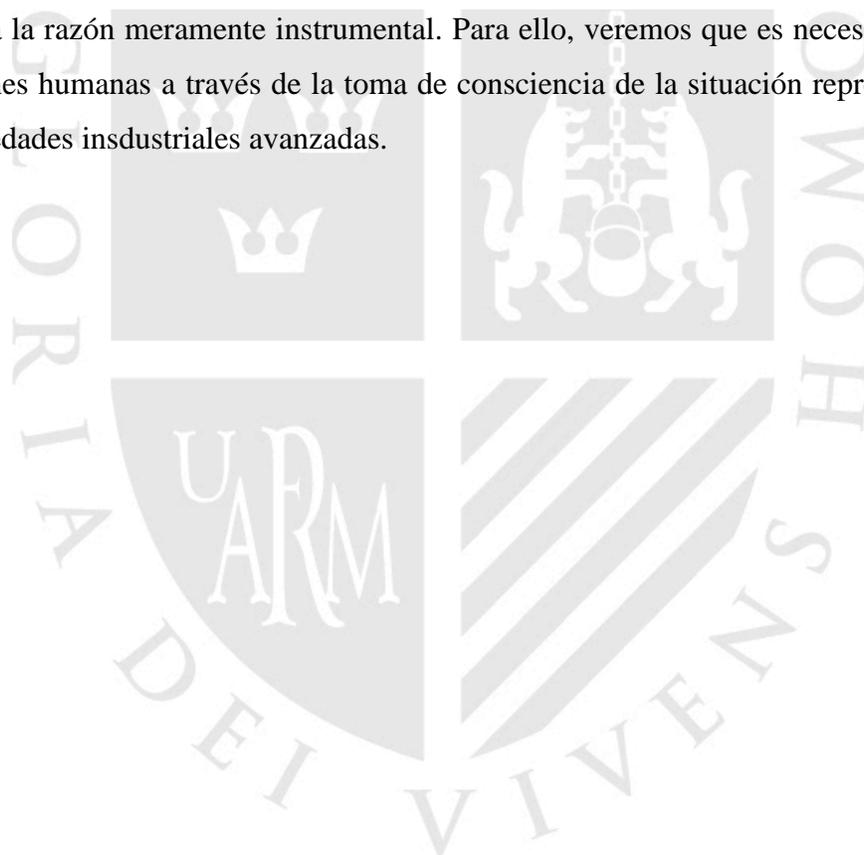
De acuerdo con lo anterior, la razón crítica no ha sido totalmente eliminada, sino que mas bien ha sido relegada a un plano inferior, por lo que debe ser recuperada. “The critical dialectical reason –that technological society suppresses- continues to live in the aesthetic unconscious (imagination)¹⁴” (Ingram 1990:73). Para salir de la enajenación y alienación de la cultura de masas, es necesario recobrar la sensibilidad frente a la dimensión estética, propia del ser humano, que guarda la memoria de una felicidad verdadera.

De lo expuesto en este sub-capítulo, comprendemos que la cultura de masas es resultado de un sistema de producción y dominación específico que se perpetúa a través de un sistema de relaciones y herramientas diseñadas por él mismo. La cuestión estriba en cómo un modo de producción determinado deriva en un fenómeno social que no puede presentarse como el conjunto de dimensiones separadas y diferentes.

¹⁴ “La razón crítica dialéctica –que la sociedad tecnológica suprime- continúa viviendo en la incoscienza estética (imaginación)”. Traducción nuestra.

La unidimensionalidad surge de la ilusión que genera el sistema sobre esta falsa independencia. La economía, el trabajo, la ciencia, la cultura y el arte están necesariamente relacionados en un todo que, idealmente, debe conservar sus particularidades. Sólo a través de esta consciencia, el hombre puede recobrar a su vez, su propia naturaleza multidimensional.

En el capítulo siguiente, observaremos cómo es que Marcuse busca sostener que en efecto, en la dimensión estética, aparece la posibilidad real de recobrar la razón crítica en oposición a la razón meramente instrumental. Para ello, veremos que es necesario erotizar las relaciones humanas a través de la toma de consciencia de la situación represiva propia de las sociedades insdustriales avanzadas.



CAPITULO III: El camino a la liberación

“Soy el poeta del cuerpo y soy el poeta del alma, los placeres del cielo están conmigo al igual que los padecimientos del infierno, los primeros los inserto y multiplico en mí mismo, los últimos los traduzco a una nueva lengua”

(Walt Whitman)

Como vimos en el capítulo anterior, de acuerdo a Marcuse, nos enfrentamos a una realidad producto de un sistema de organización específico, en el que todo cobra un sentido excesivamente racional (en su sentido instrumental) que, sin embargo, posee un núcleo irracional. La idea de progreso ya no es imaginable sin la idea de destrucción así como la renuncia y el esfuerzo constante se tornan condición necesaria para lograr un pequeño margen de satisfacción y placer: la dominación tecnológica deviene razón. Con ello, se reduce al mínimo la dimensión interior y con ella, la posibilidad de liberación se muestra como mera utopía.

