

El redescubrimiento de la utopía y de la vida en la imaginación sociológica¹

The Rediscovery of Utopia and Life in Sociological Imagination

Oliver Kozlarek*

Recibido el 13 de abril de 2015
Aceptado el 2 de octubre de 2015

RESUMEN

En la primera parte de este artículo se discute el *Manifiesto convivialista* como un ejemplo contemporáneo de los esfuerzos para fortalecer las energías utópicas en la teoría social, y se pone en evidencia que el *Manifiesto* carece de un compromiso claro con los movimientos políticos y sociales concretos. En la segunda parte se presenta lo que Herbert Marcuse entiende por teoría crítica, según la cual la teoría debe establecer una relación simbiótica con las realidades políticas y sociales; es justamente esta simbiosis entre teoría y acción la que hace que su teoría destaque por una fuerza vital que otras opciones –como la que se expresa en el *Manifiesto convivialista*– carecen. Sin embargo, existen también afinidades entre los dos proyectos teóricos que

ABSTRACT

The first part of this article discusses the *Convivialist Manifesto* as a contemporary example towards strengthening utopic energies in social theory. However, the fact that the *Manifesto* lacks a clear commitment towards concrete political and social movements is presented. The second part deals with Herbert Marcuse's understanding of critical theory. According to this approach, theory must establish a symbiotic relationship with political and social realities. It is precisely this symbiosis between theory and action which makes his theory stand out due to a vital strength other options –such as the one expressed in the *Convivialist Manifesto*– lack. Nevertheless, there are also affinities between both theoretical projects, which are compared

¹ Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo que el CONACYT brinda a al proyecto “Modernidad, crítica y humanismo” a través del programa de Ciencias Básicas. El autor agradece a Peter Storandt la traducción del original en alemán de una versión anterior de este texto y a Cristina Barragán la revisión de la misma.

* Profesor e investigador de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). Doctor en humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa y la Universidad Libre de Berlín. Sus líneas de investigación son: teoría social, teoría crítica y nuevo humanismo. Entre sus últimas publicaciones destacan: *Modernidad como conciencia del mundo* (2014); *Multiple Experiences of Modernity. Towards a Humanist Critique of Modernity* (2014); y *Modernidad, crítica y humanismo. Reivindicaciones y posibilidades conceptuales para las ciencias culturales* (2015). Correo electrónico: okozlarek@yahoo.com

aquí se comparan: al igual que el *Manifiesto*, la utopía de Marcuse no insiste en el diseño de una estructura institucional alternativa ni en la necesidad de modificar las respectivas constelaciones de poder; más bien, la utopía de Marcuse se interesa por formas alternativas de la sociabilidad humana. Finalmente, se argumenta que el pensamiento utópico en el presente es igual de importante que en los tiempos de Marcuse, pero que este requiere de un compromiso claro con los movimientos políticos y sociales concretos.

Palabras claves: Manifiesto convivialista; Herbert Marcuse; teoría crítica; utopía.

in this article: like the *Manifesto*, Marcuse's utopia does not insist in designing an alternative institutional structure, or in the need to modify their respective power constellations. Rather, Marcuse's utopia is interested in alternative forms of human sociability. Finally, it is argued that utopian thought in the present is as important as in Marcuse's day, but it needs to have a clear commitment towards concrete political and social movements.

Keywords: Convivialist Manifesto; Herbert Marcuse; critical theory; utopia.

[The] sociology of pure denunciation is now spent, despite the books that keep the memory of it alive and despite the remarkable influence that Michel Foucault continues to exercise in nearly every area of social thought. What breathes life into sociology is the increasingly general recognition that the fire of history has not burned out, that we are living in the heat of an ultramodern society and not the chill of a postmodern one.

(Touraine, 2007: 189).

