
La clasificación de los cuerpos según Marcuse

MESA 59: Las formas de clasificar (nos): clasificaciones sociales y dominación desde / sobre el “Sur” y el “Norte”

Eugenia Fraga. IIGG-FSOC-UBA-CONICET, euge.fraga@hotmail.com

Resumen

En el presente trabajo buscamos rastrear los modos en que Herbert Marcuse clasifica las formas de ser sujetos asociadas a los distintos modos de construir, presentar, manejar y transformar el propio cuerpo y sus relaciones con otros cuerpos. Para lograrlo, deberemos analizar conceptos como los de pulsión y afecto, naturaleza y arte, sensibilidad y sensualidad, hedonismo y eudemonismo, y muy especialmente aquellas nociones que constituyen el aporte fundamental de la perspectiva marcusiana: las de represión necesaria y excedente, y la de liberación sexual como de sublimación represiva. Aunque repasaremos la obra completa del autor, desde sus primeros escritos en la década de 1920 hasta los últimos en la década de 1970, nos enfocaremos con especial énfasis en textos como *A propósito de la crítica del hedonismo* de 1938, *Eros y civilización* de 1955, *El fin de la utopía* de 1967, *Un ensayo sobre la liberación* de 1969, y *Contrarrevolución y revuelta* de 1972. Al final, veremos que Marcuse nos permite clasificar los cuerpos con instinto de vida o de muerte, eróticos o tanáticos, amorosos o violentos, fálicos o feminizados, liberados o reprimidos, emancipados u oprimidos, rebeldes o cosificados, gozosos o angustiados, libidinales o sublimados, con principio de placer o de rendimiento, lúdicos o productivos, e integrales o fragmentados. En definitiva, toda esta tipología dicotómica da cuenta de una verdadera teoría crítica de la corporalidad.

1. Introducción

En el presente trabajo buscamos rastrear los modos en que Marcuse clasifica las formas de ser sujetos asociadas a los distintos modos de construir, presentar, manejar y transformar el propio cuerpo y sus relaciones con otros cuerpos. Para lograrlo, deberemos analizar conceptos como los de pulsión y afecto, naturaleza y arte, sensibilidad y sensualidad,

hedonismo y eudemonismo, y muy especialmente aquellas nociones que constituyen el aporte fundamental de la perspectiva marcusiana: las de represión necesaria y excedente, y la de liberación sexual como de sublimación represiva.

Aunque repasaremos la obra completa del autor, desde sus primeros escritos en la década de 1920 hasta los últimos en la década de 1970, nos enfocaremos con especial énfasis en textos como *A propósito de la crítica del hedonismo* de 1938, *Eros y civilización* de 1955, *El fin de la utopía* de 1967, *Un ensayo sobre la liberación* de 1969, y *Contrarrevolución y revuelta* de 1972. Entonces, dividiremos el trabajo en distintos apartados, uno dedicado a cada uno de los textos clave en que se despliega la temática bajo análisis. Al final, sistematizaremos una tipología dicotómica de los cuerpos que dará cuenta de una verdadera teoría crítica de la corporalidad.

2. Sensualidad y afectación de los sentidos corporales

En 1932, Marcuse publica, en la revista *Die Gesellschaft*, el artículo “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico”. El artículo está escrito con ocasión de la reciente publicación, por vez primera, de los manuscritos de 1844 de Karl Marx. En el marco de esta reflexión aparece como central para Marcuse el concepto de “sensualidad” -por referencia a los sentidos corporales-. Marx utiliza el concepto de sensualidad basándose en Ludwig Feuerbach, quien a su vez se apoyó en G. F. Hegel, y en realidad el concepto retrocede hasta Immanuel Kant. Este último afirma que la sensualidad es la “percepción humana” a través de la cual los objetos “le son dados” a los hombres, es decir, que los objetos sólo pueden aparecéseles a los hombres en la medida en que los “afecten”. Por su parte, Hegel le otorga un lugar de menor relevancia a la sensualidad, arguyendo que ella es superada por la capacidad del entendimiento y luego por la de la razón. Feuerbach, oponiéndose a esto, busca restaurar la “receptividad de los sentidos” como el punto de partida de la filosofía, en lo que se ubica como un defensor de la crítica kantiana de la razón pura frente al idealismo absoluto hegeliano. Luego, Marx une sensualidad con objetivación, conduciendo así al “giro decisivo” respecto de la filosofía alemana clásica y hacia una teoría de la revolución, puesto que inserta el rasgo básico del ser social -su objetivación- en su determinación del ser esencial del hombre -la sensualidad-: así, toda percepción por los sentidos resulta objetivante. Emerge en este punto una discusión conceptual entre los planos de lo teórico y lo práctico. Para Feuerbach, la relación del ser humano con el mundo

es esencialmente teórica, en tanto la percepción sensual es, por llamarla de algún modo, contemplativa. Para Marx, en cambio, y en paralelo a la relación sensual-teórica con el mundo, se encuentra la relación práctica con él desplegada por medio del “trabajo”, de modo que ambas son igual de centrales y se “interpenetran dialécticamente” (Marcuse, 2005 [1932]: 98-101).

