

Filosofía de la *polis*

Aproximaciones a los supuestos, fundamentos,
y consecuencias de la vida en la ciudad

Óscar Juárez Zaragoza
Josué Manzano Arzate



Filosofía de *la polis*
**Aproximaciones a los supuestos, fundamentos,
y consecuencias de la vida en la ciudad**

Óscar Juárez Zaragoza
Josué Manzano Arzate





CONACYT
Registro Nacional de Instituciones
y Empresas Científicas y Tecnológicas
Registro: 1900555

Filosofía de la polis Aproximaciones a los supuestos, fundamentos y consecuencias
de la vida en la ciudad

© Óscar Juárez Zaragoza
© Josué Manzano Arzate

Dirección del Proyecto
Eduardo Licea Sánchez

Arte
Vanessa Alejandra Vázquez Fuentes

Corrección de estilo
Dámaris Vera Zamora

Primera edición, 2023

D.R. © CLAVE Editorial
Paseo de Tamarindos 400 B, *suite* 109.
Col. Bosques de las Lomas, Ciudad de México, México. C.P. 05120
Tel. 52 (55) 5258 0279/80/81
ame@ameditores.mx
coediciones@ameditores.mx
www.ameditores.com

ISBN 978-607-437-614-2 (AM Editores)

Las opiniones y puntos de vista expresados en la presente obra son responsabilidad única y exclusiva de los autores y no necesariamente representan las posiciones u opiniones de la editorial ni las de sus integrantes.

Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, archivada o transmitida en forma alguna o mediante cualquier sistema, ya sea electrónico, mecánico o de fotorreproducción, sin la previa autorización de los editores.

Impreso en México

Índice

| | |
|---|-----|
| Introducción | 9 |
| Ratoneras para humanos. (Pretensión e insuficiencia de dominar a los vivos) <i>Noé Epifanio Julián</i> | 15 |
| La política o una de las artes del capricho humano <i>Óscar Juárez Zaragoza</i> | 41 |
| La ciudad cívica y la antirrepública cínica: sobre la osadía de una política revolucionaria <i>Cristofer Morquecho Sánchez</i> | 59 |
| La emergencia de la Vida. Por una política desde abajo <i>Jairo Vladimir Sandoval Mota</i> | 85 |
| La política del rebelde desde la perspectiva de Herbert Marcuse <i>Roberto Andrés González Hinojosa</i> | 113 |
| Filosofía vs. Política <i>Francisco González Jiménez</i> | 133 |
| De los pilares políticos arcaicos a la traición de la lógica instrumental <i>Ximena Torrèscano Lecuona</i> | 149 |
| El sabio debe gobernar y el ignorante desea ser gobernado. Platón aún continúa con su labor de vigía <i>Josué Manzano Arzate</i> | 171 |
| Acerca de los autores | 192 |

La política del rebelde desde la perspectiva de Herbert Marcuse

Roberto Andrés González Hinojosa

Introducción

Sin duda, Herbert Marcuse representa un insigne baluarte del pensamiento crítico contemporáneo, sus investigaciones en torno al psicoanálisis junto con sus estudios sobre Hegel, Marx y Heidegger le permiten construir una interpretación muy sugerente en torno a la situación del hombre en la sociedad industrial avanzada. En su perspectiva, desde la Ilustración hasta el siglo XX (y aún hasta nuestro presente), existe un hilo conductor que permite entrelazar el decurso de la historia de occidente, caracterizado por el control racional casi total, al principio, de la naturaleza; y posteriormente, con el auge de la técnica, el dominio del hombre por el hombre.

La condición servil en la que se localiza el hombre en la sociedad contemporánea constituye la pauta para la crítica del sofisticado sistema capitalista, habida cuenta de que en éste se ejerce una represión embozada, toda vez que semejante servidumbre se disfraza de confort y satisfacción. El hombre se encuentra cautivo, y ahora el pensamiento crítico busca una ruta para romper el círculo vicioso en el que fue cayendo. En este punto sobreviene la pertinencia del autor en cuestión, en virtud de que “la intempestiva actualidad de Marcuse reside en su peculiar fisonomía como intelectual crítico” (Maiso, 2018: 16). Resulta curioso que de entre los diferentes miembros de la Escuela de Frankfurt, ha sido específicamente este autor quien abandona la esperanza en el proletariado como impulsor del cambio en la sociedad, y en su lugar comienza a ver en los jóvenes y en los grupos marginados la pauta para una nueva revuelta. El cambio en la sociedad no debe ser solamente de carácter cuantitativo, antes bien tiene que ser un cambio cualitativo.

La presente investigación se ha fijado como objetivo la construcción de esto que podría denominarse como la política del rebelde. Cabe mencionar que a través de ésta se intenta conducir la protesta instintiva de los inconformes, haciendo extensivo el enfado y la rebelión en contra del sistema a través de una didáctica

revolucionaria con el empeño de trastocar la reacción súbita de la protesta en un movimiento político organizado. Así, pues, el presente trabajo se encuentra estructurado en tres incisos. En ellos se hace un recorrido que va desde el fracaso de la gran promesa industrial hasta la politización del “gran rechazo”.

a) *Acerca de la gran promesa industrial o del sitio en la sociedad tecnológicamente avanzada*

Podría decirse que una de las principales preocupaciones que subyacen en la filosofía de Herbert Marcuse es justamente aquella que gira en torno al puesto y destino del hombre en el contexto contemporáneo; este último, se descubre ante sus ojos como un ser que se encuentra extraviado, por no decir sometido, como una pieza de utilería entre los entes del mundo. La dialéctica de la historia moderna y contemporánea ha llevado al hombre hasta este umbral, que el autor adjetiva como orweliano, en el sentido de que el universo sociológico en el capitalismo tardío se cierra sistemáticamente cada vez más y más.

El autor comienza reconociendo que la situación en la cual se encuentra el hombre es el resultado del despliegue de una gran promesa que viene desde la modernidad, misma que puede traducirse como “la gran promesa industrial”, la cual puede entenderse como una consecuencia del desarrollo de la ciencia y la técnica proveniente del programa de la Ilustración, toda vez que en esta última se establecían las bases para una nueva visión en torno al mundo y el hombre. “La Ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (Horkheimer, Adorno, 1998: 59); es decir, desde el inicio del siglo de las luces, el hombre se descubre en una circunstancia inédita, en la cual tiene lugar aquello que Kant denomina Revolución copernicana, en el entendido de que en este lapso la razón, sin duda, viene a ocupar el centro de todas las cosas. Ésta se convierte en la condición de posibilidad del conocimiento, y sobre esta convicción se pudieron levantar los más insignes monumentos de la ciencia y la filosofía en todo el lapso de la modernidad.