Del mismo modo, vimos como el proceso de la sociedad industrial transforma las relaciones de producción y trabajo, al punto de anular la clase que Marx supone como encarnación de la revolución: el proletariado. En este sentido, ¿dónde pueden ahora alojarse las mayores posibilidades de apertura crítica dentro del entramado social? Marcuse confía en una vanguardia revolucionaria, que la encuentra en la clase media compuesta por estudiantes universitarios y ya no por la clase trabajadora. De esta manera Marcuse otorga a este grupo la capacidad de desarrollar con mayor probabilidad la dimensión estética.

En este sentido, Marcuse sostiene que la utopía no es sino aquello que el mismo sistema dicta como imposible, como sinrazón, como mero juego de la imaginación y, más aún, “las ideas humanitarias, religiosas y morales son sólo 'ideales'; no perturban indebidamente la forma de vida establecida y no son invalidadas por el hecho de que las contradiga la conducta dictada por las necesidades diarias de los negocios y la política” (Marcuse

1990:175). Son reducidas a asuntos de preferencia y el individuo entendido como unidad que se diferencia de un todo ya no tiene cabida en el sistema.

Por lo dicho, es necesario comprender cuál sería la manera de iniciar un proceso de liberación de la sociedad capitalista contemporánea de acuerdo con lo que sostiene Marcuse. Para ello, veremos cómo es que nuestro autor vuelve a retomar la teoría freudiana acompañada de ciertos elementos marxistas. Lo que se busca es construir una propuesta válida que justifique la reactivación de Eros no sólo a nivel social, sino sobre todo a nivel subjetivo.



3.1. La dimensión estética

*“Ayer soñé con los hambrientos, los locos, los que se fueron,
los que están en prisión, hoy desperté cantando esta canción
que ya fue escrita hace tiempo atrás; es necesario cantar
de nuevo una vez más”*

(Charly García)

Como vimos en la sección anterior, el átomo social es producto de la organización represiva de la sociedad que, transfiriéndolo a un lenguaje freudiano, no es sino la organización represiva de los instintos y, como se dijo en la primera sección de esta investigación, esta represión se debe a factores exógenos, es decir, no es inherente a la naturaleza de los instintos, sino que es producto de condiciones históricas, en este caso, de la sociedad capitalista contemporánea.

Marcuse encuentra la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido en las fuerzas mentales que, de acuerdo con Freud, se encontrarían libres del principio de realidad: la imaginación y la utopía que, de acuerdo a la propuesta de nuestro autor actúan como una suerte de brújula que guía el proceso de liberación de los instintos, es decir, conducen a la erotización de las relaciones humanas. De este modo, Marcuse apela a toda la energía mental del individuo que, como se ha dicho anteriormente, es reprimida y eventualmente anulada por el sistema de producción capitalista.

Para Marcuse, la dimensión estética en la sociedad industrial avanzada no puede hacer válido ningún principio de realidad, puesto que su campo de acción es esencialmente irrealista. Sin embargo, nuestro autor busca fundamentar cómo es que esta dimensión y su negación en la realidad es producto de una represión cultural de los contenidos y verdades que se oponen al principio de realidad impuesto.

El primer paso que encontramos para este proceso de erotización se aloja en el pensamiento mismo, ya que éste es por sí “(...) una señal de resistencia, del esfuerzo propio para no dejarse engañar nuevamente” (Jay 1973:261). La cuestión está en tomar

distancia respecto del estado de cosas en la sociedad industrial avanzada para despertar a la consciencia de su letargo y adormecimiento programado.

Nuestro autor propone una suerte de rescate de estas fuerzas mentales que, en última instancia, pertenecen a lo que denomina “fantasía” para así, otorgarle su lugar y validarla en medio de un sistema social que parece haberla destituido de cualquier función y actividad dentro de la vida de los individuos, ya que

(...) es dejada atrás por la organización del ego de la realidad (...) La razón prevalece; llega a ser poco agradable, pero útil y correcta; la fantasía permanece como algo agradable, pero llega a ser inútil, falsa –un simple juego, una forma de soñar despierto. Como tal, sigue hablando el lenguaje del principio del placer, de la libertad de la represión, del deseo y la gratificación no inhibidos; pero la realidad actúa de acuerdo con las leyes de la razón, que ya no están relacionadas con el lenguaje de los sueños” (Marcuse, 1976, p. 139).

De esta manera, nuestro autor considera que tanto la utopía como la imaginación constituyen potentes motores del pensamiento humano, capaces de generar nuevas alternativas. Sin embargo, para que estas puedan desplegarse, es necesario primero contrarrestar los efectos que observamos tiene el modelo capitalista sobre el individuo, el cual tiene como consecuencia terrible y última la anulación del libre pensar. Por ello, lo arduo de esto reside justamente en lograr revivir dichas fuerzas mentales que ayuden a impulsar la liberación de los instintos reprimidos en el ser humano y, con ello, comenzar un proceso de erotización de las relaciones humanas.

