

MARCUSE: NUEVA SENSIBILIDAD ANTES Y DESPUÉS DE LA LIBERACIÓN

Miguel Ángel Santagada
Universidad de Buenos Aires, Argentina
miguelsantagada@gmail.com

Recibido: 06 de febrero de 2023

Aceptado: 03 de Mayo de 2023

Identificador permanente (ARK): <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18535925/155v8a88d>

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0006-3357-6884>

|1|

Resumen

El concepto de **nueva sensibilidad** fue planteado por Marcuse como instancia de superación dialéctica de la razón instrumental. Vinculada con la relevancia atribuida a la **dimensión estética**, esta noción marcusiana es central para la renovación del ideario socialista que desde fines de la Segunda Guerra Mundial venía propiciando. Ya a mediados de la década de 1960, Marcuse avanzó en el propósito donde confluían expectativas de tareas académicas y compromiso político transformador. La nueva sensibilidad es una categoría difusa y quizá ambigua, pero no era inverosímil hace poco más de medio siglo, en la época en que ocurrían acontecimientos tales como el retiro de las tropas estadounidenses del sudeste asiático, las luchas revolucionarias en países del Tercer Mundo y las manifestaciones estudiantiles en Europa continental. Tal vez por ello hasta varios años después se le han dedicado horas de estudio y debate, según sostiene Martin Jay (1974, p. 294). No dejan de desanimar ni el fracaso de aquellos intentos ni las dudas (actuales y pretéritas) acerca de la fertilidad de las utopías desbrozadas por Marcuse. Sus reflexiones sobre tales posibilidades transformadoras, volcadas a lo largo de decenas de artículos, en opinión de Douglas Kellner (1984, p. 344ss), proponen argumentos acerca de las circunstancias favorables para un cambio radical que en su época se sentía más próximo que en nuestros días (cfr. Fry, 1978).

Palabras clave: Marcuse, dimensión estética, socialismo utópico, racionalidad occidental

MARCUSE: NEW SENSIBILITY BEFORE AND AFTER LIBERATION

Abstract

The concept of new sensibility was raised by Marcuse as an instance of dialectical overcoming of instrumental reason. Linked to the relevance attributed to the aesthetic dimension, this Marcusian notion is central to the renewal of the Marxian ideology that

it had been fostering since the end of the Second World War. As early as the mid-1960s, Marcuse advanced his purpose fueled by expectations that academic endeavor and transformative political engagement were associated. The new sensibility is a diffuse and perhaps ambiguous category, but it was not implausible a little more than half a century ago and for this reason hours of study and debate have been devoted to it (Jay, 1974, p. 294). It is not necessary to remember that at that time there had been the withdrawal of US troops from Southeast Asia, revolutionary struggles in some third world countries and various student demonstrations in Western Europe. Neither the failure of those attempts nor the doubts (current and past) about the fertility of the utopias unraveled by Marcuse cease to discourage us. His reflections on such transformative possibilities, expressed throughout dozens of articles, according to Douglas Kellner (1984, p. 344), propose arguments about the favorable circumstances for a radical change that in his time felt closer than in our days (cfr. Fry, 1978).

Keyword: Marcuse, aesthetic dimension, utopian socialism, western rationality.

|2|

[1] Utopías y distopías

En nuestra época signada por el resurgir de las ultraderechas, las redes digitales y las amenazas que plantea el enfrentamiento bélico (por ahora [2023] limitado al Mar Negro) parece un sueño lejano que puedan fortalecerse sensibilidades favorables a una cultura socialista, dispuestas a estrechar lazos de cooperación y a lograr una convivencia social caracterizada por el predominio nítidamente diferente de las prácticas que fomentan, entre otras cosas, el individualismo, la despreocupación por el medio ambiente y la creciente apatía despolitizada. Desde hace décadas se percibe una declinante o quizás exhausta adhesión al proyecto de alcanzar una forma específica de solidaridad que despeje el camino para la construcción de una sociedad de individuos libres, sensibles a la falta de acceso igualitario a la satisfacción de deseos y necesidades, y organizados contra toda forma de opresión, explotación y violencia. Más bien, las ansiedades de hoy parecen provocadas por pesadillas que se han vuelto recurrentemente más verosímiles y más atroces. Alguna vez afirmó Leo Lowenthal, (1984, p. 15): “la humanidad de hoy ha mejorado enormemente su tecnología hasta el punto de volverse en gran medida superflua”. Pues bien, junto con la creciente deshumanización se han debilitado las ilusiones utópicas ante el irrefutable “no hay alternativas” lanzado desde el conservadurismo triunfalista, cuya periódicas apelaciones a crisis desestabilizadoras advierten que aún es posible empeorar más.

A pesar de estas advertencias¹, conviene, aunque apenas sea un ejercicio sin consecuencias inmediatas, volver a las ideas de Marcuse orientadas a consolidar un

¹ Baste como ilustración esta resignada cita de Habermas: “No hay alternativas visibles a esta forma de vida. ¿Qué más nos queda entonces, sino al menos buscar mejores prácticas dentro de esta forma de vida? (Habermas, 1990, p. 30).

nuevo tipo de sensibilidad. Esta sería el producto de la confluencia de la técnica con las prácticas del arte, que reducirían el trabajo alienado, y un requisito previo para un proceso de construcción de una sociedad libre. El socialismo utópico de Marcuse refería una inexcusable transformación antropológica, técnica y cultural, integrada en un proceso de liberación² cuyos objetivos todavía hoy parecen necesarios, aunque permanezcan prácticamente abandonados. No debería desestimarse la referencia a Benjamin con que concluye *El hombre unidimensional*: “Es sólo por el bien de los que no tienen esperanza que se nos da esperanza” (1968a, p. 277). Quizá no le faltara razón a su metáfora “evolucionista” sobre las posibilidades de la sociedad liberada, cuyas semillas se encuentran en el estado actual de las cosas, y dentro de todos nosotros. La sensibilidad humana, fortalecida por cambios radicales del sistema capitalista, ya está en germen, y es un factor central en el proceso de detonación de esos cambios.