La ilustración trae consigo la convicción de que mediante el uso de la razón se puede superar el miedo que provoca la oscuridad de lo desconocido, es decir, trae la esperanza de que todo se puede conocer y calcular, habida cuenta de que, como decía Galileo, la naturaleza está escrita en códigos matemáticos, está cifrada mediante un lenguaje que puede ser calculado. Aunado a esto, se piensa que los mitos al fin pueden ser derrocados y que el conocimiento de la naturaleza posibilitará una nueva sociedad, caracterizada por la justicia, la igualdad y la felicidad

entre los hombres. Amanecía la esperanza de un nuevo mundo: la Ilustración traía consigo la esperanza del crecimiento en diferentes latitudes.

Justo aquí es donde surge esto que aquí hemos denominado como "la gran promesa industrial" la cual puede explicarse como una consecuencia de esta euforia depositada en la razón, toda vez que, partiendo de la idea de que la naturaleza puede ser enteramente cognoscible mediante el método científico, semejante empeño habrá de propiciar un posicionamiento del ser del hombre sobre lo ajeno exaltándolo hasta un pedestal próximo a la divinidad. Es decir, el hombre se descubre como guardián de las leyes y de los secretos de la naturaleza, lo cual le permite concebirse en la cima de la creación. Desde aquí puede columbrarse el programa del dominio de la naturaleza como una derivación precisamente de la Ilustración. Bacon plantea la premisa de que Dios ha sido quien ha creado la naturaleza, pero al hombre se le ha dado la ciencia y la técnica para conocerla y para dominarla. Eso quiere decir que en el programa de la modernidad figuraba la idea de que "el intelecto que vence la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada... Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla" (Horkheimer, Adorno, 1998: 60). En este sentido, de acuerdo con Adorno y Horkheimer, el conocimiento en la Ilustración vendría a ser sinónimo de poder. Esto es, la Ilustración trae en cienes un programa alterno al de la crítica de la razón pura, en virtud de que lleva consigo la semilla de una razón eminentemente instrumental. El origen de la explotación de la naturaleza tiene su origen justo en esta promesa derivada del programa de la Ilustración.

Podría decirse que el conocimiento de la naturaleza mediante el método científico despertó, en el hombre moderno, el empeño por dominarla y someterla a sus múltiples intereses, entre los cuales pueden contarse los propósitos económicos y la producción incesante de insumos (la explotación de la naturaleza). Este sometimiento, desde luego, derivó en la explotación indiscriminada de los recursos naturales con la promesa de que lo producido habría de traducirse en prosperidad y felicidad para todos los integrantes de la comunidad. Aquí puede localizarse una primera paradoja, toda vez que la producción creciente, lejos de revertir en felicidad y plenitud entre los individuos de la comunidad, más bien preparó el camino para el dominio del hombre por el hombre; en torno a esto, dice Horkheimer: "El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres" (Horkheimer, 2007: 96). Esto es, semejante promesa en breve fue quedando trunca, en virtud de que la producción incesante de insumos y de mercancías no pudo revertir en beneficio de la comunidad, antes bien contribuyó al zanjamiento entre las clases sociales, pues como consecuencia de este programa se puede localizar, por un lado, el nacimiento de la burguesía como clase hegemónica, y por otro, el crecimiento de los cinturones de las clases desposeídas.

Justo en este punto es donde arranca la crítica y el planteamiento de Herbert Marcuse en torno a la “Gran Sociedad”¹⁹; en virtud de que esta última, sin más, puede pensarse como una derivación de la Ilustración, habida cuenta de que en algún punto del desarrollo de la sociedad tecnológica florece esto que aquí hemos denominado como la “gran promesa industrial”, la cual, teóricamente, pugnaba por conducir a la sociedad hacia un estado de abundancia y de justicia.

Para entender un poco más esto, consideramos indispensable traer a colación la definición de esta sociedad vertida por el mismo autor, quien a la letra dice:

Se trata de: 1) una sociedad de “crecimiento incontenible”, basada en “la abundancia y la libertad para todos”, que exige “poner fin a la miseria y a la injusticia racial”; 2) una sociedad en la que el progreso es el “servidor de nuestras necesidades”; 3) una sociedad en la cual el tiempo libre es una grata ocasión para construir y reflexionar, y que satisface no solamente las necesidades del cuerpo y las exigencias del comercio, sino el deseo de belleza y el anhelo comunitario (Marcuse, 1986A: 9-10).

En la definición de la “Gran Sociedad” se encuentran imbricadas varias características, entre las cuales pueden contarse las siguientes. A saber, se habla de un crecimiento incontenible, se habla también de una abundancia, se mienta la libertad para todos, se alude al fin de la miseria, se habla de una sociedad en permanente progreso al servicio de las necesidades del hombre; su programa contempla la expansión del comercio y el uso relajante del tiempo fuera de la jornada laboral. Este concepto de sociedad, así como se ha mentado, teóricamente, es deseable y eminentemente muy loable. Sin embargo, desde la perspectiva de Marcuse, semejante noción lleva implícita la semilla de su inoperancia, toda vez que existe una desavenencia entre la noción del progreso permanente y la libertad de los hombres.

Vemos que idea de un crecimiento incontenible, desde luego, conecta con la noción de una sobreabundancia de productos e insumos, cuyo beneficiario directo no es precisamente la comunidad, sino el dueño del capital y de los medios de producción. Esta ecuación puede traducirse como la perpetuación de la riqueza de unos cuantos a cambio de la miseria de otros. El juego de la libertad, que formaba parte de la gran promesa industrial, resulta improcedente, toda vez que no puede haber compatibilidad entre el crecimiento incontenible (la abundancia)

¹⁹ Cabe acotar que Marcuse equipara la noción de la “Gran Sociedad” con la noción de “sociedad opulenta”, “sociedad tecnológica” o “sociedad industrial avanzada”. Todas estas nociones hacen alusión al universo político y económico cuasi cerrado en el que se localiza el hombre contemporáneo. Unas veces emplea una u otra de estas nociones para referirse al capitalismo tardío (Cfr. Marcuse, 1990: 52, 54).

y el fin de la miseria y la justicia para todos, toda vez que la posibilidad de la primera premisa se hace factible a costa del sacrificio de la libertad, y a costa de la perpetuación de la miseria. El autor afirma: “una sociedad que empareje la abundancia y la libertad en la dinámica del crecimiento incontenible y del desafío perpetuo es el ideal de un sistema basado en la perpetuación de la escasez; de la escasez creada más artificialmente” (Marcuse, 1986A: 12). En otras palabras, la miseria que se extiende continuamente en la sociedad opulenta se debe a una suerte de ser echado en falta (ser fuera de sí), en virtud de que la misma sociedad incentiva la necesidad de bienes más abundantes, los cuales crecen en colores, los cuales son cada vez más nuevos y numerosos: “en semejante sistema los individuos han de gastar su vida en la lucha competitiva por la existencia para satisfacer las necesidades de aumentar los productos del trabajo porque han de ser vendidos para obtener ganancia y la tasa de ganancia depende de la creciente productividad del trabajo” (Marcuse, 1986A: 12).