En este sentido, Marcuse encuentra, siguiendo el trabajo freudiano, que existe un tipo de trabajo distinto de aquel que propone el sistema capitalista que, como vimos, es deserotizador: el trabajo artístico, el cual provee al ser humano de un alto grado de satisfacción libidinal en el cual el hombre puede identificarse con el producto de su labor, ya que en este despliega su pensamiento y emociones más profundas. Además, en este tipo de actividad toma lugar el trabajo creativo e imaginativo del ser humano, facultades que como vimos de acuerdo a Freud logran mantenerse protegidas del principio de realidad.

En esta línea, Marcuse encuentra que en el arte y en el campo estético en general, se construye un espacio que permite el libre despliegue de las facultades humanas. De aquí

que nuestro autor sostenga: “los grupos, los ideales de grupo, las filosofías, las obras de arte y literatura que todavía expresan sin compromiso los temores y las esperanzas de la humanidad están en contra del principio de la realidad prevaleciente; son su absoluta denuncia” (Marcuse, 1989, p. 194).

Por lo tanto, se busca también reforzar un trabajo libre de la imaginación acompañado de un pensamiento crítico que se eriga como oposición directa a un sistema que perpetúa la desigualdad y la explotación de muchos por unos pocos.

Por lo tanto, es claro que nuestro autor concibe una idea de arte o, mejor dicho, sostiene que el trabajo estético debe ser contestatario, ya que al hacer uso de aquellas facultades libres del principio de realidad, tiene una suerte de responsabilidad social. En este sentido, Marcuse sostiene que el arte

“(…) existe sólo cuando se anula a sí mismo, cuando salva su sustancia negando su forma tradicional y negando, por tanto, la posibilidad de reconciliación: cuando llega a ser surrealista y atonal. De otro modo, el arte comparte el destino de toda forma de comunicación genuina: fallece.” (Marcuse, 1976, p. 141).

Aparece nuevamente la idea de una dialéctica negativa que, como vimos, se diferencia de la hegeliana en tanto no busca una reconciliación positiva con la realidad, sino que siempre se levanta como opositora de cualquier estado de cosas (o principio de realidad) que atente contra la libertad humana.

3.1.1. El arte en la industria cultural

En la persecución del hombre completo Marcuse y la Escuela reconocen que las necesidades e instintos del sujeto deben sufrir una transformación. En este sentido, los objetivos de la sociedad no se enfocarían en el anhelo de un mayor desarrollo tecnológico, sino que trabajaría a favor del desarrollo multidimensional del hombre y, por ende, de la sociedad. Para lograr esto, es necesario transformar la estructura toda de la sociedad, pues

como hemos visto, las diversas esferas que la conforman no están diseccionadas. De este modo, la cuestión consiste en ganar espacio para *Eros*, logrando un cambio cualitativo de los deseos y necesidades de los hombres.

De lo anterior tenemos entonces que se requiere de una transformación social y psicológica profunda, en donde las instituciones y dirección de las sociedades expresen el surgimiento de necesidades y satisfacciones distintas a las que prevalecen en las sociedades explotadoras. Para Marcuse, “(...) tal cambio constituiría la base instintiva de la libertad (...) la rebelión se habría enraizado entonces en la naturaleza misma, en la “biología” del individuo (...)” (Marcuse, 1969, p. 12).

Esta lucha por alcanzar al hombre completo, es decir, no unidimensional esta presente en la obra de Schiller, influencia importante en el trabajo estético de Marcuse. Dicho autor sostiene que:

(...) todo intento de modificar el Estado y toda esperanza puesta en tal modificación son extemporáneos y quiméricos, y lo seguirán siendo mientras esa división interior en el hombre no haya desaparecido y su naturaleza no esté lo bastante desenvuelta para ser ella la artista de la nueva obra y garantizar la realidad de las creaciones políticas pensadas por la razón (Schiller, 1920, p. 39).

Así pues, el principio de placer no tiene por qué ser radicalmente antagónico al principio de realidad, así como la sociedad no tiene por qué ser sinónimo de un conglomerado de sujetos unidimensionales que se desarrollan en una dinámica social también unidimensional.

En este sentido, tanto el arte como la filosofía tienen una tarea histórica, “(...) proponer el sendero subconsciente hacia la liberación por medio de la crítica radical” (Friedman 1986:165). En este sentido, Marcuse y otros integrantes de la Escuela perciben la necesidad de devolverle al arte su lugar en el desarrollo de la sociedad, formulando las relaciones que existen entre arte y vida. Como hemos sugerido, la función inicial del arte consiste en repotenciar la fantasía, por lo que retoma la función que Hegel le otorga al arte: criticar la vida y plantear la remodelación de su estructura (Friedman 1986:165-166).

De este modo, se intenta recuperar la negatividad frente al sistema, dotando al arte de su capacidad para desafiar el principio de realidad. En este punto, es importante subrayar que Marcuse no está intentando sostener que el arte se encuentra separado de la sociedad en una suerte de dimensión sagrada. Por el contrario, el arte toma sus insumos de la realidad, pero los transforma en el juego de la imaginación y la fantasía, “su especificidad le viene precisamente de distanciarse de aquello por lo que llegó a ser; su ley de desarrollo es su propia ley de deformación” (Adorno 1989:12). La estética es, desde este punto de vista, una estética dialéctico-materialista.