Al principio del nuevo milenio, el investigador alemán en ciencias culturales Jörn Rüsen escribió: "Actualmente, el tema de la utopía no está de moda. Lo que rige en todas partes es, en lugar de una euforia utópica, el pragmatismo" (Rüsen 2004: 9). En ello, Rüsen concede que en vista de la urgencia de los problemas que estamos enfrentando el pragmatismo no es necesariamente la peor opción y que tal vez debe preferirse a los contraproyectos utópicos de un "mundo ideal". No obstante, su contribución aboga por la utopía, pues Rüsen responde de manera sorprendente a la pregunta sobre las razones por las que no debemos abandonar el impulso utopista. No son los problemas sociales, políticos y económicos que están azotando a nuestro mundo los que exigen un regreso terminante al pensamiento utópico sino que, en primer lugar, figuran las razones culturales: "¿Por qué habría que volver a hablar hoy en día de la utopía? La respuesta es, sencillamente: porque ha sido dada por muerta y, sin embargo, es parte de vida de la cultura" (*Ibid.*, 2004: 10). En cualquier cultura –dice– el potencial utópico procura aquella "ansiedad" que es precisamente la causa de que traten de superarse constantemente a sí mismas.

Si la sociología se comprende como cultura y no solo como espejo de la realidad, entonces no sería tan impropio que se acordara de sus energías utopistas; de hecho, hay señales cada vez más visibles que manifiestan que las energías utopistas en la cultura sociológica están volviendo a reforzarse. Un ejemplo imponente de ello es el *Manifiesto convivialista* que se publicó hace algunos meses. A continuación, me ocuparé brevemente de este destacable documento, tratando de explicar por qué representa un paso decisivo en la dirección correcta. Al mismo tiempo, intentaré demostrar que el rumbo utópico de una teoría no debe entenderse como una marcha cultural automática.

Dicho de otra manera: las utopías no deben dejarse únicamente a la “ansiedad” cultural, a las potenciales utopistas del pensamiento humano; más bien deben ser formadas en términos políticos, deben expresarse en y a través de acciones políticas y sociales concretas. Voy a ilustrar lo que esto significa para la teoría apoyándome en una menos reciente teoría utópica, aquella presente en el pensamiento de Herbert Marcuse. Recurrir a su obra –y con él a una época en la que el pensamiento utópico estaba probablemente más vivo que en el presente– no reafirma un sentimiento nostálgico; por lo contrario, me permito hacer este repaso con el objeto de discernir las posibilidades que existen actualmente para el pensamiento utópico.

No se discutirá aquí la obra de Marcuse, solo me detendré en dos aspectos: por una parte, me interesa el modo en que Marcuse entendía la teoría. De manera incomparablemente consecuente, buscaba relacionar la teoría con las realidades políticas y sociales. Es justamente esta simbiosis entre teoría y acción la que hace que la teoría de Marcuse destaque por una fuerza vital que otras opciones –como por ejemplo la que se expresa en el ya mencionado *Manifiesto convivialista*– carecen.

Por otra parte, existen también afinidades entre los dos proyectos teóricos que aquí pretendo comparar: al igual que el *Manifiesto convivialista*, la utopía de Marcuse no insiste en el diseño de una estructura institucional alternativa ni en la necesidad de modificar las respectivas constelaciones de poder. Más bien, la utopía de Marcuse se interesa por formas alternativas de la sociabilidad humana.

Esta decisión se conecta en ambos casos con dos decisiones teóricas y normativas adicionales que quisiera discutir en este trabajo: una decisión a favor de un nuevo humanismo, así como el reconocimiento de que los problemas diagnosticados nos exigen una preocupación por la vida en términos generales y, más concretamente, por la sobrevivencia humana.

El Manifiesto convivialista como búsqueda de una sociabilidad alternativa

El documento al que me dedicaré es destacable en muchos sentidos. Me interesan tres aspectos que constituyen su valor especial: se trata del resultado de un trabajo colectivo que no es

nada frecuente en las ciencias sociales y culturales; de la propuesta de una forma alternativa de sociabilidad humana y, finalmente, se trata de una empresa que se declara normativamente a favor de un “nuevo humanismo”. El texto es producto de una discusión que se llevó a cabo durante 18 meses en la que participaron alrededor de 40 académicos e intelectuales de habla francesa. Algunos de los firmantes más conocidos son Chantal Mouffe, Edgar Morin, Serge Latouche, Eva Illouz y Eve Chiapello. A este grupo se aunaron más tarde los sociólogos Jeffrey Alexander, Robert Bellah, Luc Boltanski, Hans Joas y el filósofo social Axel Honneth, entre otros.