Desde esta imagen puede vislumbrarse el semblante de un círculo que vuelve sobre sí mismo: el empeño por la abundancia en la dinámica de un crecimiento incesante revierte en el mismo trabajador, en virtud de que es este último quien se echa la soga al cuello, al ser el ser necesitado de aquello que la misma sobreproducción genera. Esto significa que, en la sociedad avanzada, la producción incesante puede explicarse por la creciente demanda de esa producción por parte de la misma clase trabajadora. El sistema produce lo que los mismos trabajadores ya esperan con ansia que salga a los mercados.

Una de las paradojas de la sociedad industrial consiste en que existe un dominio y dependencia plena del individuo respecto de la producción y la distribución de las mercancías desde un sistema centralizado. El autor afirma: “Estamos ante una sociedad caracterizada por una total dependencia de un aparato de producción y distribución, el cual suscita y satisface a una escala cada vez más amplia las necesidades individuales. Se trata de un aparato que determina y forma las necesidades” (Marcuse, 1970: 48). Este punto es de crucial importancia en la crítica de Marcuse, toda vez que toca una de las fibras más sensibles del sistema capitalista, desvelando la mecánica a través de la cual el universo del hombre se va cerrando gradualmente, en virtud de que mediante el descubrimiento de esta lógica el sistema puede poseer pleno dominio sobre la producción y el consumo, acaparando el monopolio tanto de lo público como de lo privado, conduciendo al hombre, indistintamente, a homologar sus necesidades y aspiraciones: “[Estamos ante] un aparato que determina su existencia diaria, sus necesidades y sus aspiraciones” (Marcuse, 1986A: 17). En la sociedad industrial avanzada, el sistema es quien define y determina las necesidades, los gustos y las aspiraciones entre los hombres; esto es, el sistema anula la diferencia

entre los individuos: el sistema condiciona el comportamiento, provocando con ello que el espacio vital entre los mortales tienda a angostarse cada vez más.

Aunado a esto, viene a cuenta la noción que el mismo autor expresa acerca de la automatización de la sociedad, en virtud de que mediante esta concepción se va hacer patente el universo cerrado en el cual desemboca la gran promesa industrial:

Entiendo por sociedad tecnológica aquella que se caracteriza por la automatización progresiva del aparato material e intelectual que regula la producción, la distribución y el consumo, es decir, un aparato que se extiende tanto a las esferas públicas de la existencia, como a las privadas, tanto al dominio cultural, como al económico y político; en otras palabras, es un aparato total (Marcuse, 1990: 51).

La automatización de la sociedad avanzada lleva consigo la concentración del poder económico y político. Cabe mencionar que de esta visión pueden desprenderse dos consecuencias. En primer lugar, la uniformidad de la sociedad, ya sea por sus necesidades, o por sus aspiraciones, en virtud de que los diferentes mecanismos de esta sociedad se emplean en la homologación de las diferencias. A este empeño unificador, cabe sumar la función que desempeña la tecnología “como instrumento político en la batalla contra las formas humanas de existencia” (Marcuse, 1990: 53-54); esto es, la tecnología es utilizada como instrumento de homogeneización, al difundir y repetir una y otra vez las pautas del comportamiento entre los hombres en el capitalismo. “El progreso técnico, extendido hasta ser todo un sistema de dominación y coordinación, crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema” (Marcuse, 2021: 33), mediante la técnica se alienta el consumo y, a la vez, se neutraliza la protesta.

En segundo lugar, esta concentración del poder político y económico en la sociedad industrial avanzada paraliza la crítica y descubre una sociedad sin oposición. Este es un nuevo escenario que a los ojos del marxismo parece inaudito, toda vez que en este sistema la otrora oposición entre la burguesía y el proletariado tiende cada vez más a diluirse: “La burguesía y el proletariado. En el mundo capitalista, éstas son todavía las clases básicas. Sin embargo, el desarrollo capitalista ha alterado la estructura y la función de estas dos clases” (Marcuse, 2021: 34), pues su oposición parece desvanecerse en medio de una orquestación sistemática entre ambas. Dice Marcuse: “En un estudio sobre la industria automovilística se comprueba que el sindicato se está convirtiendo ante sus propios ojos, en algo que ya no se puede distinguir de la empresa” (Marcuse, 1970: 53). Este escenario exige otro planteamiento, pues el capitalismo contemporáneo ya no se puede explicar

a partir de la oposición entre estas dos clases sociales²⁰. Muy por el contrario, “la sociedad industrial moderna es la identidad total de estos dos opuestos; es la totalidad lo que está en cuestión” (Marcuse, 2021: 36), pues el hombre contemporáneo existe en un universo cerrado, o dicho de otra manera, se halla encerrado en un universo que se niega a la oposición. Esta es la nueva dimensión en la que ha desembocado el despliegue histórico en aras del capitalismo; a saber, en la era del hombre unidimensional.

b) La posibilidad para la destrucción del sistema o de la necesidad vital de liberarse

Al inicio de su célebre texto titulado *El hombre unidimensional* Marcuse escribe lo siguiente:

[Este libro] oscilará continuamente entre dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad... Las dos tendencias están ahí, una al lado de la otra. La primera tendencia domina, y todas las precondiciones que puedan existir para una reversión están siendo empleadas para evitarlo. Quizá un accidente pueda alterar la situación (Marcuse, 2021: 36).

Esto es, en el seno de la sociedad industrial avanzada existen dos tendencias que están ahí latentes. La primera puede traducirse como el empeño por contener, o sea, por retener o frenar cualquier dejo de cambio cualitativo (o emancipatorio) del hombre; mientras que la segunda puede entenderse como el conjunto de fuerzas pujantes que están ahí sosegadas y que pueden romper aquel cerco para salir y hacerlo estallar. En esta imagen de la sociedad de consumo que se desvela ante la mirada del autor alemán, subyace el despliegue de un dispositivo, que cada vez se vuelve más efectivo para retener o apaciguar aquellos impulsos que tienden hacia la agresión.

²⁰ Sobre la anulación de la oposición del proletariado en la sociedad industrial avanzada, se insistirá más adelante. Cabe solo adelantar que es justamente a partir de esta anulación de toda oposición política por parte de los trabajadores lo que le dará la pauta al autor para comenzar a vislumbrar otro sector de la sociedad como posible baluarte para encabezar la revolución social, a saber, los jóvenes rebeldes y los grupos marginados.