3. Falta y deseo: trabajo, juego, arte y sexualidad

En 1933, sale publicado el artículo “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto de trabajo en la economía”, en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, en forma paralela al primer exilio de Marcuse en Ginebra, Suiza. Allí, realiza una crítica de la ciencia económica de su época, contraponiéndola a la veta crítica contenida en la anterior economía política. La economía, efecto, no siempre creyó que su interpretación limitada del trabajo como trabajo productivo o mercantilizado era adecuada o suficiente, al reconocer que existen otros tipos de trabajo y que el trabajo es un fenómeno mucho más complejo que el del mero trabajo económico. Éste era el caso, por supuesto, de los llamado “clásicos” de aquella disciplina que, originariamente, se había autodenominado “economía política”; este nombre ponía de relieve precisamente los elementos extraeconómicos de la economía (Smith; Ricardo; Marx). Incluso más adelante, autores menos conocidos como el saint-simoniano Jean-Charles Sismondi, permitían a la economía política dejar de pensarse como ciencia especializada y concebirse en cambio como “fuerza intelectual” holista y de “denuncia”. Así, por ejemplo, decía Sismondi que la economía no era una “ciencia de cálculos”, sino una “ciencia moral”, que debía incidir directamente no sólo sobre las necesidades sino incluso sobre los mismos “deseos” humanos. Ahora bien, no queda claro aún cuáles serían esos otros tipos de trabajo distintos al trabajo económico. Podemos entonces mencionar al “juego” o trabajo lúdico -el cual puede considerarse el exacto opuesto del trabajo económico-, al trabajo productivo pero no remunerado o inmediatamente intercambiable, al “arte” o trabajo creativo y, aunque Marcuse no lo menciona explícitamente, podríamos sumar al “trabajo reproductivo” o producción de vida humana nueva, que abarcaría desde la sexualidad hasta la socialización, y al que Marx sí mencionaba ya. Todos estos tipos de trabajo, sumados al trabajo productivo y lucrativo, comparten el hecho de que son llevados a cabo como respuesta frente al sentimiento humano universal de “proveer” aquello que “falta”. Esta falta, evidentemente, es tanto material, concreta, como espiritual, o intangible, sostiene nuestro autor apoyándose en la ontología de Martin Heidegger (Marcuse, 2005 [1933]: 133).

4. Existencia concreta, práctica, material, corporal, sensible

También en 1936, Marcuse escribe el relevante artículo “Sobre el concepto de esencia” en la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Para el autor, el concepto de esencia puede ser tanto motivo de crítica y acción transformadora -si se piensa a partir de su contenido concreto y material en la historia-, o bien motivo de resignación y legitimación ideológica -si se piensa a espaldas de ese contenido histórico-. Así, en la tradición griega, el concepto de esencia adoptó por primera vez un carácter “crítico y dinámico”. Allí surge la noción del ser como idea -*agathon*- que moldea a lo real a su imagen y semejanza (Platón). Ella luego deviene en la *dynamis*, que es la conexión entre la idea esencial y su potencialidad (Aristóteles. Más adelante, aunque en la edad media la filosofía cristiana intentó “mitigar las tensiones críticas implícitas” en el concepto de esencia, él logró mantener su veta crítica en algunos autores, al mantener la “diferencia entre esencia y existencia” como un rasgo inherente a los seres humanos mismos, concretos (Aquino). Pero ya con la filosofía moderna, el problema de la esencia se vio reducido a una cuestión puramente lógica y epistemológica, eliminándose sus arraigos materiales y corporales. Esta última reducción es la que ocurriría, por primera vez, con René Descartes, y que desde allí iría profundizándose a través de su tratamiento por Hegel hasta culminar en la propuesta de Edmund Husserl, donde el concepto de esencia de descorporiza y adquiere su forma “trascendental y subjetiva”, “típica de la teoría burguesa”, al establecerse la primacía de la razón y en particular de su esfera teórica, a la cual se sacrifica su faz práctica, moral. Esta intelectualización del concepto de esencia conduce a privilegiar una teoría desvinculada por completo de la sensibilidad y de la materialidad de la historia. Entonces, sostiene nuestro autor, mientras la filosofía no adopte la idea de una transformación real como posibilidad en la historia, “la crítica de la razón se detendrá ante el *status quo* y se convertirá en una crítica del pensamiento puro” (Marcuse, 1968b [1936]: 13-18).

5. Hedonismo y eudemonismo: placer para la felicidad

En su último escrito antes de desatarse la segunda guerra mundial, titulado “A propósito de la crítica del hedonismo”, y publicado en 1938 también en la *Zeitschrift*, Marcuse elabora sobre los conceptos -que en esa época parecen cada vez más lejanos- de “placer” y de “felicidad”. Hasta aquel momento, el hedonismo y el eudemonismo, el materialismo y el idealismo, parecían contradictorios y hasta “irreconciliables”. Pero para Marcuse, como para

Hegel antes que él, no son irreconciliables el “dominio de la naturaleza”, el “desarrollo de las fuerzas de producción”, la “satisfacción de necesidades”, la “humanización de las formas de trabajo”, el “despliegue individual”, la “autonomía crítica” y el “descubrimiento del mundo del placer”. En efecto, paradójicamente, el idealista Hegel fue el primero en señalar la importancia de los condicionantes materiales de la felicidad. La de Hegel es entonces para Marcuse, contra toda sospecha, una “protesta materialista del hedonismo”, porque ella implica cierta “liberación” humana -la realización del placer material- como requisito previo a la realización de la felicidad. La teoría crítica, por ello, se hace eco de la misma (Marcuse, 1967 [1938]: 98-99). Entonces, la hipótesis central es que tanto el idealismo como el materialismo hablan de ciertas posibilidades de la sociedad real (p. 102-103). Para mostrarlo, Marcuse recorre la historia de las distintas teorías.