Este carácter colectivo y sobre todo dialógico que caracteriza la fase de nacimiento de este documento se refleja en una virtud de contenido: el texto recoge una multiplicidad de temas que se discuten siguiendo una pretensión que de hecho es multidisciplinaria. Todos ellos expresan la preocupación por la vida o, mejor dicho, por la sobrevivencia del ser humano en el mundo actual. Ya en la primera página constatan los autores que “la sobrevivencia moral y física de la humanidad está en riesgo” (Centre for Global Cooperation Research, 2014: 21). Las razones que los autores dan son: el “calentamiento global”, la “erosión del ecosistema”, “la contaminación”, “el riesgo de un desastre nuclear”, “la escasez de los recursos”, pero también la creciente desigualdad; las “disparidades” que fomentan la violencia en forma de “batallas de todos contra todos”; la “proliferación de guerras civiles y tribales, así como conflictos interétnicos” (*Ibid.*, 2014). Finalmente, a esta lista añaden la violencia provocada por el terrorismo y el crimen (*Ibid.*, 2014: 22). No es aquí el lugar para analizar cada uno de estos temas con el detenimiento requerido, pero lo que queda claro es que cada uno de estos asuntos aumenta los riesgos de perder la vida de manera prematura. La pregunta, entonces, no solo es ¿cómo podemos lograr vivir una “vida buena”?, sino también –y tal vez primeramente– ¿cómo logramos garantizar la sobrevivencia ante la influencia de un conjunto de amenazas cada vez más severas?

El número de problemas que aquí se discuten y la complejidad de cada uno de ellos dejan en claro que los enfoques multidisciplinarios son indispensables. Sin embargo, el *Manifiesto* no deja ninguna duda de que sus autores prefieren una orientación sociológica y social/filosófica. La idea que justifica este compromiso es que todos los problemas en el mundo actual se reducen, en última instancia, a la manera en la que los seres humanos nos relacionamos con los otros y con “la naturaleza”. Como ya evoca de manera clara el título del escrito que analizamos, lo que está en el centro de su interés son las posibilidades para la con-vivencia. ¿Qué significa esto? Para contestar a esta pregunta indagaremos directamente en el texto.

El término de convivencia (*conviviality*) se remonta a Iván Illich, que en 1973 publicó un libro con el título *Tools for Conviviality*. En esta obra, Illich busca articular una crítica a la sociedad industrial demostrando el modo en que las diferentes tecnologías desarrolladas esclavizan a los seres humanos en lugar de hacerlos más libres. El autor únicamente

consideraba posible una alternativa en el caso de que se lograra repensar la relación entre el individuo, una nueva colectividad y los recursos tecnológicos. “Una sociedad tal en la que las tecnologías modernas sirven a los individuos políticamente interrelacionados en lugar de los directivos, la voy a llamar ‘convivencial’” (Illich, 1973: 12).²

Los autores del *Manifiesto* encuentran otra fuente de inspiración que alimenta el concepto de “convivialismo” –especialmente el economista francés Serge Latouche– en ideas que provienen del siglo XIX, según las cuales “‘conviviality’ implica una clase de trato amistoso que las personas pueden tener con los otros, y el tipo de relación sin restricciones que ellos pueden tener con ciertas ‘cosas’ (sean objetos, infraestructura, instituciones o tecnología)”³ En este contexto, Latouche subraya una idea que ya estuvo presente en Illich y que insiste en la necesaria reprogramación de nuestras sociedades de crecimiento en “sociedades de no crecimiento”: “En la opinión de Latouche, una sociedad convivencial debe poner radicalmente en tela de juicio la idea de crecimiento económico e imponerse límites a sí misma” (*Ibid.*, 1973: 12).⁴

La pregunta que conecta con esta clase de “autolimitación” es la siguiente: ¿qué lógica alternativa puede seguir una sociedad que desea renunciar al imperativo del crecimiento económico? Es Alain Caillé, uno de los cofundadores de la iniciativa que dio origen al *Manifiesto*, quien intenta desarrollar una respuesta a la pregunta. En ello se evidencia de la manera más clara el aspecto sociológico del *Manifiesto*, ya que para Caillé en primera instancia se trata de la posibilidad de redefinir la sociabilidad humana. Sin embargo, no es que busque inventar un tipo completamente nuevo de relaciones sociales; por lo contrario, Caillé descubre lo que está buscando en Marcel Mauss, quien demostró ya en los años 20 del siglo pasado, en su *L'Essai sur le don*, que en las sociedades premonetarias el intercambio de objetos no se orienta únicamente por una lógica utilitarista que pretende satisfacer mediante el intercambio recíproco de objetos las respectivas necesidades existentes, sino que los objetos intercambiados poseen también un valor simbólico.