Esta última característica permite ver el grado de sofisticación que ha alcanzado el sistema para ejercer control sobre el hombre en la sociedad industrial avanzada, en la cual el individuo es conducido hacia el umbral de la servidumbre a través de una doble base, a saber: “primeramente, en virtud de la satisfacción real de necesidades, y, en segundo lugar, por una manipulación y una administración científicas masivas de las necesidades –esto es, por un control social sistemático–” (Marcuse, 1986A: 104). La noción de necesidad aquí mentada se desdobra. En primer lugar, pueden considerarse precisamente las necesidades básicas a las siguientes, a saber: alimento, vestido y techo. Éstas se tienen que ir supliendo indispensablemente a lo largo de la existencia y se pueden llamar básicas, en virtud de que configuran la base vital para la sobrevivencia. Sin embargo, junto a éstas van surgiendo otras nuevas necesidades que el mismo sistema va forjando como parte del proceso de producción y de consumo, las cuales, no siendo básicas, en breve van a adquirir el título de indispensables, habida cuenta de que se hacen consustanciales a la definición misma de la sociedad opulenta. Entre estas nuevas necesidades pueden enumerarse a las siguientes: la radio, la televisión, el teléfono, el automóvil, etc.

Marcuse afirma que “el capitalismo contemporáneo se reproduce crecientemente a través de la internalización de sus necesidades y de sus posibilidades de satisfacción por los propios individuos que hacen de él su propia necesidad” (Marcuse, 2018A: 157). Esto significa que las nuevas necesidades poseen como rasgo común su imbricación, ya directa, ya indirectamente con la ciencia y la tecnología, la cual, lejos de ser un instrumento para la liberación, se erigen en un medio en favor de la dominación en un doble sentido, a saber, en primer lugar: “los artefactos domésticos, producidos según requerimiento del mercado lucrativo, se han convertido en parte esencial de la existencia misma de la gente. Así, la gente tiene que comprar parte esencial de su propia existencia en el mercado” (Marcuse, 1986B: 20). La vida del hombre contemporáneo no es concebible sin la técnica. Los artefactos domésticos juegan un doble papel, pues, por un lado, desde luego, son instrumentos útiles que se emplean en la sociedad (dentro y fuera del hogar), para hacer llevadera la existencia; mientras que, por otro lado, se erigen también en un lujo, y el mismo sistema se encarga de estimular la necesidad artificial de requerirlos haciéndolos asequibles para todas las clases, inclusive las más desfavorecidas, en el mercado a través de créditos o préstamos. De esta manera, como dice el autor, en este estado de cosas el ser del hombre se encuentra prendido de su ser en falta, mismo que puede ir satisfaciendo, o sea resolviendo semejante ausencia, a través del consumo.

En segundo lugar, la técnica se erige en instrumento de dominación, en virtud de que se convierte en un medio contundente para el ejercicio de la política eficaz del mismo sistema, pues mediante la difusión a través de los medios

masivos de comunicación de los ideales e imaginarios del capitalismo se recrea la percepción de una sociedad robusta y contenta. Esta última se atrinchera en unidad en contra de un enemigo común que acecha y que amenaza la estabilidad del sistema desde afuera de sus fronteras. Este enemigo común es la otra forma económica que se erige como alterna, a saber, el comunismo. Esta posición frente a lo amenazante hace que el capitalismo se cierre y que refrende sus valores e intereses, revirtiendo en una comunidad consumista llena de lujos y satisfacciones, a tal grado de hacer casi imperceptible esta situación paradójica en la que se encuentra el ser del hombre. La paradoja consiste en el hecho de que el comportamiento de los humanos es inducido, es decir, se le estimula para desear y consumir indiscriminadamente, y el sistema se encarga de dar satisfacción a este círculo. El hombre se encuentra preso dentro de una muralla casi imperceptible.

Este hallazgo del autor alemán es de suma importancia, toda vez que a partir de éste queda al descubierto el meollo de la paradoja en el sistema capitalista contemporáneo, pues el sistema se encarga de engordar a sus súbditos y a tenerlos entretenidos con la programación tecnológica (novelas, películas, caricaturas, radionovelas, deportes, cine, eventos deportivos, etc.), al tiempo que hace visibles y asequibles las novedades de la moda y de la técnica, configurando la base para una percepción de satisfacción, anulando con esto la sospecha del malestar en la cultura, e inhabilitando la crítica cultural. “La sociedad, en efecto, ha desarrollado una increíble capacidad para neutralizar cualquier forma de ataque contra ella. Se ha transformado en una sociedad del bienestar y las clases desfavorecidas ven recompensada su inactividad política con una progresiva concesión de derechos civiles y de bienes de consumo” (Farina, 2016: 8). Esta imagen, en verdad, representa otra acepción de lo que más arriba se ha adjetivado como círculo vicioso, al que es emplazado el sistema en cuanto totalidad. Éste último no conoce oposición, y si la acepta es sólo para poder absorberla y desactivarla. El círculo, en verdad, parece irrompible.

Pese a este panorama desolador, Marcuse mantiene viva la esperanza de que semejante cerco que mantiene erguido al sistema pueda romperse por alguna de sus orillas. Aquí está latente el otro conjunto de fuerzas centrífugas que se mencionaban en la cita al inicio del presente inciso orientadas a romper el cerco de esta prisión amurallada. Nuestro autor, influenciado por su maestro Heidegger, también piensa en una suerte de deconstrucción, pues considera que debe existir una forma para hacer estallar el sistema represor en aras de otro nuevo comienzo. “Aquí está el círculo vicioso; la ruptura con el conservador *continuum* autopropulsor de las necesidades debe... liberarse de las suaves heteronomías [para convertirse] en formas de vida cualitativamente diferentes” (Marcuse, 1986B: 26). Digamos que este empeño representa el móvil más visible en la filosofía de

nuestro autor. Este es el pretexto para articular su gesto filosófico, mediante el cual intenta dos cosas, a saber: en primer lugar, continuar la porfía de la indagación filosófica imprimiéndole su propio sello (articulando su aporte a la historia de las ideas) y en segundo lugar, intenta ofrecer una teoría para mostrar que el hombre puede existir en el mundo bajo otra forma.

Las investigaciones que lleva a cabo el autor lo conducen hasta el desvelamiento de la cautividad del ser humano. Digamos que esta cruda realidad representa el claro hacia donde el hombre contemporáneo ha sido conducido por el despliegue del sistema y la consecución de la historia en occidente. Esta cautividad es resultante de una política omniabarcante y de un poder económico centralizado. De aquí surge la inquietud filosófica en pos de la emancipación (humanización). Es decir, la filosofía de nuestro autor puede traducirse como la búsqueda incesante de las vías para la emancipación del hombre. Esta situación, en el contexto del siglo xx, se agrava, toda vez que en el diagnóstico que factura requiere la consideración de otros factores nuevos que en los tiempos de Marx no refulgían con claridad, y por lo mismo no fueron considerados por este último. El contexto histórico en el que se desenvuelve nuestro autor ofrece una visión diferente acerca del progreso de la humanidad, toda vez que este avance ya no puede explicarse a partir de la dicotomía entre la burguesía y el proletariado. Esto se debe a que, como se ha visto, el sistema en la sociedad tecnológicamente avanzada se ha encargado de ir suprimiendo las alteridades, de tal suerte que el proletariado, ante los ojos de nuestro autor, no represente el baluarte para el cambio; por el contrario, el proletariado camina hoy abrazado de la mano con la burguesía. En verdad, el sector de los trabajadores y sus sindicatos han pasado a formar parte orgánica de la misma empresa; los obreros vacacionan en las mismas playas donde lo hacen los gerentes de la fábrica.