De lo anterior, resulta que el arte en su posición de bisagra con la realidad, puede generar contenido auténtico y original, sin que esto suponga una separación definitiva con lo real. El arte es arte en tanto se opone al principio de realidad que es, al mismo tiempo, fundamento de su creación. De esta manera, el arte toma su impluso de la realidad para negarla, mientras que la realidad, al enfrentarse al objeto estético, muestra sus contradicciones.

El arte es negativo por naturaleza, pero en la sociedad industrial avanzada se empobrece porque se torna afirmativo. “La diversión sustituye al arte como fundamento de la cultura de masas. Allí donde el arte está al servicio de la función crítica, negativa, la diversión cumple una función afirmativa (...)” (Friedman 1986:170). De este modo, la sociedad industrial avanzada encuentra en la industria cultural la herramienta de deserotización del arte, es decir, del detrimento de su capacidad crítica: el arte deviene publicidad y propaganda.

En la industria cultural, la obra de arte es reducida a cosa y los espacios dedicados a esta industria están diseñados de modo tal que el espectador no tiene oportunidad de develar al arte, “(...) están hechos de tal manera que su percepción adecuada exige rapidez de intuición, capacidad de observación y competencia específica (...)” (Horkheimer y Adorno 1997:171). Así, el arte se convierte en mero objeto de uso, originando un proceso de atrofiamiento de la imaginación y la fantasía.

En este sentido, el ataque del sistema hacia el arte supone el último momento de violencia contra la dimensión privada, pues esta dimensión que en principio logra su mayor alcance en la experiencia solitaria, es rebajada por la industria cultural al plano del mero entretenimiento compartido, castrando la esencia misma de la estética. De esta manera,

la industria cultural, que ha consolidado su fundamento, crea una consciencia masificada que rechaza lo extraordinario como signo de evidente locura. La industria cultural no soquiera debe temer las críticas proferidas contra ella; todo lo que hay en la crítica fue puesto por la industria cultural (Friedman 1986:173).

Una vez más, encontramos la unidimensionalidad que encuentra Marcuse en la sociedad industrial avanzada, que no es sino el rechazo de la negatividad por la positividad absoluta. La misma industria crea su propio modelo estético cerrado, en donde lo que se considera arte pasa primero por la aprobación del sistema totalitario. Esto incluye también el área del discurso, ya que se ofrece desde el inicio el modo como uno debe de interpretar determinada obra, película, pintura, etc.

De este modo, el individuo está predeterminado, por las condiciones de la sociedad industrial, para recibir de un modo específico el otro presente en el arte. “Aparentemente, la obra de arte atrae al consumidor a una cercanía física debido a su fuerza de atracción sensual, pero en realidad lo que hace es alejarse de él: ha sido convertida en mercancía que le pertenece y que teme constantemente perder” (Adorno 1989:25). Por ello se origina una falsa relación con el arte que no va más allá del placer de poseer esa alteridad que, finalmente, no es alteridad real sino tan solo entretenimiento.

En este sentido, encontramos que el arte sufre un proceso de reificación que pierde su función negativa obstaculizando la dialéctica que lo caracteriza. De esto se desprende la crisis no sólo del arte sino de la cultura misma, que también deviene afirmativa: “la cultura más que configurar la consciencia, se erige como negación de la consciencia. Se establece como repetición vacía de una consigna, puesto que la repetición es la única tarea que le queda después del fracaso del arte” (Friedman 1986:175). La crisis del arte es de este

modo, crisis de la cultura que es, a su vez, el ocaso de la consciencia humana y de las instituciones sociales.

Tanto para Marcuse como para los demás miembros de la Escuela, esta crisis se origina desde la Ilustración que, como hemos venido sosteniendo a lo largo de nuestro trabajo, desvirtúa la naturaleza de la razón hasta llegar al empobrecimiento de la cultura en su totalidad. La Ilustración en su anhelo por la identidad afirmativa, fue adormeciendo aquellas dimensiones que se presentaban como opuestas, como su negación, invalidándolas y construyendo un discurso unidimensional de la razón que tiene como consecuencia la unidimensionalidad de la vida. El trabajo se orienta de esta manera, a descubrir las posibles herramientas que nos permitan revitalizar la potencia emancipadora de *Eros* como oposición a la generalizada fuerza de *Tánatos*.

3.1.2. La consciencia sensual

Marcuse utiliza las imágenes de Orfeo y Narciso como símiles para representar a Eros en contraposición a la imagen de Prometeo, símbolo de la constante represión y el continuo sufrimiento en medio de la lucha permanente. Marcuse propone otorgarle nuevos espacios a Eros de modo que se empiece a trabajar por una sociedad erótica emancipadora:

“El Eros órfico transforma al ser: domina la crueldad y la muerte mediante la liberación. Su lenguaje es la *canción* y su trabajo es el *juego*. La vida de Narciso es la de la *belleza* y su existencia es *contemplación*. Estas imágenes se refieren a la *dimensión estética*, señalándola como aquella cuyo principio de la realidad debe ser buscado y valorizado” (Marcuse, 1976, p. 163).