A lo largo de más de cuarenta años, Marcuse desarrolló ideas radicales acerca de la cultura occidental, con aportes críticos decisivos a la construcción de una sociedad y una cultura alternativas. Sus escritos contienen ideas provocativas, no exentas de inconsistencias, aunque no carentes de perspicacia. Los escritos de Herbert Marcuse han profundizado la comprensión de aspectos de la filosofía radical y la teoría social, sin la cual las utopías de cambio hubieran carecido de fortaleza conceptual para indicar qué estructuras sociales y culturales deberían ser cambiadas o abolidas en el proyecto de construir una nueva sociedad y un mundo mejor. A mediados de la década del 60', tal y como queda expuesto una y otra vez en sus últimos ensayos, Marcuse creyó llegado el momento histórico para librar la batalla por una sociedad libre, lo que implica un socialismo exento de burocracias opresivas y un sistema productivo orientado a las necesidades “esenciales” de los individuos. En su opinión, el nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas indicaba la viabilidad de la erradicación del hambre y de la miseria en el mundo. De cara al desarrollo tecnológico, tampoco consideraba irrealizable transformar la naturaleza del trabajo alienado en trabajo verdaderamente creador y gozoso. Ofreció creativas argumentaciones para defender su tesis sobre la factibilidad de una civilización no represiva, un “final de la utopía” (Marcuse, 1968b p. 7), en el que ya no serían inimaginables “las nuevas posibilidades de una sociedad humana como continuación de las estructuras socio antropológicas establecidas por la sociedad capitalista”, pues creyó ver cercana la diferencia cualitativa entre el socialismo que él propugnaba y las sociedades no-libres, declinantes en muchos aspectos hacia el comienzo de los 70'. Marcuse insistió en una transformación que, al igual que Marx, marcaría toda la historia transcurrida hasta entonces como la prehistoria de la humanidad.

La reflexión que se propone en este artículo parte de algunas precisiones posteriores que tuvieron lugar a mediados de 1970 en una conversación con Jurgen Habermas y otros

² Sobre el compromiso y las tareas académicas, cfr. Biagini (2002, p. 24) “Marcuse se rehúsa a ver la filosofía como un ejercicio intelectual o justificativo ideológico que permite jugar con los dados cargados. Tampoco admite la sado-masoquista tradición occidental donde dicho saber tiende a hundirse en la desdicha. Ya desde sus primeros escritos sostiene que la filosofía posee la misión concreta de defender la existencia amenazada por un capitalismo alienante y deshumanizador cuya superación exige la transformación social”.

colegas (Habermas, 1975, pp. 227-296). En esa ocasión, Marcuse comparte una extensa revisión de las diferentes etapas de su obra, en las cuales destaca *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, publicados, respectivamente en 1953 y 1954³. Con respecto a la tesis central del primero de esos textos, Marcuse mantiene su convicción de que aún es posible una civilización no represiva, más allá del principio de realidad, al que propone modificar con la incorporación del principio de actuación, cuyo carácter histórico-cultural se opone al principio rector de la civilización que formuló Freud. La persistencia de esta convicción se mantiene y se ha robustecido a casi veinte años de la primera edición de *Eros y civilización*, cuando el contexto convulsionado del capitalismo occidental sugiere la inminencia de cambios radicales y la emergencia de un principio de actuación que dará como resultado un hombre nuevo [2].

Sin embargo, y como corolario de que no es absoluto el principio freudiano de realidad, el disconformismo y los hechos de resistencia rebelde hacen pensar en tendencias solidarias y morales que los explicarían. Estas tendencias son los márgenes que la racionalidad instrumental no llega a dominar del todo [3]. La nueva sensibilidad, por lo tanto, no sería totalmente novedosa. Sería una continuidad intensificada de tendencias humanas que las fuerzas represivas han podido controlar apenas parcialmente, y que la dialéctica de la historia ha venido prefigurando en modalidades y estilos sobrevivientes en la imaginación estética. En el transcurso de la sociedad industrial, y a pesar de la consolidación progresiva de la unidimensionalidad, han perdurado, consecuentemente, los requerimientos humanos, que aspiran a satisfacer necesidades diferentes de las creadas por el consumo, entre las cuales Marcuse establece un orden prioritario: la necesidad de belleza y la de solidaridad [4].

|4|

[2] El hombre nuevo y el principio de actuación

Particularmente desde una mirada a la vez académica y política, Marcuse conceptualizó la cuestión de la nueva sensibilidad a lo largo de cuatro ensayos reunidos en una colección publicada en 1969, con el título *An Essay on Liberation*⁴. En los artículos “¿Un fundamento biológico para el socialismo?”, “La nueva sensibilidad” y “Solidaridad” fundamenta sus expectativas de transformación a partir de las prácticas insurgentes que se registraban con destacada intensidad a mediados de la década de 1960. En esas jornadas de agitación Marcuse creía advertir nuevamente desatado aquel fantasma que, poco más de un siglo antes en Europa, había revuelto el estómago de las burguesías explotadoras:

³ A fin de circunscribir este análisis estrictamente al tema de la nueva sensibilidad, tal y como fuera abordado por el autor con posterioridad a la publicación de estas dos obras, remitimos a las y los lectores al capítulo VI del texto de Douglas Kellner (1984, pp.154-193), donde puede encontrarse un estudio detallado de las influencias de Marx y Freud en estas y otras propuestas conceptuales de Marcuse.