Para comenzar, Platón realizó una crítica del hedonismo. En una de sus críticas, Platón distingue entre “necesidades verdaderas” y “necesidades falsas”, y con ello, entre “placer verdadero” y “placer falso”. El punto de partida de su crítica es la idea de una “conexión esencial” entre placer y dolor: en cada placer está presente también el dolor, puesto que todo placer se define como “eliminación” -por medio de la “satisfacción”- de “algo que falta”. Más adelante, en la época burguesa, el principio del placer fue criticado precisamente por su carácter “contingente” -o deberíamos decir mejor “arbitrario” y atado a los vaivenes de la naturaleza animal-, el cual contradecía a la preciada noción de una “persona” autónoma, es decir, libre sólo en tanto obedece ciertos imperativos éticos. Esto es así específicamente en la teoría de Kant, en donde el hedonismo fue rechazado partiendo de un concepto moral de “libertad”. J. Gottlieb Fichte, por su parte y en una línea similar, calificó al placer de “involuntario”, pues éste quebraba la “armonía” presupuesta entre el “mundo exterior” de la naturaleza y los objetos, y el “mundo interior” del sujeto, sus “instintos” y necesidades. La realización de esa armonía presupuesta debía además depender, por definición misma, exclusivamente de la libertad de ese sujeto, y no provenir de algo exterior.

Finalmente, para la época en la que Marcuse está escribiendo, el autor considera que ya han “madurado” las “fuerzas objetivas” -es decir, la producción material-, hasta el punto en el que permiten sostener un “orden superior” entre los hombres. En otras palabras, existen ya las condiciones para que todos puedan disfrutar del placer del bienestar, y para que, con ello, puedan alcanzar la felicidad. Y es este hecho el que motiva la crítica, tanto teórica

como práctica, de la realidad en función del ideal -que entonces es realista-. Marcuse reafirma que la teoría crítica entiende a la felicidad como producto de una transformación total de la sociedad. En este sentido, la teoría -y la *praxis*- crítica debe liberar no sólo el ámbito de lo material -asociado al hedonismo-, sino también el ámbito espiritual de la vida, especialmente la cultura (Marcuse, 1967 [1938]: 119-125).

Como podrá notarse, “A propósito de la crítica del hedonismo” de 1938 profundiza en primer lugar en el cuestionamiento de las teorías metafísicas, es decir, de aquellas que, basándose en nociones como justicia divina u hombre libre, desmaterializan y descontextualizan socialmente el ideal de felicidad. Así, se realiza un análisis de la cultura burguesa, mostrando sus potencialidades y sus peligros latentes. En segundo lugar, el artículo profundiza en las dimensiones de la teoría crítica. Así, en la dimensión material asociada a las condiciones objetivas, en la dimensión ética asociada a la felicidad terrenal, en la dimensión estética asociada al sentimiento subjetivo o espiritual, en la dimensión erótica asociada al placer corporal, y finalmente en la dimensión trascendente asociada a la transformación total de la existencia.

6. Eros: fantasía y libido, rendimiento y represión

En 1955 Marcuse publicó un libro llamado *Eros y civilización. Un estudio filosófico de Freud*, en el que a la teoría crítica sumaba elementos del psicoanálisis. La combinación planteada en este libro entre Marx y Sigmund Freud, hasta aquel entonces, sólo había sido planteado en el pasado por un autor aislado, Wilhelm Reich, pero con implicancias políticas diferentes a las de nuestro autor. Para él, en efecto, la fantasía no tiene solamente una función lúdica y libidinal -es decir, de juego o de erotismo-, sino también una función propiamente “cognoscitiva”, de conocimiento. En este marco, la “estética”, asociada a los valores de lo bello, de lo placentero, de lo sensual, del goce, permite ser pensada como una verdadera “ciencia de la belleza”. Es que “*Eros*” y razón no son elementos contrapuestos, sino que por el contrario, “detrás de la forma estética” ellos están unidos (Marcuse, 1985b [1955]: 138).

Tanto la sensualidad como la racionalidad están, en el mundo real -es decir, en el mundo social gobernado por el “principio de realidad”-, “reprimidos”. Por ello, en el mundo de la fantasía y de la imaginación -y en su realización concreta mediante el arte- pueden liberarse

juntos, “protestando” a la vez contra la lógica de la dominación y del “rendimiento”. A esto, Marcuse lo llama también el “gran rechazo”, al que define como la lucha en pos de la “última” forma de libertad, a la que define como aquel “vivir sin angustia” ya descrito por Theodor Adorno. En sus propias palabras, Marcuse va a hablar de la protesta contra la “represión innecesaria”: presuponiendo que aunque hay ciertas formas mínimas de represión de los “instintos” que son necesarias para la vida en sociedad, todo el *plus* de represión que va más allá de ese mínimo es eliminable sin pérdida -más bien, con ganancia- para la vida social.