De este modo, vemos cómo nuestro autor retoma aquellas fuerzas mentales que se hallan protegidas frente al dominio del principio de realidad: la memoria y la imaginación, potenciales motores para la transformación y el mejoramiento de la vida humana. El principio está en que la imaginación, es sensualidad en tanto supone representación estética y de esta manera, “la disciplina estética instala en el orden de la sensualidad contra el orden de la razón” (Marcuse 1976:172).

Estas fuerzas mentales cumplen un papel fundamental para el advenimiento de una nueva sociedad pues ya hemos ido observando cómo a través del campo estético, que hace uso de estas fuerzas, parece tener el poder de recobrar la fuerza que le fue arrebatada a Eros en la sociedad represiva: su fuerza erótica, la cual permitiría el inicio del desarrollo de una sociedad más pacífica y justa.

De esta manera, el advenimiento de la consciencia sensual o erotizada, tiene que ver con la liberación de la imaginación y la memoria como fuentes de conocimiento en sí mismas. El hecho de que la industria cultural haya subsumido la obra de arte a la dinámica de consumo, sabotea el rol de la memoria y la imaginación, pues las relega a un espacio determinado que tiene que ver con el disfrute del entretenimiento. Lo que está en juego, entonces, es rescatar al arte de su producción y reproducción como mercancía, para dotar a la imaginación de su fuerza transformadora real.

La interpretación de Freud respecto de la fuerza de la imaginación o fantasía resulta fundamental, pues encuentra que esta pertenece directamente al principio de placer. Al imponerse el principio de realidad, la mente sufre una mutilación pues la original unidad que existía en ella, es desmembrada y las fuerzas que originalmente respondían al principio del placer, son canalizadas para que se acomoden al principio de realidad impuesto. “Condicionada así, esta parte de la mente obtiene el monopolio de la interpretación, la manipulación y la capacidad de alterar la realidad –de gobernar la memoria y el olvido, inclusive de definir lo que es la realidad y cómo debe ser usada y transformada” (Marcuse 1990:138).

La otra parte de la psique que no logra ser moldeada por el principio de realidad se torna impotente, irrealista, utópica, pues el principio de realidad existente determina que así es. De esta manera, la razón como instrumento es útil y correcta, mientras que la fantasía es señalada como inútil, falsa, incosciente, aún cuando presenta placer. Sin embargo, y aún después de este fenómeno, “la fantasía (la imaginación) conserva la estructura y tendencias de la psique anteriores a su organización por la realidad, anteriores a su llegada a ser un “individuo” colocado frente a los demás individuos” (Marcuse 1990:139). Por ello y

siguiendo a Freud, la imaginación como parte del “ello” guarda la memoria de un pasado subhistórico cuando la vida del hombre estaba bajo el principio del placer.

En este sentido, la imaginación conserva su función negativa pues no ha sido eliminada de la psique humana, sino tan sólo obstaculizada por el principio de realidad, “(...) aesthetic rationality, or dialectical imagination, is the principal place in which emancipatory reason is to be located”¹⁵ (Ingram 1990:74). Este tipo de racionalidad estética guarda la oposición entre sujeto y objeto, entre individuo y sociedad, entre libertad y naturaleza, oposición necesaria pues, como hemos venido sosteniendo a lo largo de esta investigación, la reificación es producto de la identidad que fuerza la razón instrumental.

Siguiendo nuestras reflexiones, lo que Marcuse está proponiendo es una suerte de contraeducación de los instintos, que supone como meta final trascender la comprensión de la individualidad en lenguaje burgués. La dimensión estética como aquella que encierra las posibilidades de negación de lo dado, supone el ejercicio de la individualidad pues como hemos sostenido, el primer paso para su desarrollo es la toma de consciencia personal.

En este sentido, “(...) no hay revolución sin liberación individual, pero tampoco hay liberación individual sin la liberación social (Marcuse 1973:60). La cuestión estriba entonces en trabajar de manera común por la liberación de ambas dimensiones, la interior y la exterior.

Dicho lo anterior, Marcuse más que apelar a una dimensión metafísica y oscura, está hablando directamente a la sensibilidad del ser humano que, de algún modo, permite que sea interpelado por la realidad que lo engloba. Al respecto, Marcuse apela al sentido de solidaridad que surgiría del lado erótico de la psique humana:

Está bien “hacer lo mío”, pero ha llegado el momento de entender que “hacer lo mío” no puede ser *cualquier cosa* sino sólo aquellas cosas que hacen honor (por más calladas que sean) a la inteligencia y a la sensibilidad de hombres y mujeres que pueden hacer *algo más* que “lo mío”,

¹⁵ “la racionalidad estética, o la imaginación dialéctica, es el principal lugar en el que la razón emancipatoria se aloja”. Traducción nuestra.

como lo es vivir y *trabajar* por una sociedad en que no haya explotación entre ellos (Marcuse 1973:62).