Son valorados solo como símbolos de la relación social que ellos permiten crear y alimentar al activar la interminable circulación de una deuda, que puede invertirse pero nunca liquidarse. Los regalos son símbolos, y son recíprocos. Lo que se asegura con la circulación de estos regalos

² “Such a society, in which modern technologies serve politically interrelated individuals, rather than managers, I will call ‘convivial’” (traducción del autor).

³ “‘Conviviality’ thus signifies the kind of friendly dealings which people can have with one another, and the kind of unconstrained relationship they can have with ‘things’ (whether objects, infrastructure, institutions, or technology)” (Adloff, 2014: 8) (traducción del autor).

⁴ “In Latouche’s view, a convivial society must call the idea of economic growth radically into question and impose limits on itself” (traducción del autor).

es el público reconocimiento de la identidad y del valor de los socios que individual o colectivamente participan en la circulación de los regalos (Caillé, 2013: 5).⁵

El recurso de Caillé a formas premodernas de interacción social encontró, apoyándose en el “paradigma de regalos” (*gift-paradigm*) de Mauss, una respuesta a la pregunta por una forma alternativa de sociabilidad humana que, sin embargo, no recurre al concepto de comunidad y ayuda a eludir los imperativos de conformidad que caracterizan negativamente este concepto (Adloff, 2014: 9). De ello resulta también la posibilidad de conceptualizar una forma de sociabilidad humana que corresponda a las exigencias de mundos sociales modernos, los cuales inevitablemente disuelven los límites de las culturas y naciones individuales a las que el concepto de la comunidad se siente obligado.

En el *Manifiesto* encontramos la siguiente definición:

Con el ‘convivialismo’ nos referimos a un modo de convivir (*con-vivere*) que valora las relaciones y la cooperación humanas y nos permite desafiarnos unos a otros sin recurrir a la masacre mutua y de una manera que garantice la consideración por los demás y por la naturaleza (Centre for Global Cooperation Research, 2014: 25).⁶

La ya mencionada pretensión humanista se expresa de manera muy directa en el *Manifiesto*, y reside en su insistencia en englobar a todos los seres humanos del planeta sin negar las diferencias que existen entre ellos, sus culturas y sus experiencias. Es decir, se trata explícitamente de “[...] toda la humanidad con su rica diversidad de tradiciones culturales. Lo que tenemos que inventar es un humanismo nuevo, más amplio y radical, y esto implica desarrollar también nuevas formas de humanidad” (*Ibid.*, 2014: 29).⁷

Este “giro humanista” significa recordar valores que fueron cuestionados cada vez más desde finales de la Segunda Guerra Mundial (Kozlarek, 2011). Además, para esta tendencia es característico el intento de obtener en las ciencias sociales y culturales una orientación normativa a partir de la suma de capacidades humanas, más no solo desde la perspectiva de alguna de estas capacidades aunque se trate de una tan importante como lo es la razón humana. Sin embargo, debe quedar claro que este “humanismo nuevo” debe entenderse como

⁵ “They are valued only as symbols of the social relation they allow to create and feed through activating the unending circulation of a debt, which can be inverted but never liquidated. Gifts are symbols, and they are reciprocal. Through the circulation of those gifts what is secured is the public recognition of the identity and of the value of the partners, individual or collective engaged in the gifts circulation” (traducción del autor).

⁶ “By convivialism we mean a mode of living together (*con-vivere*) that values human relationships and cooperation and enables us to challenge one another without resorting to mutual slaughter and in a way that ensures consideration for others and for nature” (traducción del autor).

⁷ “[...] the whole of humankind, with its rich diversity of cultural traditions. A new humanism, broader and more radical, is what we need to invent, and this implies developing new forms of humanity as well” (traducción del autor).

un humanismo crítico –lo cual significa también autocrítico– más incluyente y normativo, que se instruye a través de las necesidades de todos los seres humanos. Al parecer, es este tipo de humanismo abierto en el que se basa el *Manifiesto convivialista*.