⁴ Marcuse, H. (1969) *An Essay on Liberation*. Beacon Press, Boston, Mass. Puede consultarse esta edición en: <https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1969/essay-liberation.htm>.

el espectro de una revolución que subordina el desarrollo de las fuerzas productivas y los niveles de vida más elevados a los requerimientos para crear la solidaridad del género humano, para abolir la pobreza y la miseria más allá de todas las fronteras y los ámbitos de interés nacionales, para obtener la paz (Marcuse.1968b, p. 9).

En aquel escenario internacional agitado por la Guerra Fría, las insurgencias foquistas latinoamericanas, el Vietcong y la crisis del conservadurismo europeo, el análisis de situación que planteaba Marcuse manifiesta una actitud expectante, cuyos fundamentos cuesta encontrar al revisar algunas referencias teóricas que expuso en ocasiones diferentes. Principalmente, se aprecia esa debilidad en la idea de un hombre nuevo como objetivo de la revolución, que tiempo después discutirá con Habermas y otros colegas, y cuyos extractos se publicarían en *Perfiles filosófico-políticos*. He aquí sus propios comentarios:

Bueno, ¿y para qué necesitamos una revolución si no conseguimos un hombre nuevo? (...) Sólo en el nivel histórico del capitalismo tardío se agudiza la exigencia de un hombre nuevo como contenido principal de la revolución, porque sólo ahora -y esto es algo cuya plausibilidad debería discutirse- está ahí el potencial, el potencial social y natural y técnico para que este hombre nuevo pueda surgir y realizarse (destacado mío)⁵ (Habermas, 1975, p. 252).

|5|

La idea de un hombre nuevo no se emparentaba con la que la Revolución China venía pregonando más o menos por la misma época. Marcuse respalda su argumento en su obra de inspiración freudiana *Eros y Civilización*, publicada dos décadas antes. Allí, apartado parcialmente de los planteos del fundador del psicoanálisis, propone el concepto de “civilización no represiva” y desestima que la condición fundamental para la estabilidad de la civilización consista únicamente en la limitación impuesta al “principio del placer”⁶. Habría, por lo tanto, cierto margen para escapar a la exhaustiva represión sobre los instintos básicos, cuya operatoria produce, entre otros efectos igualmente cuestionables, sujetos dóciles y obedientes que ni siquiera protestan por la libertad crecientemente reducida de que disponen.

Ahora bien, dado que el proceso civilizatorio consolida su madurez más en el cambio que en la persistencia de estructuras represivas, Marcuse especula que con la dinámica evolutiva se fortalecerían los instintos pulsionales y se liberaría el poder constructivo de

⁵ Así caracteriza en forma resumida Marcuse en el “Prefacio Político” (1983: XIV) la idea del hombre nuevo: [este] nuevo tipo de ser humano rechaza los principios de actuación que rigen las sociedades establecidas; un tipo de hombre que se ha librado de la agresividad y la brutalidad inherentes a la organización de la sociedad establecida y a su moral hipócrita y puritana; un tipo de hombre que es biológicamente incapaz de pelear guerras y crear sufrimiento; un tipo de hombre que tenga una buena conciencia de la alegría y del placer, y que trabaje colectiva e individualmente por un medio social y natural en el que tal existencia sea posible.

⁶ Cfr. (1968b:67): “El metódico sacrificio de la libido es una desviación provocada rígidamente para servir a actividades y expresiones socialmente útiles, es cultura”.

Eros de un modo en que socavaría progresivamente las represiones constitutivas de las sociedades desarrolladas, integradas mayoritariamente por sujetos conformistas.

Marcuse interpretó que los adelantos técnicos y materiales de las sociedades capitalistas ya habían generado condiciones favorables para el surgimiento de una civilización establecida racionalmente, pero con mecanismos represivos debilitados. En otros términos, la liberación traería una sociedad motorizada más por Eros y menos por Tánatos. Por supuesto que sobre un renacimiento de esos instintos no había mención alguna en la teoría freudiana -ajena a cualquier planteo de carácter utópico⁷. La perspectiva marcusiana sobre una nueva humanidad contemplaba que la estructura pulsional experimentara un cambio significativo por el que la energía destructiva fuera doblegada gradualmente frente a la energía erótica, hasta que las relaciones de los hombres entre sí y de los hombres con la naturaleza resultasen pacificadas y abiertas a la felicidad.