Con la cita anterior queda más claro entonces que lo que Marcuse está entendiendo como dimensión estética no tiene que ver específicamente con la producción artística como tal, sino más bien con toda actividad, juego reflexivo, trabajo, etc. que se sostenga sobre el principio de placer alojado en la dimensión imaginativa.

Y es justamente esto lo que nuestro autor entiende como contraeducación en tanto se opone al principio de realidad impuesto para demostrarle que existen otros modos de comprender al ser humano y su razón de ser en la historia, por lo que los centros educativos, sobre todo la Universidad (pues para Marcuse son los jóvenes quienes mejor pueden revivir la dimensión imaginativa) la que debe cumplir con orientar la educación política de las siguientes generaciones a través de nuevos modos de sentir y ver el mundo social. La contraeducación, en este sentido, es la reapropiación del pensamiento crítico.

Por ello, Marcuse reclama el lugar perdido de la imaginación en el desenvolvimiento de la historia: “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 invocan claman por liberar la *realidad* histórica” (Marcuse 1976:144). Por ello, la dimensión estética es la abanderada de lo que nuestro autor denomina el “Gran Rechazo”, que no es otra cosa que la protesta contra la represión excedente, la lucha a favor de la libertad y en detrimento de la angustia de la vida actual.

Sólo una consciencia erotizada de esta manera podría querer transformar la realidad de manera concreta, ya que como hemos visto en el segundo capítulo de nuestro trabajo, los individuos que pertenecen a las sociedades industriales avanzadas, no sienten en su mayoría la necesidad de transformar nada pues se hayan cómodos en la falsa felicidad que el principio de realidad les permite experimentar.

Por este motivo, se cae en la necesidad de replantear, desde la imaginación, no sólo el modo de producción, los esfuerzos de la tecnología y la política, sino también, ideas

racionalmente aceptadas como “calidad de vida” o “progreso”, pues en su problematización encontramos los vestigios de una razón intrumental que reduce su potencial contenido al servicio de la reproducción de una sociedad enferma.

En este sentido, Marcuse propone que la tecnología se ponga al servicio de Eros en un tipo de organización que gratifique el deseo verdadero de felicidad. “No importa cuán justa y racional pueda ser organizada la producción material, nunca podrá ser el campo de la libertad y la gratificación; pero sí puede liberar el tiempo y la energía necesarios para el libre juego de las facultades humanas *fuera* del campo del trabajo enjengado” (Marcuse 1976:151).

La cuestión estriba en lograr una civilización que realice la libertad no sólo en un plano interno, como búsqueda personal o mística de tranquilidad espiritual, sino que la libertad debe ser concreta, real. Por ello, la revolución estética supone una revolución total en la formas de percepción y sentimientos, pero primero debemos lograr estabilidad material para que los individuos puedan invertir tiempo en su desarrollo estético. En este punto, retornamos nuevamente a Marx y a la necesidad de asegurar una base material que permita una primera libertad, la del mundo natural, para luego pasar al trabajo concreto de la segunda libertad, la del principio de realidad caracterizado por su naturaleza represiva.

3.1.3. La sociedad erótico emancipadora

De acuerdo a lo expuesto en el sub-capítulo anterior, la idea de una cultura no represiva aspira principalmente al instauramiento de una nueva relación entre los instintos y la razón. En este escenario, “la moral civilizada es invertida armonizando la libertad instintiva y el orden: liberados de la tiranía de la razón represiva, los instintos tienden hacia relaciones existenciales libres y duraderas: generan un nuevo principio de la realidad” (Marcuse 1976:185). Esto no supone retornar al tiempo de la caverna, sino darle espacio a la

memoria infantil y prehistórica para que “hable”, para que realice su felicidad reprimida y se de la oportunidad de organizarse de un modo diferente.

De algún modo, la sociedad erótico-emancipadora resultado de la liberación de Eros, sugiere que las condiciones del trabajo se transformarían de modo necesario, ya que se crearía la condición social necesaria para transformar el trabajo en juego, en actividad de reconocimiento. Se trata de otorgarle contenido libidinal al trabajo a través del proceso de re-conexión con la dimensión erótica que se encuentra alojada en el fondo de sujeto. La idea es entonces que el placer libidinal y el placer del trabajo coincidan, pues el individuo se está realizando a través de la exteriorización de su propio yo en ese trabajo.

De lo anterior se deduce que la vida de una sociedad erótica es privada, en tanto aparece en esta dimensión el fermento revolucionario contra el principio de realidad, pero es pública en tanto se intenta trasladar el principio del placer más allá de las experiencias aisladas. La cuestión estriba en lograr una institucionalidad social pensada para lograr cumplir con las necesidades materiales y espirituales de los individuos. La emancipación subjetiva es condición de la emancipación universal.