Desde la perspectiva de Marcuse, el círculo del capitalismo está entretejido por una suerte de eslabones que se engarzan uno contra el otro, impidiendo la entrada de lo aferente. Justo por esto, menciona que la posibilidad para la ruptura de su circunferencia se encuentra latente en el interior mismo del sistema. La filosofía, en este sentido, tiene la consigna de buscar el eslabón desde donde se pueda quebrar semejante cerco, pues de la viabilidad de esta fractura depende la posibilidad para la revolución hacia un nuevo horizonte de existencia:

[Esta ruptura] debe preceder a la revolución que ha de desembocar en una sociedad libre, pero tal ruptura sólo puede concebirse en una revolución, que habría de ser guiada por la vital necesidad de liberarse del confort administrado y de la destructiva productividad de la sociedad de explotación (Marcuse, 1986B: 26).

En otros términos, el autor sugiere que la posibilidad de esta ruptura se encuentra inserta en el hombre mismo, a saber, en la necesidad vital que el humano posee para arrojarse hacia el porvenir y desplegar sus potencialidades. ¿Cómo puede interpretarse esta necesidad vital de emanciparse? Sin duda, esta idea hace alusión a una potencia que subyace en el interior del mismo ser del hombre. Podría decirse que esta latencia se encuentra enraizada en la misma naturaleza humana; es decir, en su psique y en sus instintos.

Para sustentar esta natural tendencia propia del ser del hombre, Marcuse echa mano de la obra del padre del psicoanálisis, en torno a quien dice: “la proposición de Sigmund Freud acerca de que la civilización está basada en la subyugación permanente de los instintos humanos ha sido pasada por alto” (Marcuse, 1987: 19). Nuestro autor pone de relieve el hecho de que para Freud, la historia de la humanidad no es otra cosa sino la historia de la represión; es decir, la historia es el tiempo de la contención de los apetitos e inclinaciones del hombre. Este último posee una serie de pulsiones vitales que lo arrojan hacia el ser en el horizonte del tiempo. La inclinación hacia la agresividad es una muestra de esta pulsión a través de la cual el individuo se proyecta hacia el porvenir en una abierta lidia frente a sus semejantes.

Estas pulsiones se dan a un nivel casi orgánico, de tal suerte que se corresponden con el universo inconciente del hombre. Sin embargo, al estar en sociedad, el hombre se pone en medio de una disyuntiva, a saber: por un lado, está la tendencia de desplegar sin inhibición sus instintos, incluyendo los destructores, o bien, por otro lado, tendría que aprender a mesurar semejantes impulsos en beneficio de la comunidad. Marcuse afirma que “el metódico sacrificio de la libido es una desviación provocada rígidamente para servir a actividades y expresiones socialmente útiles, es cultura” (Marcuse, 1987: 19). Esto es, en el despliegue de la cultura, el individuo se ha visto orillado a restringir los apetitos de la libido, o si se quiere, se ha visto orillado a reprimir sus impulsos instintivos en beneficio precisamente de la sociedad. Es de esta forma como se puede explicar el avance de la historia. De hecho, este sería el cauce para el progreso, y para la libertad, toda vez que aquí el individuo sacrifica algo de lo instintivo en beneficio de él y de los demás. En este ideal, todos deben poner algo de sí, se deben fortalecer los lazos de amistad y fraternidad, la cooperación en el trabajo, y fomentar la tolerancia.

Sin embargo, en el capitalismo se ha interrumpido o, mejor dicho, se ha alterado la imagen de esta secuencia, en virtud de que el empeño pulsional, lejos de ser encauzado hacia la creación del ser de cada individuo, más bien se queda prendido en medio del proceso de producción y el consumo; es decir, lejos de revertir en forma cualitativa en el ser del hombre, más bien constituye la pauta

para su homogeneización. El autor afirma: "El aumento continuo de la productividad..., la intensificación del progreso parece estar ligada con la intensificación de la falta de libertad. A lo largo de todo el mundo de la civilización industrial, la dominación del hombre por el hombre está aumentando" (Marcuse, 1987: 20). En este sentido, podría aseverarse que en el despliegue de la sociedad industrial avanzada se puede llegar a equiparar la noción de civilización con la de represión. Es decir, el costo grotesco de la civilización es la negación sublimada del ser del individuo, en el entendido de que el mismo sistema es quien se apropia del ser del sujeto en una doble vertiente: por un lado, se adueña de sus fuerzas en medio de los engranes del proceso de producción, y en segundo lugar, el mismo sistema se encarga de gratificar su ser en falta mediante lujos, derechos y productos asequibles en el proceso de distribución.

La racionalidad, así como la eficiencia del aparato tecnológico y el alto grado de productividad logrado por éste, llevan a una coordinación y manipulación totales, obtenidos en gran parte por métodos invisibles y placenteros. Estos métodos producen la pérdida de autonomía y libertad individual (Marcuse, 1990: 51).

En este punto es donde el autor vuelve a insistir en que, pese a todo, debe existir una manera de romper el círculo cerrado de la sociedad industrial para que, en el claro de esa ruptura, se pueda dibujar un camino hacia la emancipación del hombre, patentizando al mismo tiempo un horizonte para otra manera de ser en el mundo.

c) *La política del rebelde o de la fisonomía del gran rechazo*

Como discípulo de Marx y Heidegger, Marcuse también implementa un método estructurado en tres momentos, a saber: primero, reconoce el problema (la servidumbre del hombre); en segundo lugar, hace el diagnóstico de la situación (cómo es que el hombre ha caído en esta situación de extravío en el contexto contemporáneo), y en tercer lugar, se atreve a formular una alternativa de salida. De hecho, estas facetas representan la secuencia de todo gesto filosófico, el cual tiene que desembocar inevitablemente en una nueva propuesta. Esta última, en algunos otros casos, o en algunos otros filósofos, puede ser inédita, y otras tantas, puede ser un replanteamiento de algo ya dicho por alguien en otro tiempo. En el caso de nuestro autor, la alternativa a la que arriba su planteamiento es muy peculiar y, en este sentido, puede decirse que su respuesta resulta inédita, toda vez que echa mano de algo inaudito; es decir, recupera algo que, ante la mirada de la tradición, resulta desconcertante, a saber, la actitud rebelde de los jóvenes.