En su opinión, el único modo que tiene esta idea de expresarse, tal como está dada la sociedad, “sin castigo” social, es mediante el “lenguaje del arte”. En otros ámbitos, como la teoría social, política, e incluso en la filosofía, es habitualmente “difamada como utopía”, es decir, como absolutamente irrealizable -y agregamos: los intentos de llevarla a la práctica se ven castigados de manera no sólo simbólica sino también concreta, material, objetiva, incluso corporal-. Para Marcuse, sin embargo, están dadas hace tiempo las condiciones estructurales para la realización de esa idea (Marcuse, 1985b [1955]: 142-144).

Como podrá notarse, *Eros y civilización*, de 1955, es relevante sobre todo por su tratamiento de la dimensión estética-erótica. En efecto, aquí por primera vez se profundiza como nunca antes en la dimensión estética de la teoría crítica, desplegándola en términos de imaginación y fantasía, beldad y sensualidad, arte y juego. En realidad, la sensualidad es un puente entre aquella y la otra dimensión central del libro, la erótica, que aquí encuentra su mayor desarrollo en términos de libido, placer y goce.

7. Intimidad e interioridad: control y rebelión de los instintos

En 1964 sale publicado el que quizás sea el más famoso de los libros de Marcuse, titulado *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, en el cual realiza una crítica de dicha ideología. En ese marco, ensalza las luchas contra el sistema que se estaban desarrollando por aquella época -los sesentas-, y festeja especialmente su carácter integral, de reunión de “rebelión política” con “rebelión instintiva”. En otras palabras, aplaude el hecho de que la forma clásica de la lucha se está enlazando

con una “dimensión profunda”, asociada a la libido y a la estética, al impulso erótico, al instinto de vida, a la liberación de la existencia en sus formas más inconscientes, de tal modo que, quizás, esa profundidad pueda “algún día” llegar a “compensar” la “debilidad numérica” de dicha rebelión. En opinión del autor, es ya en ese momento “teórica y socialmente posible” la realización de aquel ideal humano por el cual es factible una organización económica con bienestar para todos a la par de una organización política que ya no haga uso de la represión excedente. Todo, por supuesto, gracias a las “conquistas de la ciencia y de la técnica”, unidas a la toma de consciencia cultural que parece estar ocurriendo en ciertos sectores. Todo lo cual, en definitiva, redundaría en una “contención de la agresión”, en una reducción drástica de la violencia en el mundo, que por aquel momento era constante (Marcuse, 1985a [1964]: 9-11).

Ahora bien, a pesar de la existencia de la rebelión, la tendencia predominante de la sociedad industrial avanzada es la de la totalización y la monopolización de las distintas esferas vitales por parte del sistema, lo cual conduce al moldeamiento de subjetividades unidimensionales. De hecho, ya por aquella época el control llega más profundo de lo que antes hubiera podido sospecharse, alcanzando incluso lo que el autor llama la “dimensión interior” del ser humano -lo que podríamos denominar su intimidad-, la cual se ve también paulatinamente reducida. Pero como ya habíamos visto, Marcuse aloja precisamente en esa dimensión interior el poder del pensamiento negativo, con lo cual ve en su reducción la “contrapartida ideológica” del progreso material. Es mediante este último triunfo que logra “acallarse” normalmente la oposición (p. 45-47). Como habrá podido verse con detalle, *El hombre unidimensional* de 1964 profundiza en la dimensión estética-erótica de la teoría crítica, la cual es especialmente trabajada desde el concepto de rebelión de los instintos.

8. Una nueva biología: amor, unión existencial y ser-con-otro

En 1967 Marcuse fue invitado por la Universidad Libre de Berlín, en Alemania, para dar un ciclo de conferencias a académicos y legos por igual, que luego fue publicada en formato de libro bajo el título *El fin de la utopía*. Justamente, ése es el título de una de las conferencias principales, “El fin de la utopía”, en la que el autor afirma que lo que hasta ayer parecía un futuro utópico es hoy plenamente realizable. En efecto, lo que en momentos históricos pasados, distintas teorías elaboraron casi en su totalidad basados en el deseo, los sueños, la fantasía y la imaginación, en cuanto a una nueva forma de organización social, es en el

presente -ya en ese momento- una verdadera posibilidad histórica, y por eso se habla del fin de la utopía, y del principio de una posible realidad.

Para que ello ocurra, sin embargo, es preciso construir un nuevo tipo de hombre y mujer, con necesidades distintas, deseos distintos, y no sólo con ideologías y formas organizativas distintas. Lo que queda claro aquí es, no solamente que el recurso a lo instintivo y a lo biológico en Marcuse es absolutamente histórico, maleable -y no esencialista-, sino que, además, el autor erige como nuevo valor fundamental el de lo que podríamos denominar la “pluralidad de las formas de vida” (Marcuse, 1968a [1967]: 11).

En otra conferencia del mismo ciclo, relevante para nuestros propósitos, y titulada “El problema de la violencia en la oposición”, Marcuse aborda el problema de la así llamada “politización de la universidad” que se estaba desarrollando por aquel entonces. Esta “oposición”, liderada por el movimiento estudiantil, tiene como fin la reforma de los planes de enseñanza con miras a una educación crítica que pueda ser, por así decirlo, legítima, es decir, con “pleno derecho”. El deseo de los estudiantes universitarios, en algún sentido, es dejar de ser “agitación” para pasar a ser institución, una institución diferente a las vigentes. Así, en los lugares donde estos intentos fallan, se van fundando lo que en Alemania se conoce como las “universidades libres”, o en Estados Unidos como “universidades críticas”, paralelas a la universidad común.