Ese cambio se explica por el impulso necesario con que la energía erótica debería detener la agresividad y la destrucción operada por el instinto tanático. Lejos de tratarse de fuerzas misteriosas a las que solo es posible referir mediante expresiones metafóricas, la forma superadora de racionalidad que propone Marcuse se encuentra en las antípodas de la racionalidad instrumental y se expresa como una sensibilidad diferente, testimoniada por artistas y prácticas de las artes en general, ya en ciernes en la propia sociedad industrial⁸. Tal racionalidad pretende el acuerdo con respecto a dos juicios de valor básicos, no negociables, a saber:

1) que es mejor vivir que no vivir; 2) que es mejor tener una buena vida que una vida mala. Estos son juicios de valor irreductibles. Si alguien no los acepta, entonces ya no es posible la discusión. De estos dos juicios de valor se desprende, en mi opinión, la posibilidad de una definición del concepto de razón, a saber: racional es aquella represión (pues el concepto de razón es un concepto represivo; aquí no cabe, a mi juicio, la menor duda) que de forma demostrable fomenta las oportunidades de una vida mejor en una sociedad mejor (Habermas, 1975, p. 256).

En otros términos, la idea de razón que desarrolla en forma dialéctica Marcuse implica una sensibilidad vital cuyas prioridades se concentran en torno a la protección, el enriquecimiento y el embellecimiento de la vida. Y esto es una forma de fomentar, en

⁷ Cfr. *Eros y Civilización* (p. 91): [L]a necesidad de la represión, y del sufrimiento derivado de ella, varía con la madurez de la civilización, con el alcance del dominio racional logrado de la naturaleza y de la sociedad. Objetivamente, la necesidad de inhibición y restricción instintiva depende de la necesidad de esfuerzo y satisfacción tardía... El alcance y la intensidad de la represión instintiva obtienen su pleno significado sólo en relación con el grado de libertad históricamente posible.

⁸ Marcuse interpreta que el movimiento de liberación femenina (operativo por aquellos años) es uno de los indicadores de la emergencia de esta nueva sensibilidad. (Cfr. Kellner (1984, p. 341). “Marcuse afirma que las condiciones que están produciendo el movimiento de mujeres, combinadas con las condiciones que producen nuevas necesidades materiales y 'valores trascendentes', harán posible un cambio social radical.” (traducción propia)

todas las circunstancias imaginables, las oportunidades de una existencia feliz. Apremiado por Habermas debido a la vaguedad de expresiones tales como “vida mejor”, “embellecimiento”, y otras que debilitan a estos argumentos, Marcuse no retrocede y se defiende con tres consideraciones que hacen desistir de esta discusión al propio Habermas. Dichas consideraciones exhiben, respectivamente, cierta candidez, cierto elitismo y cierta retórica que recuerda a los sofistas griegos del siglo IV⁹. Por una parte, Marcuse sostiene que todo el mundo está en condiciones de señalar qué es una vida mejor. Si no lo hace, o si lo hace deficientemente, es por el hecho de que el sistema cultural ha coartado su capacidad intelectual hasta el punto de relativizar la existencia de marcos de referencia rigurosamente trascendentales. No se le debería imputar más que a la conciencia enajenada del hombre unidimensional la carencia de expectativas de liberación. En segundo lugar, “las transformaciones radicales en la historia no han empezado nunca con movimientos de masas” (Habermas, 1975, p. 260). Finalmente, Marcuse apela a su personalísima conceptualización sobre la solidaridad y la nueva sensibilidad, que comentaremos en el párrafo siguiente.

|7|

[3] La fibra moral y la solidaridad

En el último artículo de la colección *Un ensayo sobre la liberación*, Marcuse caracteriza la discontinuidad de la opresión capitalista y el inicio de una nueva era en términos de una diferencia cualitativa. Esta se registraría como consecuencia del desarrollo de modos y fines de producción orientados hacia “las diferentes necesidades humanas y las diferentes relaciones humanas en el trabajo por la satisfacción de estas necesidades” (Marcuse, 1968b, 90). Advendría esta diferencia cualitativa como consecuencia de la solidaridad “biológica” (comillas de Marcuse) manifestada por la coordinación entre las necesidades sociales y la metas individuales, “entre lo ineluctable reconocido y el libre desarrollo exactamente contrario a la armonía administrada e impuesta que se organiza en los países capitalistas (¿y socialistas?) avanzados (ibid.)”. Los fundamentos a que recurre Marcuse para describir tan profunda discontinuidad histórico-cultural dejan ver algunos rasgos generales del proceso de liberación en el que está pensando. La dimensión estética y la nueva sensibilidad son los conceptos que completan la respuesta a la pregunta acerca de cómo accederían los sujetos de las sociedades capitalistas a esa nueva forma de solidaridad.

Al exponer en qué consistiría la nueva sensibilidad, el argumento de Marcuse parte de una somera descripción de procesos históricos complejos y heterogéneos, que en la segunda mitad de los años 60’ parecían desafiar la estabilidad de las sociedades occidentales y la vigencia e integridad de las ideas socialistas conocidas hasta entonces. Mediante la articulación de categorías freudianas con la comprensión dialéctica de la historia, en su análisis sin solución de continuidad entre niveles antropológicos y políticos Marcuse refiere creativamente esos procesos conflictivos, que corresponden a los emergentes movimientos de liberación en el Tercer Mundo, las protestas estudiantiles en Europa y algunas universidades de Estados Unidos, la guerra de

⁹ Cfr. Fry, 1978, pp.114-116.

Vietnam y la dinámica de la "coexistencia pacífica" con las sociedades socialistas de la órbita soviética¹⁰.

Con respecto a esta última, Marcuse observa que contribuyó a amortiguar los conflictos de las sociedades capitalistas, ya que, al constituirse al bloque soviético como frontalmente amenazante, quedaba justificada la "economía de defensa militar" y la movilización de recursos en nombre del interés nacional, que, por cierto, no era otro que el de la defensa del statu quo. Recuérdese que la construcción como enemigo común del "campo socialista" promovió la articulación de un interés común gracias a la cual las diferencias y conflictos entre los mercados capitalistas pasaron a un segundo plano.