La lógica de esta propuesta puede entenderse a partir de la actitud que toma frente a la imagen del círculo cerrado que representa la figura del sistema capitalista. El autor busca la forma de hacer estallar uno de sus eslabones, pues considera que si tan sólo pudiera fracturarse semejante muro, entonces ese círculo podría venirse abajo. Marcuse afirma: "La cadena de explotación debe romperse por el eslabón más fuerte" (Marcuse, 1986A: 84), y este eslabón es el más extendido por todo el orbe, es decir, es el más enraizado. Semejante eslabón posee dos frentes: por un lado, se encuentra, evidentemente, la faceta económica; mientras que por el otro, se encuentra la faceta de carácter moral. En este sentido, es indispensable romper los dos frentes para ocasionar un verdadero debilitamiento interno en el sistema capitalista.

La pregunta que ahora surge es la siguiente: ¿de qué manera se puede romper ese dique en la sociedad industrial avanzada? Aquí es donde el planteamiento de nuestro autor dibuja el punto de quiebre, toda vez que se aparta del marxismo ortodoxo, habida cuenta de que, como se ha mencionado más arriba, desde la perspectiva de éste la transformación de la sociedad no puede ser resultado ya de la dialéctica entre la burguesía y el proletariado. A decir verdad, "es notorio que Marcuse no cree en las posibilidades del proletariado en los países industrialmente avanzados" (Zamoshkin, Motroshilova, 1970: 150); esto, por la simple razón de que el sistema ha sabido limar las asperezas que en otro tiempo habían existido entre estas dos clases sociales. Ello quiere decir que el proletariado ya no representa el baluarte para conducir a la sociedad hacia un cambio cualitativo.

Entonces, si la izquierda tradicional está descartada como agente del cambio, ¿cuál sector podrá abanderar la esperanza para enarbolar el progreso de la sociedad? Evidentemente este nuevo sujeto revolucionario debe ser cualitativamente diferente al proletariado, pues debe enarbolar una serie de valores y actitudes completamente distintas a las de la clase trabajadora habitual. Esto significa que debe estar más o menos desinhibida y poseer la capacidad vital para exteriorizar su enfado en contra del sistema. La posibilidad de esta manifestación supone una suerte de desarraigo respecto de los compromisos económicos y de producción del mismo sistema; es decir, el enfado en contra del sistema puede articularlo alguien que, si bien está dentro de la sociedad, sólo puede hacerlo adviniendo desde afuera de la dialéctica entre las dos clases sociales habituales, irrumpiendo como una nueva

²¹Marcuse se ha ganado un sinnúmero de críticas por parte de los marxistas ortodoxos al sostener este punto de vista, pues ven con recelo esta propuesta que se aleja de los planteamientos del autor del materialismo histórico, habida cuenta de que ya no ve en el proletariado el factor de cambio social, toda vez que el sistema lo ha neutralizado desde hace mucho. Esta postura por parte de nuestro autor ha sido la excusa para que otros críticos de su pensamiento pongan en tela de juicio, es decir, se pregunten si la propuesta del autor pertenece o no a la corriente del "pensamiento crítico", pues recordemos que un factor relevante de aquella corriente es justamente la esperanza en el proletariado.

fuerza, con la esperanza de quebrar los estándares de la sociedad industrial avanzada, para así dibujar el escenario de un nuevo comienzo. A esta nueva fuerza, el autor la nombra nueva izquierda.

Esta izquierda es nueva justamente porque tendría que reemplazar, en fuerza y vigor, a la clase trabajadora, toda vez que el sistema ha encontrado la manera de suprimir la amenaza del proletariado y el peligro de esta asunción, o sea de la falta de negación, es precisamente la falta de libertad. El autor asevera que una de las formas “en que se manifiesta la pérdida de la autonomía en la sociedad tecnológica consiste en la integración de la oposición política” (Marcuse, 1990: 52). Esto es un peligro, pues como asevera Hegel, sin oposición no puede haber cambio ni devenir cualitativo. La sociedad se ha estancado en un estatus en donde no se busca el cambio, se desea más bien el lujo que provee la técnica, la gracia de la moda y el confort. En estas expresiones es donde la sociedad capitalista encuentra el goce y la satisfacción. El proletariado —o sea, la izquierda— está saciado y satisfecho, ya no busca la transformación, busca mejores sueldos y un mayor número de plazas.

Sin embargo, Marcuse piensa que algo inédito o inesperado tiene que suscitarse, es decir, que alguna suerte de agente extrínseco tiene que irrumpir en medio de esta quietud lozana para provocar el desprendimiento de alguno de los pilares que sostienen este férreo sistema; esto es, existe la urgente necesidad de que algo o alguien venga a sacudir la pasividad en la que ha entrado el hombre contemporáneo: el humano tiene que ser despertado de su largo y prolongado sueño. En este punto es donde florece de una manera embozada la esperanza mesiánica en favor de una fuerza exógena que adviene desde afuera para poner orden en las cosas. “Parece que algo debe ingresar desde fuera para abrir el callejón sin salida en el que han entrado las naciones más desarrolladas” (Friedman, 1986: 242). Desde esta perspectiva, se puede apreciar que el autor efectivamente concede la posibilidad utópica de un agente salvador; no obstante, este salvador no está más allá de las estrellas, sino que yace agazapado esperando su turno en el claro de la sociedad.

Dice Hegel que nadie puede estar por encima de su tiempo, sino que cada expresión social se manifiesta en su contexto. Es decir, cada manifestación obedece a su espacio y a su tiempo. Ahora bien, la sociedad industrial avanzada se corresponde con el capitalismo tardío, en éste se pone especial atención a la pro-

²²Esta imagen mesiánica posee su arraigo en la cultura judía, y se remonta hasta el tiempo en que el patriarca Moisés, viendo el grado de esclavitud (de servidumbre) al que había sido sometido su pueblo por parte de los egipcios, se da a la tarea de fraguar un plan para liberarlos (Cfr. Ex. 12: 37). Este arquetipo, como le denomina Karl Gustav Jung, es cultural y, como puede apreciarse, funciona plenamente en el inconsciente de Marcuse.

ducción, la distribución y el consumo. Sin embargo, es justamente aquí donde se ha desatendido la necesidad vital de sublimar la fuerza instintiva de la libido de una manera muy peculiar. Esto ha ocasionado que semejante sistema se parezca a una olla de presión, cuyo éxito obedece precisamente a la represión instintiva. Marcuse piensa que esta represión (o inhibición) no puede durar para siempre, toda vez que la sublimación es una necesidad vital y orgánica. Y el sector social que ha manifestado su inconveniencia ante semejante represión sistemática es precisamente el sector de la juventud.