En esas universidades libres y críticas se practican ciertas formas de oposición estudiantil novedosas, como las “sentadas” [*sit-ins*] o las “enseñadas” [*teach-ins*], si se nos acepta tal neologismo. Éstas últimas, además de otras formas de educación y aprendizaje, incluyen además -y ésta es la gran novedad- otras formas de lo que Marcuse denomina “unión existencial”. En efecto, las que empiezan siendo sentadas o enseñadas terminan en general derivando en lo que podríamos traducir como “estaradas” [de *be-ins*, “estar-en”] o incluso “amaradas” [de *love-ins*, literalmente “amar-en”]. Entonces, no se trata sólo de otras formas de la razón, del intelecto, sino también de otras formas del afecto y de la sociabilidad. Para nuestro autor, la genial innovación de estas prácticas es que habilitan una forma de ser que puede caracterizarse, paradójicamente, como “dejar de ser la propia existencia”, para ser por un lado diferente y por el otro con el otro -valga el juego de palabras-. Esto, para

Marcuse, no constituye simplemente un nuevo acontecimiento histórico, sino un “punto crítico en la evolución del sistema: tal vez el principio del fin” del sistema social conocido hasta el momento (Marcuse, 1968a [1967]: 48-50).

Como puede verse quizás, *El fin de la utopía* de 1967 se ocupa de desplegar algunas de las más relevantes dimensiones de la teoría crítica marcusiana. En efecto, las dimensiones cognitiva, estética y erótica aparecen entrelazadas en los conceptos nodales de *teach-in*, *sit-in*, *be-in*, y *love-in*. Asimismo, aparece también una dimensión trascendente en la idea de un nuevo tipo de ser humano, y en la noción ontológica de unión existencial. En este marco, se destaca la retroalimentación entre la propia conceptualización crítica de Marcuse y las formas existenciales novedosas llevadas a cabo por la revolución contracultural de la época, como el amor libre, la autoeducación y la democracia directa.

9. Nueva sensibilidad: nueva ecología, nueva imaginación

En 1969 Marcuse publica otro libro, *Un ensayo sobre la liberación*. El trabajo, escrito a la par que se desarrollaban los levantamientos de 1968, deja entrever esto en su “Prefacio”, en el que el autor habla de ciertos “hechos” contemporáneos a los que ve no sólo como “símbolos” sino incluso como verdaderas “corporizaciones” de la “esperanza” en un mundo nuevo, no sólo cualitativamente diferente del mundo capitalista, sino también cualitativamente diferente del mundo socialista. Entonces, esos hechos simbólicos no sólo confrontan a la teoría crítica con nuevas realidades y posibilidades, sino que confrontan a la realidad misma, en una “redefinición” del socialismo con miras a su verdadera realización (Marcuse, 1969b: viii-ix).

Ya adentrado el libro, resulta central retomar lo que Marcuse entiende por el concepto clave del mismo: la sensibilidad. Marcuse recurre a la “tercera crítica” de Kant mostrando que ya el filósofo había quebrado las “fronteras” entre la sensibilidad, entendida como el conjunto de los sentidos corporales asociados al conocimiento empírico, o sensualidad, y la imaginación, entendida como una facultad primordialmente mental, subjetiva. Kant, en efecto, había reconocido ya en su época que los sentidos no sólo reproducen el mundo en la mente sino que lo producen, lo crean. Entonces, el cuerpo no es sólo empírico y objetivante sino que se vincula estrechamente con lo trascendente, con la “imagen” misma de la liberación humana (Marcuse, 1969b: 28).

Marcuse sostiene que lo que debe convertirse en el factor político clave para la transformación de la sociedad es lo que denomina una “nueva sensibilidad”. Es justamente una nueva sensibilidad lo que la teoría crítica, acompañando en parte algunas prácticas novedosas del momento -como la autoeducación o el amor libre-, tiene que poder incorporar y ayudar a formar. Ciertamente se trata de un fenómeno complejo por lo circular: la nueva sensibilidad que ayudaría a revolucionar el mundo presupone ya la revolución del mundo para poder emerger. En este sentido, toda “proyección teórica” demasiado fina de lo que sea esa nueva sensibilidad sería “fatalmente prematura”. Pero como proyección teórica general, la idea de una nueva sensibilidad, y la puesta en práctica -en principio en pequeños sectores sociales aislados- de la misma, es no sólo posible sino necesaria e incluso ya existe entre algunos grupos. Así, es de esperar que de la proliferación de esos nichos teóricos y prácticos imbuidos de la nueva sensibilidad, el cambio radical se vaya extendiendo cuantitativa y con ello también cualitativamente. Por esta vía, efectivamente, se irían debilitando los grupos “de poder y de presión” con “intereses creados” en la reproducción del orden anterior. Lo que está en pugna, en primer término, es un tipo de “entorno” y de “ecología”: el reemplazo de una ecología industrialista y de un entorno alienante a una nueva sensibilidad ecológica que cree un nuevo entorno sensible -en sentidos que trascienden la noción limitada del medioambiente natural, aunque obviamente la incluyen-. Por así decirlo, la suma de pequeñas reformas conduciría paulatinamente a una revolución profunda (p. 23).