Ante la sombra inquietante del enemigo del Este, en parte proyectada insistentemente por la propaganda conservadora, y en parte por lo que podía conocerse desde Occidente a propósito de la burocratización y la censura contra opiniones disidentes, era improbable que los sectores sociales europeos provenientes de la clase trabajadora menos favorecida se convirtieran en agentes históricos del cambio revolucionario en sus respectivos países. Más aún, en virtud de los cambios tecnológicos operados a partir del fin de la Segunda Guerra, Marcuse observaba que tanto la práctica política, como la teoría crítica de inspiración materialista histórica se veían apremiadas a reformular los conceptos de revolución social que fueran acuñados a mediados del siglo diecinueve y principios del veinte.

Simultáneamente, la experiencia de los países del Tercer Mundo aportaba elementos que instaban a renovar las expectativas de cambio: serían los nuevos factores históricos de la revolución el incipiente proletariado industrial y el campesinado de Latinoamérica, víctimas de la doble opresión que ejercían las clases dominantes locales y las metrópolis imperialistas del hemisferio norte. Además, los Frentes de Liberación Nacional que actuaban en diversos países catalizaban el cambio -tanto material como ideológicamente. Marcuse atribuía a la revolución cubana y al Vietcong la demostración de una fuerza moral capaz de resistir y detener la capacidad técnica y económica de la expansión capitalista. En esta "fibra moral", que fomenta la solidaridad en defensa de intereses comunes de los pueblos oprimidos y que se observa en la capacidad de organizar y movilizar milicias populares, Marcuse cifraba las expectativas radicalizadas de la Nueva Izquierda.

De todas maneras, la idea de solidaridad de clase que insinúa Marcuse no es suficiente para desarrollar un panorama certero sobre las consecuencias del cambio revolucionario en la nueva sensibilidad. Apenas aventura algunas hipótesis:

el cambio podría ocurrir en un proceso general, inestructurado, desorganizado y difuso de desintegración". (...) Este proceso puede ser precipitado por una crisis del sistema, que activaría la resistencia

¹⁰ "El 68 [1968, año de la primera edición de *Un ensayo sobre la liberación*] puso de manifiesto la difusión de símbolos, ideas, tácticas y marcos de acción entre los movimientos estudiantiles de distintos países. La Teología de la Liberación, la Teoría de la Dependencia, el pensamiento de Che Guevara, Herbert Marcuse o Frantz Fanon constituyeron las principales influencias intelectuales de los nuevos militantes de la Nueva Izquierda latinoamericana que fundarán los nuevos grupos armados". (Álvarez y Tristán, 2018, p. 12).

no sólo contra la represión política sino también contra la represión mental impuesta por la sociedad (Marcuse, 1968b, p.85).

Además, las emergentes figuras emblemáticas de las guerrillas latinoamericanas habían enarbolado nuevamente los ideales que promueven la lucha por una vida como “seres humanos: por una nueva vida” (Marcuse, 1968b, p. 88), la cual habrá de traslucirse aún antes de conquistados las primeras metas. Marcuse entiende que el impulso a la renovada solidaridad que traen aparejadas las luchas por la liberación fortalece la “fibra moral” (1968b, p. 86), de las insurgencias, vilipendiadas y confundidas por las contradicciones dentro de la sociedad, pero no tanto como para resultar anquilosadas por completo. Por ende, la solidaridad a la que refiere la lucha por la liberación es estrictamente resultado de la autodeterminación de aquellos que, en el contexto de la sociedad existente, trabajan por la nueva, dotados de una sensibilidad vital, que ha escapado a la dominación y la explotación. Acaso debido a la aversión por las burocracias que se habían generado en los socialismos realmente existentes, Marcuse insiste en que, para asegurar que las nuevas relaciones de producción comporten efectivamente una nueva manera de vida, habrá de manifestarse su calidad existencial desde el momento inicial de las luchas por su realización.

|9|

La nueva sensibilidad fortalecería capacidades intelectuales tales como la crítica, la autonomía de pensamiento y el reconocimiento de las diferencias. Desde luego, dichas capacidades han sido devaluadas, pero no eliminadas del todo, en la sociedad unidimensional, por lo que quedarían excluidas las formas obsecuentes de la militancia política, incompatibles con la rebelión y la lucha contra las burocracias comunistas y liberales.

La comprensión, la ternura recíproca, la conciencia instintiva de aquello que es malo, falso, de lo que es herencia de la opresión, confirmarán entonces la autenticidad de la rebelión. En una palabra, los caracteres económicos, políticos y culturales de una sociedad sin clases deben haberse convertido en las necesidades básicas de aquellos que luchan por ella” (Marcuse, 1968b, p. 88).

¿Cómo surgirían estas virtudes solidarias, promotoras de la rebelión y también metas aspiracionales de una nueva sensibilidad? Marcuse vuelve a su *Eros y Civilización* para explicar que en una sociedad libre no operarían los incentivos para el trabajo productivo concebido desde el punto de vista explotador característicamente capitalista. ¿Sería cuestión, entonces, de que se saturen las vías por las que continúan su marcha sin fin la sobreexplotación y la opresión? Más bien, los instintos básicos, la energía erótica que resiste contra el principio de realidad, librarían la lucha progresiva. La liberación aniquilaría (o al menos limitaría profundamente) ese instinto que fortalece el conformismo y la resignación frente al trabajo alienado y convertiría en un sinsentido la necesidad de actuar productivamente a fin de ganarse la vida. Recuérdense los dos irreductibles juicios de valor que Marcuse ubica fuera de la estructura represiva del principio de realidad y que le permiten augurar un proceso genuino de transformación social.