En este sentido, pensando en esta actitud mesiánica, el autor ha reconocido que dentro de la sociedad hay un sector que orgánicamente es capaz de acusar esta amorfidad del sistema. Es decir, el autor reconoce que en esta circunstancia existen las bases para la manifestación de un grupo social inconforme con la situación existente; esto es lo que le permite finalmente a Marcuse girar su mirada hacia otro estrato o clase social. Es aquí justamente donde se reconoce por primera vez a la juventud (y a los grupos marginados) como auténtico baluarte para el cambio de la sociedad. El conjunto de estos inconformes constituye el espectro de la nueva izquierda.

En este sentido, cabe agregar que fue Marcuse quien supo reconocer esta disposición agresiva y biológica que poseen los jóvenes para exteriorizar su enfado en contra del sistema represor. La psicología ha demostrado que el joven posee una tendencia casi inercial hacia el desacato del padre y contra las instituciones establecidas. Nuestro autor considera que la actitud del joven hacia la desobediencia es un factor de suma importancia que, conducido adecuadamente, podría capitalizarse en favor de la emancipación y el cambio social²³.

Ahora bien, pese al alto grado de homogeneización llevado a cabo en la sociedad contemporánea, Marcuse se da cuenta de que existe aún entre los jóvenes la energía vital y la tendencia a revelarse. Estos últimos no se encuentran comprometidos con la cadena de producción ni participan completamente de los valores de las instituciones establecidas. Esto es lo que lo lleva a aceptar y a reconocer como agentes de ruptura a distintas manifestaciones sociales, tales como, por ejemplo, la protesta encabezada por los estudiantes, los grupos marginados, los hippies, las comunas de jóvenes, los festivales de *rock*, los *ghettos*, los movimientos de liberación en el tercer mundo, etc. Dice Friedman acerca

²³Resulta evidente que fue Marcuse quien inspiró, o motivó, en gran medida las revueltas de los jóvenes en los años sesenta y principios de los setenta. El esbozo marcuseano de la revuelta pretendía hacer extensiva la protesta, hacer una difusión activa por parte de los estudiosos e intelectuales acerca de la situación anómala del hombre, para que al final todos los esfuerzos individuales de rebeldía se unificaran en el marco de un movimiento político que le hiciera frente a la maquinaria del sistema.

de esto: "Fue Marcuse quien reconoció la necesidad de una nueva fuerza revolucionaria exógena desde el punto de vista histórico y aceptó los movimientos estudiantiles y tercermundistas como grandes opciones históricas frente al proletariado" (Friedman, 1986: 245).

El autor alemán considera que justamente es sólo en la sociedad industrial avanzada en donde se dan todas las condiciones necesarias para que se manifieste la revuelta social encabezada por los jóvenes y algunos otros sectores inconformes. El objetivo de esta revuelta, como se ha anticipado más arriba, es incendiar el sistema, provocar su crisis a un nivel generalizado. Marcuse propone que si se hace notoria esta subyugación instintiva en el proceso de producción, entonces se podrá echar a andar el desmembramiento del monstruo tecnológico represor. Así, el enfado y la protesta se expandirían como el fuego en un bosque. "El resultado sería una propagación, no sólo del descontento y la enfermedad mental, sino también de la ineficiencia, la resistencia al trabajo, la negativa a actuar, la negligencia, la indiferencia" (Marcuse, 1986B: 86-87). Estas acciones herirían gravemente a la maquinaria opresora, y el sistema tendría que replantear su rumbo.

Este llamado a la rebelión y al desacato contra el sistema es lo que Marcuse entiende como el "gran rechazo". Este último viene a hacer las veces de oposición ante un sistema homogeneizador y totalitario, pues a falta de contradicción para el progreso social, resulta acuciante la factura de la contra tesis que permita el proceso hacia adelante. Es así que el autor considera factible esta actitud de repudio en protesta en contra del *establishment*. Este "rechazo [es] parte de su metabolismo [del sistema] y se extiende hasta la estructura del poder como una totalidad" (Marcuse, 1986B: 67). La inercia del gran rechazo tendería a expandirse por todas partes, como un antídoto en el cuerpo del enfermo.

Otro factor de capital importancia que motiva (y que justificaría) a este "gran rechazo" y que vale la pena mencionar, posee un tinte de carácter moral, pues la hipocresía se vive en todo su esplendor, en virtud de que el *establishment*, profesando una cosa, paradójicamente hace lo contrario. El autor afirma:

En la medida en que la rebelión se dirige contra una sociedad operante, próspera, "democrática", es una rebelión moral, contra los valores y metas hipócritas y agresivos, contra la blasfemia religión de esta sociedad, contra todo lo que ella toma en serio, contra todo lo que predica mientras viola lo que predica (Marcuse, 1986B: 66-67).

Resulta curioso que en el sistema capitalista se pregona el valor de la paz y se habla del respeto y del amor, pero con sus hechos semejante promesa es negada

de facto. La paz en la sociedad industrial se consigue, en gran medida, mediante la amenaza constante de la guerra, o el acoso de la fuerza pública; la policía está presta para distender cualquier forma de protesta social. En el capitalismo se habla de la defensa de la dignidad humana y de los derechos universales, sin embargo, con sus hechos los atropella.

La rebelión, o sea el rechazo, que propone Marcuse es económico y también moral. La protesta que encabezan los estudiantes en las universidades, así como las revueltas que emprenden los rebeldes en las comunas, manifiestan este doble repudio, toda vez que, intentando apartarse de la cadena de producción, acusan al mismo tiempo la posibilidad de una forma distinta de organización fundada en la solidaridad y precisamente en el amor. El trabajo, lejos de ser la causa de la servidumbre, debería ser concebido como el medio para la emancipación y el despliegue del ser humano. Las revueltas de los jóvenes hacen notoria esta posibilidad no represiva. Cuando las relaciones humanas no están mediadas por el interés lucrativo, entonces puede romperse ese círculo de servidumbre. La solidaridad y el desinterés material permiten otro tipo de convivencia social, misma que se ensaya al margen del sistema.

Entre las estrategias del gran rechazo que sugiere Marcuse podrían mencionarse las siguientes, a saber: la manifestación espontánea, el boicot, la resistencia al trabajo inhumano, la desobediencia y la protesta.

En el marco de una nueva organización, la espontaneidad adquiere todo su peso. Por espontaneidad organizada entiendo, por ejemplo, que la indignación producida por la subida de los precios en vez de perderse desemboque en una acción política, sea una manifestación o un boicot (Marcuse, 2018B: 125).