Así, se parte de una conciencia histórica que concibe que nuestro mundo actual posee, en términos de espacio, dimensiones planetarias, y que uno de los grandes retos de nuestra época consiste en que este hecho debe ser considerado también por las ciencias sociales y culturales. Esto no se logra buscando teorías que intentan imponer conceptos universales a diferentes realidades y experiencias que distinguen a las personas en este mundo dividido y extremadamente desigual; conceptos que, en último término, engloban únicamente las experiencias de aquellos quienes, por diferentes medios, han tratado de dominar este mundo.

Estas prácticas teóricas están siendo desenmascaradas y cada vez criticadas con mayor claridad al denunciarlas como “eurocentristas” u “occidentalistas”. Parece que también el *Manifiesto convivialista* ha asimilado esta crítica que actualmente se concentra en los discursos poscolonialistas y decoloniales:

Nuestra salida de la época colonial y el descenso del pensamiento centrado en Occidente, abre el camino para un verdadero diálogo entre las civilizaciones, y este, a su vez, hace posible la llegada de un nuevo universalismo. Un universalismo para una pluralidad de voces: un pluriversalismo” (Centre for Global Cooperation Research, 2014: 22).⁸

El lenguaje elegido señala también que lo que importa a los autores no es precisamente la deconstrucción de los discursos eurocéntricos u occidentalistas, sino que, por lo contrario, se esfuerzan por una respuesta positiva al cuestionamiento sobre los retos que conlleva la constelación global de los asuntos humanos. Por tanto, no se trata de volver a poner en el centro los errores cometidos, sino de enfrentar de una manera diferente los problemas y los retos de nuestra condición humana global que no se han resuelto satisfactoriamente.

También es posible comprender el humanismo enfocado aquí como un nuevo tipo de “conciencia del mundo” (Kozlarek, 2014a) que se alimenta –en primer lugar– del conocimiento de la diversidad de culturas y experiencias humanas en un mundo que compartimos todos los seres humanos. “Conciencia del mundo” significa, en este contexto, una conciencia en dimensiones planetarias, combinada con la simultánea comprensión de que este mundo

⁸ “Our emergence from the colonial era and the decline of Western-centred thinking opens the way for a genuine dialogue between the civilizations, and this, in turn, makes possible the advent of a new universalism. A universalism for a plurality of voices: a pluriversalism” (traducción del autor).

representa una suma de mundos humanos diferentes pero entrelazados entre sí que, aunque se refieren unos a otros, no son idénticos.⁹

En el sentido de esta conciencia del mundo, el humanismo no es una doctrina acerca de la única vida correcta, de la única forma correcta de ser humano, sino que es ante todo un imperativo metodológico. Lo mismo puede suponerse del “nuevo humanismo” que se hace patente en el *Manifiesto convivialista*, ya que podemos entenderlo más bien como un humanismo metodológico que pretende ser entendido como alternativa al “nacionalismo metodológico” o al “eurocentrismo metodológico”.

A su vez, el humanismo como conciencia del mundo significa también otra cosa. De acuerdo con la naturaleza polisémica del concepto “mundo”, este encierra la comprensión no solo en un sentido planetario sino también en un sentido más bien existencial. Es en esta comprensión que al *Manifiesto convivialista* puede atribuirse una conciencia del mundo pues se trata, como vimos, de las relaciones de las personas con otras personas, es decir, con el mundo social; pero también de la relación del ser humano con “la naturaleza” en tanto que la exigencia por “limitar el crecimiento” está estrechamente vinculada con la comprensión del necesario cambio de nuestra relación con “la naturaleza”. El calentamiento global, la erosión del ecosistema, la contaminación y la creciente escasez de recursos están entre los primeros lugares de la lista de problemas que el *Manifiesto* tiene la intención de solucionar, no obstante que el tema principal son los seres humanos. Por tanto, en el centro se coloca el cuestionamiento sobre una “vida digna”, que solo puede contestarse satisfactoriamente si al mismo tiempo nos preguntamos por las “relaciones con el mundo”¹⁰ correctas.