Sin el lastre del trabajo opresivo, los instintos vitales, inherentes a la condición humana, proveerían la energía libidinal ajustada a un desarrollo de la realidad en la que ya no operaría indispensablemente la explotación represiva del principio del placer. La nueva sensibilidad registraría, como reacciones biológicas,

la diferencia entre lo feo y lo hermoso, entre la calma y el ruido, la ternura y la brutalidad, la inteligencia y la estupidez, la alegría y la diversión, y correlacionaría esta distinción con la que existe entre la libertad y la servidumbre (1968b, p. 32).

Marcuse no desarrolla en este artículo cómo es que la fibra moral invocada sería capaz de reactivar el instinto del trabajo liberado para orientar la cooperación y no la competencia. Su hipótesis sobre el cambio no avanza más allá de un anhelo por el predominio de un tipo de sensibilidad apta para organizar el reino de la necesidad sin desmedro del desarrollo del reino de la libertad¹¹.

No describe, pues, cómo la humanidad se aproximaría al fin del egoísmo individualista fomentado por el mercado, una vez desactivadas las restricciones imperantes en la sociedad opresora. La ruptura que se suscite a partir de entonces habilitará una sociedad libre, cuyas condiciones y rasgos generales, sin embargo, era difícil prever desde las circunstancias de opresión y explotación que se habían consolidado a mediados de la década de 1960. Marcuse no vacila, en cambio, en afirmar que se incrementarían la agudización de los conflictos y la apertura de nuevos frentes de lucha. Estos se explican tanto por cuestiones de coyuntura como por el reverdecer de instintos sublimados, pero no aniquilados del todo, y que resultan funcionales a la estructuración de la sociedad unidimensional.

|10|

[4] La nueva sensibilidad

Marcuse propone este concepto desde dos perspectivas relacionadas, pero diferentes. Por un lado, adopta un punto de vista aparentemente normativo al referirse a la esencia humana como fundamento conceptual de su teoría del cambio. Al ser confrontado este punto de vista en su entrevista con Habermas, Marcuse intenta una argumentación más bien descriptiva (Kellner, 1984, p. 338).

En primer lugar, la nueva sensibilidad es una suerte de principio antropológico que caracterizaría metas normativas muy generales, tales como las que prescriben la inevitabilidad de producir cambios históricos. Este significado del término se refiere a un conjunto de actitudes y comportamientos deseables para el afianzamiento de una vida feliz y de una convivencia pacífica, que según la épocas y los horizontes de posibilidad imponen la insurgencia y la pulsión del cambio. Desde luego, no se trata de una pretendida inmutabilidad de la esencia humana, sino de una naturaleza igualmente cambiante:

¹¹ Marcuse retoma este concepto de los *Grundrisse* de Marx, que a juicio de Douglas Kellner (1984) conducirían a Marcuse a concebir, a partir de la noción marxista del trabajo liberado, la imagen del reino de la libertad dentro del reino de la necesidad.

Que el hombre tenga un cuerpo, y que tenga lo que Freud denomina pulsiones (Triebe), y que en el hombre haya pulsiones primarias, no significa que no sean mudables. Cuando hablo de naturaleza humana me refiero siempre a una naturaleza capaz de cambiar a todo el hombre. Aun cuando la estructura pulsional sea invariante en el sentido de que siempre le subyace el conflicto entre eros y tánatos, esto no significa que las formas en que se desarrolla ese conflicto no sean variables histórica y socialmente. El mismo Freud dice que existen grados en los que la energía destructiva puede quedar sometida a la energía erótica. Y esto es ciertamente un cambio en la estructura pulsional; esto no es algo que yo haya añadido. Por tanto, no es correcto decir que Freud haya supuesto una naturaleza humana invariable, o en todo caso, sólo lo es en sentido muy restringido. (Habermas, 1975, p. 251).

También la nueva sensibilidad se explica por la intervención de fuerzas históricas que promueven los cambios de subjetividad en la sociedad contemporánea, y que a lo largo del tiempo alteran los ideales normativos. Esta forma de sensibilidad describiría un modo específico, contrario en muchos sentidos al propiciado en la sociedad capitalista, de experimentar la existencia personal y social.

[11]

Con esta ambivalencia Marcuse analiza la dialéctica entre la sensibilidad y la razón humanas de acuerdo con la dinámica productiva de la sociedad de clases: estructura histórica en la que la vida humana se convierte en una mercancía depreciada en virtud del capital, al que se destinan predominantemente todos los esfuerzos y las capacidades intelectuales.

La influencia hipertrófica de la razón instrumental coarta la libertad de la imaginación, cuyas posibilidades de orientar la crítica y fomentar la reconstrucción superadora de la realidad se manifiestan muy limitadas. La fuerza represiva que se aplicó en primer lugar a las ciencias básicas y a las tecnologías redujo, aunque en menor medida, la autonomía de la poesía, de la ficción y de las artes. Los efectos de la razón instrumental se dejan observar también en la experiencia sensorio-corporal, cuya práctica fue censurada por violar los tabús de la moralidad social. Tras señalar que en los períodos previos a las grandes revoluciones la libertad de la imaginación favoreció el diseño de una nueva moralidad social y de nuevas instituciones, Marcuse razona que como en los años sesenta “el derecho y la verdad de la imaginación se convierten en demandas de acción política” (Marcuse, 1968b, p. 36), las formas renovadas de protesta podrían estar indicando un cambio fundamental en la situación, una suerte de renacer de la sensibilidad por entonces aquietada bajo la influencia de la represión y la propaganda capitalista.