En este punto, Marcuse encuentra la clave por la que una filosofía crítica puede llegar a transformar la sociedad prácticamente (p. 30). La imaginación de los sectores críticos se volverá productiva siempre que opere como “mediadora” entre la sensibilidad entendida como sensualidad, por un lado, y la razón, por otro, entendida en su sentido tanto teórico -cognoscitivo- como práctico -moral-. En otras palabras, la imaginación articula lo empírico, lo teórico y lo moral, “armonizando” esas distintas “facultades” humanas, y éste es el requisito para que ella pueda constituirse en la “guía de la reconstrucción social” (p. 37-38).

La “realidad”, o mejor dicho el principio de realidad freudiano, que refiere a la fuerza de las cosas, llevó a que sublimaciones de la sensibilidad como por ejemplo el arte fueran

concebidas como mera “ilusión”, como producto solamente de la fantasía, y en definitiva como no reales y como carentes de consecuencias en la realidad. El arte, concebido de este modo, no permitía el cuestionamiento del carácter objetivo del mundo, ni la consciencia de su carácter de construcción humana. El arte, entonces, en tanto uno de los paradigmas de la sensibilidad, debe romper esta “reificación”. Debe convertirse en más que una ilusión, en una verdadera “crítica pintada del conocimiento” -o crítica narrada, o recitada, o musicalizada, o bailada, o actuada...-. Para lograrlo, además, debe hacerse eco de las innovaciones en todos los campos del saber, por ejemplo, reemplazando su antigua “óptica newtoniana” por una nueva óptica más acorde a una nueva sensibilidad. Porque la raíz misma de la estética es la sensibilidad como sensualidad: lo percibido como bello primero es percibido como sensible o sensual. En contraposición a esto, un “teorema” altamente abstracto sólo permite ser llamado bello en un sentido muy figurado. Y sin embargo, mediante la imaginación mediadora, lo sensible y lo abstracto podrían unirse dando pie a aquella mentada nueva sensibilidad (p. 41-43).

Como podrá apreciarse, *Un ensayo sobre la liberación* de 1969 es el libro en donde vuelve a desarrollarse en profundidad y de maneras novedosas, principalmente, la dimensión estética-erótica de la teoría crítica marcusiana. En efecto, aunque también aparecen otras dimensiones como la material -corporización de la esperanza-, es el elemento estético-erótico el que sobresale. Este último es entonces concebido por Marcuse a partir del concepto central de esta etapa de su obra de una nueva sensibilidad. Ella, a su vez, aparece de varios modos paralelos: como entorno ecológico, como apreciación estética, como sentidos corporales y como imaginación subjetiva.

10. Dialéctica de la liberación individual y colectiva: recolección, reconocimiento, reencuentro y reconciliación con la naturaleza

En 1972 Marcuse publica aún otro libro, *Contrarrevolución y revuelta*, el cual, como su mismo título indica, ya no es tan optimista respecto de las posibilidades de una transformación inmediata. Para el autor es necesario dar aún un paso más: una verdadera revolución debe apuntar a transformar las necesidades y aspiraciones de los seres humanos -tanto las materiales como las culturales-, es decir, el estrato más profundo de su constitución subjetiva, por lo que debe empezar a intentar moverse por otros instintos, por otros gustos, por otros sueños, dar forma a otros tipos de trabajos y de juegos; en definitiva,

generar otra consciencia y otra sensibilidad (Marcuse, 1972: 16-17). Aquí puede verse una de las tantas facetas de lo que el autor denomina la “dialéctica de la liberación”: aquella entre lo crítico y lo hegemónico.

Otra de sus facetas es aquella entre lo individual y lo colectivo. En efecto, así como no puede haber traducción inmediata entre teoría y práctica, tampoco puede haberla entre necesidades y deseos personales y objetivos y estrategias políticas. Desde un principio, el “rechazo” personal -o del pequeño grupo- debe proceder dentro de un contexto político, de tal modo que el “retraimiento” subjetivo se vea limitado en su tendencia privatizadora, convirtiéndose en crítica pública y en protesta colectiva. Es así también una dialéctica entre lo particular y lo universal (p. 47-49).

Además, y por ello mismo, no se trata de realizar una revolución que luego acabe y se estanque -más bien el modelo es el de la teoría de la “revolución permanente” (Trotsky)-. Pero no puede tratarse -solamente- de una teoría, porque la sociedad existente se reproduce no sólo en la “mente”, en la consciencia de los hombres, sino también en sus sentidos, en su sensibilidad, por lo que ningún intento de convencimiento exclusivamente racionalista podrá impedir esa reproducción, si no se acompaña la teoría de una nueva sensibilidad. Sólo así podrá quebrarse la “opresiva familiaridad” del mundo dado. Y ese quebrantamiento equivaldría, entonces, a una “segunda alienación”: si la primera separó al ser humano del mundo, la segunda separa al ser humano de la separación -en otras palabras, “lo aliena de la alienación”-, volviendo a unirlo al mundo (Marcuse, 1972: 70-72).