Los jóvenes y los marginados son los más aptos para enarbolar otra noción de cultura y practicar otra moral. De hecho, el autor sugiere que se debería superar la moral tradicional, en el entendido de que no abona elementos convincentes para el desarrollo del ser humano; no obstante, esta negación tiene que realizarse con énfasis y resolución. Así, “la disolución de la moralidad social puede manifestarse en un colapso de la disciplina laboral, tortuguismo, propagación de la desobediencia, huelgas locas, boicots, sabotaje, actos gratuitos de insumisión” (Marcuse, 1986B: 86).

Sin embargo, para que la protesta pueda incendiar el sistema se necesita mucho trabajo por parte de los maestros, los estudiantes y los intelectuales, toda vez que éstos deben desarrollar toda una campaña propedéutica por hacer notoria la condición servil en la que se encuentra el hombre en el contexto contemporáneo.

neo. Dice el autor: “los intelectuales tienen una función preparatoria decisiva..., pueden convertirse en el catalizador [de la revolución]” (Marcuse, 1986A: 113). El papel de éstos es pedagógico, pues es el sector apropiado (o indicado) para educar a la sociedad, preparando las conciencias acerca de la necesidad de un verdadero cambio cualitativo.

Desde luego, aquí se trata de otra concepción de la educación, toda vez que, lejos de aspirar a conservar el estatus en medio de la opulencia, antes bien habrá de estar enderezada hacia la transformación radical de la sociedad. “Nuestra tarea es la educación, pero educación en un sentido nuevo. Debemos hacer frente al adoctrinamiento para la servidumbre con el adoctrinamiento para la libertad” (Marcuse, 1986A: 114-115). Cada uno, dice el autor, debe engendrar en sí mismo y tratar de engendrar en los demás la necesidad instintiva de una vida sin temor, sin brutalidad, sin estupidez. Justo por esto este nuevo sentido de la educación debe coadyuvar al rompimiento del lenguaje represivo y opresor. “Romper el dominio de este lenguaje significa romper con la “falsa conciencia”, volverse consciente de la necesidad de la liberación y de los medios para llegar a esa meta” (Marcuse, 1986C: 48). Uno de los primeros pasos, como ya lo anticipaba Marx, para el cambio cualitativo del hombre, consiste en el apercebimiento del estado anómalo en que se encuentran los mortales. Pero esta tarea exige dos cosas: en primer lugar, el concurso de los intelectuales para difundir esta toma de conciencia, y en segundo lugar, es preciso que el acto mismo de educar se torne en un acto político. Sólo de esta manera puede estar asegurado el porvenir de la revolución cultural.

De hecho, la educación ya es un movimiento político, y para muestra, basta ver cómo es que en las universidades se tiene que pactar políticamente para la obtención de enormes financiamientos. Estos recursos cumplen un doble cometido: por un lado, condicionan la lealtad política entre los sectores beneficiados, y en segundo lugar, van destinados a distintos proyectos académicos. Pero la nueva política de la educación debe poseer otro espectro, toda vez que no trata de sacar provecho de la ignorancia de los hombres, antes bien se pone al servicio de los necesitados. En este sentido, dice el autor, “toda educación auténtica es educación política, [la cual] no puede concebirse sin dirigentes educados, probados en la práctica de la oposición radical. La función de estos dirigentes es hacer que la protesta espontánea se traduzca en una acción organizada” (Marcuse, 1986C: 58).

Finalmente, Marcuse considera que la organización política de la educación encauzará el derrotero de la agresión y de la rebeldía social hacia un horizonte inédito; esto quiere decir que el porvenir de la protesta radica en la posibilidad de que se convierta en un movimiento organizado y políticamente estructurado. Sin este recurso político (o sea, sin la politización de la crítica), las diferentes

manifestaciones de rechazo contra el sistema son susceptibles de caer en el aislamiento o en el olvido. El autor, en este sentido, ve como urgente e indispensable el trastocamiento de todo movimiento de protesta en un movimiento político, pues solo en el marco de esta organización se puede, en verdad, apostar por un nuevo mundo y un nuevo hombre.

Marcuse muere en 1979. Hasta el último día de su vida no dejó de pensar en la idea de un nuevo mundo habitado por un hombre renovado capaz de establecer nuevas relaciones con sus semejantes y con la naturaleza. La voz de los profetas vuelve a hablar embozadamente en los pensamientos del autor cuando asevera que he aquí “vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron” (Ap. 21, 1). Así, en una entrevista hacia el final de su vida, éste afirmaba, tocante al ideal de la nueva sociedad, lo siguiente: “en primer lugar, [creo] en la posibilidad real, que crece día a día, de lograr una sociedad humana racional. En segundo lugar, en la inversión radical de valores..., como voluntad de vivir o, como formulaba Freud, como un esfuerzo desesperado de Eros para imponerse al instinto de destrucción” (Marcuse, 2018B: 147). Al final de los tiempos, piensa el autor, se impondrá el juego de Eros, aun sobre la voluntad de muerte y de destrucción, imperante en la sociedad industrial avanzada contemporánea.

Bibliografía

- Biblia. (2020). *La Santa Biblia*, versión Reyna Valera, revisión 1960, Florida, Sociedad Bíblicas Unidas.
- Farina, M. (2016). *Herbert Marcuse, entre utopía y revolución*, Barcelona, Salvat.
- Friedman, G. (1986). *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Horheimer M., Adorno T. (1998). *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
- _____. (2007). *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar Ediciones.
- Maiso, J. (2018). “*La intempestiva actualidad de Herbert Marcuse*”, en Habermas J., Popper K., et al., *Filosofía radical*, conversaciones con Marcuse, Barcelona, Gedisa.
- Marcuse. (1970). “Las perspectivas del socialismo en las sociedades industriales avanzadas”, en Marcuse, Mallet, Gorz, y otros, *Marcuse ante sus críticos*, México, Grijalbo.
- _____. (1986A). *Ensayos sobre política y cultura*, México, Origel/Planeta.
- _____. (1986B). *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz.
- _____. (1986C). *Contrarrevolución y revuelta*, México, Joaquín Mortiz.
- _____. (1987). *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz.

- _____. (1990). "Libertad y agresión en la sociedad tecnológica", en Fromm, E., Marcuse, H., et al., *La sociedad industrial contemporánea*, México, S. XXI.
- _____. (2018A). "Filosofía radical: la Escuela de Frankfurt", en Habermas J., Popper K., et al., *Filosofía radical, conversaciones con Marcuse*, Barcelona, Gedisa.
- _____. (2018B). "Las conversaciones de Saecina", en Habermas J., Popper K., et al., *Filosofía radical, conversaciones con Marcuse*, Barcelona, Gedisa.
- _____. (2021). *El hombre unidimensional*, México, Austral.
- Zamoshkin, Y., Motroshilova, N. (1970). "¿Es crítica la 'Teoría Crítica de la Sociedad', de Herbert Marcuse?", en Marcuse, Mallet, Gorz y otros, *Marcuse ante sus críticos*, México, Grijalbo.