Su análisis vaticinaba que la protesta política alcanzaría también un aspecto estético, que a partir de entonces ya estaría reactivando la sensibilidad humana e incitando el poder sensual de la imaginación. No serían posibles los cambios fundamentales en la sociedad sin una nueva moralidad y una nueva sensibilidad que conjurasen la racionalidad explotadora de la sociedad industrial. De este modo, se forjaría una relación novedosa entre sensibilidad y razón, en la que habrán de articularse

armónicamente en una conciencia radical “facultades racionales capaces de proyectar y definir las condiciones objetivas (materiales) de la libertad, sus verdaderos límites y oportunidades” (1968b, p. 91), fuera del ámbito de la racionalidad de la dominación, y dependientes, en cambio, de la imaginación que modula las facultades racionales y las necesidades de los sentidos.

Por lo demás, Marcuse alude a una estrecha relación entre Eros, la belleza y una sensibilidad armoniosa. La belleza tiene el poder “para controlar la agresión: prohíbe e inmoviliza al agresor” (p. 26). Se trata de una capacidad sugerida simbólicamente en el mito de Medusa, cuya mirada petrificante -como se recordará- bastaba para conjurar a sus adversarios. Marcuse cita en otros ensayos la noción de Stendhal de que la belleza expresa la 'promesa de felicidad' (entrecomillado de Marcuse) y la formulación kantiana que asocia la belleza con la armonía y el placer desinteresado. En resumen, para Marcuse las necesidades estéticas de belleza son el impulso fundamental que mueve a los individuos para crear un ambiente alegre, pacífico y armonioso donde sea posible la gratificación de las necesidades eróticas y estéticas. Estas necesidades han sido descuidadas en el apogeo de la sociedad unidimensional, pero, de todos modos, siguen demandando atención.

|12|

La nueva sensibilidad también sustituiría la función que la ciencia y la tecnología desempeñan a favor de la explotación humana y la destrucción de la naturaleza y, así, estas esferas de la vida social podrían acompañar las exigencias liberadoras de la imaginación. “La transformación racional del mundo podría llevar entonces a una realidad formada por la sensibilidad estética del hombre” (p. 21). Las facultades y los deseos humanos liberados del peso de la razón instrumental habilitarían experiencias inéditas en la historia humana y una conexión con la naturaleza, en la cual serían redefinidos los límites entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad.

El énfasis que asigna un papel destacado en la práctica de la liberación al arte y por ende a la nueva sensibilidad apunta a caracterizar los indispensables componentes estético-eróticos con que habría de construirse una sociedad libre, y que ya se estarían desplegando en el tenebroso escenario de la sociedad unidimensional de comienzos de los 70'. Concretamente, Marcuse señala a las canciones de protesta, al rock, al *soul*, al *blues*, y a las prácticas vanguardistas de la época como el teatro callejero, el surrealismo, y otros movimientos que plantean rupturas radicales con la cultura burguesa. Adviértase que estas prácticas se proponían como experimentos estéticos destinados a desestructurar hábitos perceptivos y a promover la participación en movimientos de liberación¹². Estas confluencias no se refieren a los contenidos más o menos explícitos de las obras, sino a su morfología extracotidiana, que convida a un extrañamiento respecto de las demandas represivas y productivistas que recaen insistentemente sobre los individuos.

¿Cómo se manifestaría la nueva sensibilidad? ¿Surgiría repentinamente, o sería el resultado de una gestación histórica comenzada antes de cambios radicales? Marcuse ofrece dos tipos de respuestas: una de inspiración freudiana y otra que resulta de una aplicación estricta de la dialéctica hegeliana. En primer lugar, subraya que los instintos

¹² Cfr., entre otros, Kellner (1984), Mansilla (2006).

de vida se ubican sobre la agresividad y la culpa. En el espacio social, quedarían abolidas la injusticia y la miseria, y por tanto evolucionaría el "nivel de vida".

La conciencia liberada promovería el desarrollo de una ciencia y una tecnología libres para descubrir y realizar las potencialidades de las cosas y de los hombres en la protección y el goce de la vida, jugando con las potencialidades de forma y materia para el alcance de esta meta. La técnica tendería entonces a devenir arte y el arte tendería a formar la realidad: la oposición entre imaginación y razón, entre altas y bajas facultades, entre pensamiento poético y científico, sería invalidada. Aparecería así un nuevo Principio de Realidad, bajo el que se combinaría una nueva sensibilidad y una inteligencia científica desublimada para la creación de un ethos estético (1968 b, p. 30).

Ese nuevo "principio de realidad" se activaría al quedar desvinculadas de la racionalidad instrumental la ciencia y la técnica, que asumirían las funciones análogas a las del arte, de tal manera que la sensibilidad de hombres y mujeres impulse a superar el sentimiento de culpa que generaciones anteriores construyeron y toleraron (Marcuse enumera, entre otros fatídicos episodios de la historia occidental: Auschwitz, la guerra de Vietnam, las inquisiciones, los ghettos, etc.).