En realidad, Marcuse muestra que muchas de estas ideas tienen antecedentes filosóficos de peso. En efecto, nuestro autor encuentra que se trata de un camino muy similar al que va de la “primera” a la “tercera” crítica kantiana, pasando por la “segunda” -así, de la razón teórica, a la razón práctica, a la facultad del juicio- (Kant). Efectivamente, en la crítica de la razón teórica, la libertad del sujeto aún se encuentra solamente en su “síntesis epistemológica” por la cual los “datos sensibles” devienen “conocimiento teórico”. En la crítica de la razón práctica, la libertad del sujeto se amplía del mundo cognitivo al de la *praxis*, en tanto refiere a la “autonomía” de las “personas morales”, y de la acción que de allí deriva. Finalmente, en la crítica del juicio, la libertad y la necesidad logran unirse, gracias al encuentro de ser

humano y naturaleza, en el marco de la “dimensión estética”, de tal forma que la libertad ya no es sólo una cualidad humana sino también natural -pues la naturaleza es definida como una verdadera “intencionalidad sin propósito”- (Marcuse, 1972: 73-74).

En este marco, resurge la “vieja cuestión” acerca de la relación entre la verdad eterna del arte y su dimensión histórica. Concretamente hablando, se trata de indagar en cómo, respecto a su forma, la estética responde a ciertas cualidades del “intelecto humano” referidas a la sensibilidad y la imaginación, así como al ideal de la belleza. Esto es central puesto que es precisamente en la forma estética donde se aloja, para Marcuse, la tensión entre afirmación y negación, entre “placer y pesar”, entre cultura ideal y material. Mejor dicho, la forma estética “es” esa tensión, “es” el modo de unión dialéctica entre lo que es y lo que puede y debe ser, “es” lo que vuelve al arte trascendente, crítico, auténtico, “verdadero”. Simplificando: lo que hace crítico al arte es su formalización del mundo (p. 87-93).

Emerge aquí aquella ancestral teoría que concibe al proceso de conocimiento en términos de recolección. Mediante el arte, que es una forma de conocimiento del mundo, se apunta a aquellas cualidades reprimidas, tanto en el hombre como en las cosas, que, una vez “reconocidas”, pueden ayudar a impulsar una transformación en la relación entre ambas. En la teoría de Marx, esto aparecía en términos de una “emancipación de los sentidos”, en donde la cuestión estética quedaba asociada a la sensibilidad entendida como sensualidad, como referente a los sentidos corporales. Aquí, Marcuse da un giro: la noción de recolección aparece, como teoría artística crítica, de tal modo que la cuestión estética queda también asociada a la sensibilidad, pero ahora entendida asimismo como referida al arte. En efecto, para nuestro autor, el arte es recolección en un “nivel primario”, puesto que “interpela” la experiencia y la comprensión “preconceptuales” del ser humano, las cuales de este modo “re-emergen en y contra” el contexto de la experiencia y la comprensión sociales y su conceptualización corriente (Marcuse, 1972: 97-99).

Como conclusión al libro, Marcuse aclara, por las dudas, que la “rebelión de los instintos” y la “rebelión de las sensibilidades” sólo se convierte en una fuerza política progresista si es acompañada de -e incluso guiada por- la “rebelión de la razón”. En este sentido, el “rechazo

del intelecto”, y con ello, de los “intelectuales”, en boga incluso dentro de la izquierda, en realidad funciona como apoyo al *establishment* (p. 131-132).

11. Conocimiento estético y apertura de tabúes

En 1978, Marcuse publica su último libro: *La dimensión estética. Hacia una crítica de la estética marxista*. Emerge allí la cuestión acerca de si el arte no puede acaso cumplir la función normalmente asignada a la teoría social. En efecto, para el autor, por intermedio de la teoría social, por su “*medium*”, es factible y necesario efectuar la crítica social. Y es cierto que la representación de la totalidad social requiere por su complejidad del análisis estrictamente conceptual. Tal representación no puede lograrse del mismo modo por el *medium* de la sensibilidad, por lo que la crítica habilitada por la forma estética es distintiva respecto a la crítica teórica. Pero si la teoría social no puede ser comprendida exclusivamente en términos estéticos, tampoco la obra de arte puede ser comprendida exclusivamente en términos teórico-sociales, pues tiene una singularidad que aporta elementos complementarios a los de la teoría social. Por otro lado, el arte, aún cuando se pretenda crítico, tampoco puede interpretarse de manera exclusiva en términos de la lucha de clases. Cuestiones como la alegría y la tristeza, la vida y la muerte -o *Eros* y *Thanatos*- trascienden ampliamente aquello que es una problemática social entre otras. Entonces, el arte debe evaluarse según su posición en la estructura económica de la sociedad ya según su mensaje ideológico, pero también según otros ejes políticos y geopolíticos, culturales e históricos, psicológicos y subjetivos. En efecto, el arte es más crítica cuantos más tabúes abre (Marcuse, 1978b: 12-16).

12. Conclusiones

Si partimos del hecho conocido de que la propuesta de Marcuse se enmarca en el campo denominado “teoría crítica”, es preciso ver entonces de qué modo sus postulaciones sobre la dimensión material, práctica, concreta de la vida social le otorgan rasgos particulares, convirtiéndola en una verdadera “teoría crítica de la corporalidad”. El giro principal que Marcuse opera respecto de la teoría crítica más clásica es su adición de una dimensión estrictamente erótica de la teoría crítica, juntos a sus dimensiones tradicionales como la racional o cognitiva, la temporal o histórica, la ética o política, la artística o estética y la utópica o trascendente.