En la sociedad erótico-emancipadora la dimensión estética genera el encuentro entre el arte y la revolución, en donde el primero ha logrado ser políticamente subversivo. La cuestión radica en dotar de sentido a la dimensión estética, que el mundo industrial avanzado su significado se limita al entretenimiento, cuando en realidad, hemos visto que la dimensión estética no tendría más bien que ver con el entretenimiento, sino más bien con la vida como totalidad.

En este sentido, el arte por sí solo no puede oponerse a la sociedad, sino que la vitalidad de este depende de la abolición de un sistema social que institucionaliza la violencia, por lo que Marcuse sostiene que el destino del arte se haya necesariamente ligado al destino de la revolución. Dirigirse a una sociedad erótica se torna necesario, no porque sea cuestión de preferencias o gustos, sino porque el sistema industrial avanzado amenaza con su perpetuación a pesar de las crisis que ha tenido, pues de ellas se ha sabido recuperar, pero a

costa de la servidumbre de la mayor parte de individuos, así como de la naturaleza. De este modo, la teoría revolucionaria como la llama Marcuse, tiene como misión hacer patentes las potencialidades humanas que son normalmente acalladas en la situación histórica concreta del capitalismo avanzado.

En este sentido, y retomando la estética kantiana, Marcuse se centrará en los valores gratuitos que se desprenden de los valores estéticos, por ello apela a una reconciliación erótica entre el hombre y la naturaleza, para finalmente dirigirse a una reconciliación erótica del hombre con el hombre. La imaginación dialéctica entonces, supone este nuevo orden para un nuevo principio de realidad y que tendría como características básicas: la finalidad sin fin, la legalidad sin ley y el carácter común de la satisfacción en el libre juego de las potencialidades liberadas del hombre y de la naturaleza (Marcuse 2007:65).

Para Kant, la actitud estética es no real (o idealmente real). Schiller por su parte, integra en ella los factores pulsionales que tradicionalmente conformaban la sensualidad: juego y placer en contra de la miseria y la necesidad. Marcuse también cree que en la estética se reconcilian razón y sensibilidad, pero lo hace desde una interpretación diferente debido a la influencia que tuvo la lectura de Freud. La estética de este modo reconcilia el principio de realidad y el principio de placer, dando lugar a la erotización de las relaciones en el sistema industrial avanzado es impedido por la represión excedente.

En este punto, Marcuse toma distancia de la estética marxista, pues esta interpreta la obra de arte en términos de la totalidad de las relaciones de producción prevalentes. En este sentido, la obra de arte representa los intereses y cosmovisión de las diversas clases sociales de modo bastante preciso. Esto supone que Marx le atribuye a la obra de arte un función política y potencial determinados, pero Marcuse va más allá. Para nuestro autor, el potencial político está en el arte como tal, y no tanto en la forma estética en la que se presenta.

Para Marcuse la forma estética es “(...) resultado de la transformación de un contenido dado (un hecho actual o histórico, personal o social) en una totalidad autónoma: un poema,

una obra teatral, una novela, etc. (...) la obra de arte por consiguiente, re-presenta la realidad a la vez que la denuncia” (Marcuse 2007:62). En este sentido, el arte es hasta cierto punto autónomo frente a las relaciones sociales dadas.

De lo anterior el autor descubre que en Marx, la subjetividad en la dimensión estética es atomizada pues se somete a una consciencia de clase colectiva, anulando el potencial revolucionario subjetivo. En este sentido, la subjetividad liberadora se constituye en la historia interna de los individuos, que no es idéntica a su existencia social: el objetivo es la subjetividad rebelde que desemboque en una verdadera sociedad erótica que no relegue valores fundamentales para la libertad a un plano puramente subjetivo. La subjetividad rebelde tiene que ver, entonces, con la negación consciente frente al principio de realidad:

El carácter progresista del arte, su contribución a la lucha por la liberación no puede medirse por el origen social de los artistas ni por el horizonte ideológico de su clase. Tampoco puede determinarse por la presencia (o ausencia) de la clase oprimida en sus obras. El criterio para juzgar el carácter progresista del arte se encuentra únicamente en la propia obra entendida como un todo: en aquello que expresa y en la manera de hacerlo” (Marcuse 2007:70).

En este sentido, el arte mismo carga con un contenido que va más allá de la proveniencia social de quien lo produce, pues lleva el testimonio de la libertad y la gratificación en su modo innato. Por ello, el arte es constante negación puesto que desentraña la permanente no identidad entre sujeto y objeto, entre individuo e individuo. Esto no supone entonces la separación de la sociedad en entes atomizados e individualistas, sino en una dinámica social que acepta las diferencias del conjunto para, a través de ellas, proponer modos multidimensionales de comprender la vida como naturaleza y como sociedad.