[13]

De inspiración dialéctica es la respuesta que Marcuse propone acerca de la emergencia de la nueva sensibilidad. Esta no sería repentina, pues se vendría configurando desde antes incluso del inicio de la lucha contra la violencia y la explotación. Agente y a la vez resultado del cambio, la sensibilidad viene encaminada a lograr formas de vida esencialmente nuevas mediante la manifestación contra el sistema establecido, de su moralidad y su cultura. La impugnación es también una demanda por los derechos a construir una sociedad libre de la violencia donde lo sensual, lo lúdico, lo sereno y lo bello lleguen a ser formas de existencia y, por tanto, la forma de la sociedad misma (p. 32). El gran rechazo a los principios que rigen las sociedades capitalistas son la simiente de un tipo humano liberado ya de la agresividad y la brutalidad inherentes a la sociedad establecida y a su moral hipócrita. El formidable poder de esta negatividad dialéctica es anticipado y favorecido por ciertas obras de arte, pero no procede directamente de ellas¹³. El arte solo habilita la sensibilidad de un tipo biológicamente incapaz de pelear guerras y crear sufrimiento, portador de una buena conciencia, de alegría y de placer, y que trabaja colectiva e individualmente por un medio social y natural en el que tal existencia se vuelve posible.

Fuera de estas identificaciones, que son un lastre gravoso, se romperían las cadenas que ligan a padres e hijos a lo largo de las generaciones, con lo cual, según la resignificación que Marcuse hace de los textos freudianos, se alcanzaría un punto irreversible a partir

¹³ En una entrevista de 1978 con Larry Hartwick, Marcuse sostiene: "No conozco ningún caso en el que se pueda decir que el arte ha cambiado la sociedad establecida. El arte puede preparar tal cambio. El arte sólo puede contribuir a ella a través de varias negaciones y mediaciones, siendo la más importante el cambio de conciencia y, especialmente, el cambio de percepción (...); más lejos no puedes ir". Cfr. <https://www.marcuse.org/herbert/pubs/70spubs/78InterviewAesthDim.htm>.

del cual la humanidad podrá detener y evitar la reanudación de crímenes de tal magnitud. Este cambio “estético”, reemplazaría a las formas económico-políticas que han configurado los instintos y necesidades. Así, emergerían “hombres fisiológica y psicológicamente capaces de convivir y experimentar las cosas fuera del contexto de violencia y explotación que enmarca la sociedad clasista” (Marcuse, 1968b, 31).

En resumen, lo bello tiene el “valor biológico” de aquello que es “útil, benéfico, enriquecedor de la vida” (Marcuse, 1968b, p. 33-34). En virtud de estas características, la dimensión estética actúa desde antes de que advenga la sociedad libre: favorecerá la imaginación para que la nueva sensibilidad allane el proceso de la liberación, y abra un universo de relaciones humanas que ya no esté mediatizado por el mercado, que ya no se base en la explotación competitiva o el terror. La exigencia de una sensibilidad liberada rechazará el tipo limitado de satisfacciones al que es dable acceder en las sociedades sin libertad. Esa nueva sensibilidad será receptiva de formas y modos de realidad que hasta ahora fueron prefigurados y sólo han sido proyectados por la imaginación estética. Las necesidades estéticas tienen su propio contenido social: son los requerimientos del organismo humano, mente y cuerpo, que solicitan una dimensión de satisfacción que sólo puede crearse en la lucha contra aquellas instituciones que, por su mismo funcionamiento, niegan y violan estos requerimientos. El contenido social radical de las necesidades estéticas se hace evidente a medida que la exigencia de su más elemental satisfacción se traduce, en una escala ampliada, en acción colectiva.

|14|

Referencias Bibliográficas

- Álvarez, A. M. y Tristán, E. (2018). La dimensión transnacional de la izquierda armada. <https://doi.org/10.14201/alh201880928>.
- Biagini, H (2002) El filósofo de la rebeldía juvenil. <https://www.researchgate.net/publication/342179072>.
- Fry, J. (1978) *Marcuse, Dilemma and Liberation: A Critical Analysis* Branch Line.
- Habermas, J. (1975) Capítulo XIII. En *Perfiles filosófico-políticos* (pp. 227-296) Taurus Ediciones.
- (1990) *Passado como future*. Edições Tempo Brasileiro.
- Hartwick, L. (1978) On the Aesthetic Dimension: A Conversation with Herbert Marcuse" *Contemporary Literature* 22 (1981) (pp. 417-424). University of Wisconsin.
- Jay, M. (1974) *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus Ediciones.
- Kellner, D. (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Higher and Further Education Division Macmillan Education ltd. Houndmills. Basingstoke.
- Löwenthal, L (1984) *Literature and Mass Culture*. Vol. 1 *Communication in society*. Routledge.
- Mansilla, H. (2006) La estética de lo bello y la exaltación de la cultura popular. En *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. N° 23 (pp. 123-153). https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3371/mansillacuyo06-23.pdf
- Marcuse, H. (1968a) *El hombre unidimensional ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ariel, Barcelona (Primera edición 1954).

Marcuse, H. (1968b) *Un ensayo sobre la liberación*. Ariel.

Marcuse, H. (1972) Art as Form of Reality. En *New Left Review* N° 74 (pp. 51-58).

<https://www.marcuse.org/herbert/pubs/70spubs/727tr04ArteRealidad.htm>

Marcuse, H. (1986) *El final de la utopía*. Planeta. Primera Edición 1967.