Así, resultan nodales conceptos como los de emancipación de los sentidos, trabajo lúdico, hedonismo eudemonista, rebelión instintiva, retorno de lo reprimido, esperanza corporizada, unión existencial, nueva sensibilidad, feminización de la cultura, reestetización de la vida, entorno ecológico, apertura de tabúes, conectados a muchos otros como los de gran rechazo, alienación de la alienación, dialéctica de la liberación, hombre nuevo, socialismo integral, pacificación de la existencia, o conocimiento como recolección. Se trata, en todos los casos, de conceptos que se posicionan en contrapunto respecto de aquellos otros, como los de principio de realidad, lógica del rendimiento, desublimación represiva, represión excedente, instinto de muerte, o cultura de la agresividad.

Si nos concentramos entonces en aquello que Marcuse nos aporta para pensar los cuerpos, notamos que no existe una definición unívoca de lo que un cuerpo sea o deba ser, sino que más bien los cuerpos se van definiendo según cómo existen, cómo se construyen, como se mueven y lo que hacen o no -y cómo- para unirse a otros y transformarse en otros. En efecto, las reflexiones de Marcuse nos permiten clasificar los cuerpos en función de una serie de dicotomías, en las que el primer polo es el polo real y el segundo el ideal, o también, en las que el primer polo constituye el ser y el segundo el deber ser. Para concluir, entonces, podemos clasificar los cuerpos con instinto de vida o de muerte, eróticos o tanáticos, amorosos o violentos, fálicos o feminizados, liberados o reprimidos, emancipados u oprimidos, rebeldes o cosificados, gozosos o angustiados, libidinales o sublimados, con principio de placer o de rendimiento, lúdicos o productivos, e integrales o fragmentados.

13. Bibliografía

Marcuse, H. (1965a), "El anticuamiento del psicoanálisis", *Ética de la revolución*, Taurus, Madrid.

Marcuse, H. (1965b), "Tolerancia represiva", Marcuse, H, Wolff, R. y Moore, B., *Crítica de la tolerancia pura*, Editora Nacional, Madrid.

Marcuse, H. (1967) [1934-1938], *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires.

Marcuse, H. (1968a) [1967], *El fin de la utopía*, Siglo Veintiuno, México.

Marcuse, H. (1968b) [1936], "On the concept of essence", *Negations. Essays in critical theory*, Beacon, Boston.

Marcuse, H. (1969a) [1966], *La sociedad industrial y el marxismo*, Quintaria, Buenos Aires.

Marcuse, H. (1969b), *An essay on liberation*, Beacon, Boston.

Marcuse, H. (1970a) [1932], *Ontología de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona.

Marcuse, H. (1970b) [1964], *La sociedad opresora*, Tiempo Nuevo, Caracas.

Marcuse, H. (1971a) [1966], *Pour une théorie critique de la société*, Denoël/Gonthier, París.

Marcuse, H. (1971b) [1965], *Humanismo socialista*, Paidós, Buenos Aires.

Marcuse, H. (1971c), *Herbert Marcuse und Karl Popper, eine Konfrontation*, Kösel, Munich.

Marcuse, H. (1972), *Counterrevolution and revolt*, Beacon, Boston.

Marcuse, H. (1973) [1932-1969], *Studies in critical philosophy*, Beacon, Boston.

Marcuse, H. (1975a), *Temas candentes de hoy*, Emecé, Buenos Aires.

Marcuse, H. (1975b), "Libertad y agresión en la sociedad tecnológica", *La sociedad industrial contemporánea*, Joaquín Mortiz, México.

Marcuse, H. (1978), *The aesthetic dimension. Toward a critique of marxist aesthetics*, Beacon, Boston.

Marcuse, H. (1983) [1975], *Calas en nuestro tiempo. Marxismo y feminismo, teoría y praxis, la nueva izquierda*, Icaria, Barcelona.

Marcuse, H. (1984a) [1958], *El marxismo soviético*, Alianza, Madrid.

Marcuse, H. (1984b) [1941], *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid.

Marcuse, H. (1985a) [1964], *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Planeta-Agostini, Barcelona.

Marcuse, H. (1985b) [1955], *Eros y civilización. Un estudio filosófico de Freud*, Sarpe, Madrid.

Marcuse, H. (1986) [1955-1965], *Ensayos sobre política y cultura*, Origen-Planeta, México.

Marcuse, H. (2001) [1941], "Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna", *Guerra, tecnología y fascismo. Textos inéditos*, Universidad de Antioquía, Medellín.

Marcuse, H. (2005), *Heideggerian marxism*, University of Nebraska, Lincoln.

Marcuse, H. (2011) [1929-1931], *Entre hermenéutica y teoría crítica*, Herder, Barcelona.

Marcuse, H. y Habermas, J. (1978), *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Marcuse, H., Fromm, E. y Dunayevskaya, R. (2012), *The Dunayevskaya – Marcuse – Fromm correspondence, 1954-1978. Dialogues on Hegel, Marx and critical theory*, Lanham, Lexington.