Lo anterior esta en contraposición directa con la comprensión del arte como mero valor de uso y que analizamos en el apartado anterior. Y la erotización de la sociedad tiene que ver con el reconcimiento de que más allá de la racionalidad impuesta, existe otra razón que tiene el mismo nivel de jerarquía en la constitución del individuo, aún cuando una etapa histórica determinada quiera negarlo. Y es en este sentido en tanto Marcuse encuentra la belleza del arte: en la memoria que guarda.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación, hemos podido apreciar cómo para Marcuse la naturaleza humana es maleable, por lo que sus necesidades también lo son: lo que nuestro autor llama transformación biológica. Así, encuentra que la estética puede transformar la naturaleza humana que permita lograr una convivencia cada vez más pacífica y solidaria que se opone, constantemente, a la cosificación de las relaciones humanas:

“La llamada economía del consumo y la política del capitalismo empresarial han creado una segunda naturaleza en el hombre que lo condena libidinal y agresivamente a la forma de una mercancía. La necesidad de poseer, consumir, manipular y renovar constantemente la abundancia de adminículos, aparatos, instrumentos, máquinas, ofrecidos e impuestos a la gente; la necesidad de usar estos bienes de consumo incluso a riesgo de la propia destrucción, se ha convertido en una necesidad “biológica” (Marcuse, 1969, p. 19).

En este sentido, Marcuse encuentra que uno de los problemas más graves que presenta la sociedad industrial avanzada es la identificación simplista que hace entre dimensiones naturalmente opuestas pero no por ello contradictorias. La reconciliación última entre el hombre y el mundo no puede darse, en el sentido hegeliano, por el hecho de que una identidad de este tipo supone la imposición de un principio de realidad a gran escala.

La idea es comprender que todo el movimiento de una cultura depende de su momento histórico y, en este sentido, no es posible elevar a un plano metafísico cuestiones que no lo son; la política, el sistema de producción, el mundo del trabajo, etc. responden a ámbitos de la vida cotidiana que intentan ser hipostasiados como realidades independientes que, por lo tanto, pueden buscar su propia justificación.

El estudio de Marcuse y, en general, de toda la Escuela de Frankfurt, devela el carácter mítico de la razón devenida instrumento, pues justamente intenta elevar a una categoría superior elementos que tienen que ver con un principio de realidad que responde a intereses específicos de un sistema de producción que se origina en la Ilustración. En esta situación parece ser que la libertad de pensamiento hace patente la represión y, al mismo tiempo, la necesidad de romper con la totalidad impuesta.

Frente a este panorama y ante la necesidad de liberación, la filosofía cobra un rol particularmente político, ya que si bien pretende hacer teoría desde la realidad práctica, es también una actividad estética en tanto supone negación de lo establecido. La filosofía como arte de los conceptos tiene la responsabilidad intrínseca de trabajar a favor de la liberación del hombre y la naturaleza a través de la palabra, con la esperanza de modificar el discurso hegemónico.

Ante la situación actual, plagada de guerras, corrupción, pobreza, hambre, y explotación, en conjunto consecuencia de un orden determinado, no podemos quedarnos con los brazos cruzados y creo que el trabajo intelectual que permite la reflexión sobre temas tan concretos resulta valioso en sí mismo, ya que como vimos, de acuerdo a la teoría crítica, es importante tener un bagaje teórico de la realidad que nos permita acercarnos a ella con mejor herramientas para transformarla. Personalmente, creo que la labor está empezando.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor.

1970 *Teoría estética*. Taurus. Madrid.

ADORNO, T. y HORKHEIMER, M.

1997 *Dialéctica de la ilustración. Fragmento filosóficos*. Siamancas, Valladolid.

CORTINA, Adela

2008 *La escuela de Fráncfort*. Síntesis, España.

FRIEDMAN, George

1989 *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*. FCE, México.

FREUD, Sigmund

1973 *El malestar en la cultura*. Alianza editorial, Madrid.

HEGEL, G.W.F.

1993 *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura económica, Bogotá.

HORKHEIMER, Max.

1974 *Teoría tradicional y teoría crítica*. Amorrortu, Buenos Aires.

INGRAM, David

1990 *Critical theory and philosophy*. Paragon house, Estados Unidos.

JAY, Martin

1974 *La imaginación dialéctica*. Taurus, España.

JIMÉNEZ, José

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

MARX, Karl

1970 *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza editorial, Madrid.

MARCUSE, Herbert

1989 *Eros y civilización*. Primera parte. Ariel, Barcelona.

1976 *Eros y civilización*. Segunda parte. Seix Barral, Barcelona.

1990 *El hombre unidimensional*. Ariel, Barcelona.

1993 *Razón y revolución*. Alianza editorial, Madrid.

1968 *El final de la utopía*. Ariel, Barcelona.

1969 *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortiz, México.

1970 *La sociedad opresora*. Tiempo nuevo, Venezuela.

1971 *Para una teoría crítica de la sociedad*. Tiempo nuevo, Venezuela.

1973 *Contrarrevolución y revuelta*. Joaquín Mortiz, México.

1993 *Razón y revolución*. Alianza Editorial, Madrid.

2007 *La dimensión estética: crítica de la ortodoxia marxista*. Biblioteca nueva, Madrid.

SCHILLER, Friedrich

1920 *La educación estética del hombre en una serie de cartas*. Calpe, Madrid.

TABERNER, José y otros

1985 *Marcuse, Fromm, Reich: el freudomarxismo*. Cincel, Madrid.