⁹ Las diferencias que aquí se manifiestan no son solo el resultado de codificaciones culturales distintas sino, precisamente, también de experiencias históricas diversas dentro de procesos históricos compartidos; en este sentido, el colonialismo puede entenderse como un acontecimiento histórico de esta clase que produjo experiencias distintas. He definido con más detenimiento el concepto de la “conciencia del mundo” que remite a la obra de Alexander von Humboldt (Ette, 2002) en otro trabajo (Kozlarek, 2011) en el que he tratado de demostrar que el concepto de la conciencia del mundo se distingue principalmente del concepto del cosmopolitismo que goza actualmente de mucha popularidad (Delanty, 2009; Fine, 2006): mientras el concepto del cosmopolitismo se abstrae tanto de las diferencias culturales como de las experiencias diferentes para enfocarse en aquello que todos los seres humanos compartimos, el concepto de la conciencia del mundo parte de las diferencias que se entrelazan y se comparan a través de procedimientos interculturales y transdisciplinarios para llegar a articular orientaciones transculturales.

¹⁰ La noción de la conciencia del mundo en esta segunda acepción la podemos definir apoyándonos en lo que Hartmut Rosa llama “relaciones mundo”, entendida como la manera en la que el ser humano se encuentra en el mundo, en la que el ser humano se experimenta como puesto en el mundo (Rosa, 2012). Rosa parte de la presuposición según la cual “las relaciones mundo son siempre social, cultural e históricamente mediadas” (*Ibid.*, 2012). Podemos decir también que Rosa evalúa las diferentes formas sociales, culturales e históricas de la existencia humana sobre todo a través de la manera en la que las personas organizan, en cada caso, sus relaciones mundo. Él piensa que esta forma de ver la vida humana representa una posibilidad alternativa de la evaluación normativa. El interés normativo no se fija en “autenticidad”, “autonomía” o “reconocimiento”, sino en la “resonancia” que ciertas relaciones mundo habilitan. “De acuerdo con el criterio de la resonancia, el mundo aparecerá a los sujetos como un “sistema de resonancia” [...] “que responde, respira, que soporta y que, en algunos casos, es incluso benévolo, complaciente y ‘bondadoso’” (*Ibid.*, 2012: 9).

Una pregunta importante que se deriva de lo expuesto es la puesta en práctica concreta del programa, el cual ha resultado hasta aquí bastante abstracto. En efecto, el *Manifiesto* se ocupa de esta pregunta en su último capítulo. Bajo el título “¿Por dónde empezamos?” los autores señalan que una nueva sociedad convivialista tendrá que lidiar con fuerzas que no deben subestimarse, y que surgen de fuentes financieras, físicas, técnicas, científicas, intelectuales, militares y criminales (Centre for Global Cooperation Research, 2014: 34). Es decir, los frentes que el programa humanista tendrá que encarar son absolutamente diversos: no es solo *un* enemigo, *un* principio, el que habrá que combatir.

Es loable esta comprensión, pues permite obtener una idea más realista de las resistencias que hay que superar. Pero ¿qué seguirá después? De esto no llegamos a saber prácticamente nada en este *Manifiesto*. Los autores prefieren quedarse, incluso en los últimos párrafos de su documento, en lo general y, lamentablemente, también en lo abstracto. Si bien podemos suponer que la exigencia de “*Indignación* ante el exceso y la corrupción” (*Ibid.*, 2012: 35)¹¹ alude a aquellos movimientos sociales que hace algunos años –sobre todo en España– protestaron contra la precarización y la desigualdad, no se hace patente referencia alguna a movimientos sociales concretos.

A manera de conclusión, podemos constatar que el *Manifiesto* devuelve al debate propio de la teoría social un toque por completo utopista que durante las últimas décadas estuvo ausente, al igual que una orientación abiertamente humanista que este documento no convencional retoma de modo muy decidido. De esta manera, los autores logran romper al mismo tiempo dos tabúes que secuestraron al pensamiento social y político durante las décadas pasadas. Este paso merece celebrarse: la teoría social no solo puede, sino que también debe ofrecer ánimo y esperanza. En un mundo donde la búsqueda de patrones de orientación hace caer a demasiada gente en manos de uno u otro fundamentalismo, es difícil sobreestimar esta tarea de nuestra labor académica. Lo que hace falta es la concreción política. A continuación voy a demostrar, apoyándome en el ejemplo de la obra de Herbert Marcuse, cómo es posible que la “teoría crítica de la sociedad” combine específicamente la utopía, el humanismo y el compromiso político con una apuesta a la vida parecida a la que encontramos en el *Manifiesto convivialista*.

La praxis de la teoría y la teoría de la praxis

Herbert Marcuse (1898-1979) es probablemente aquel representante de la así llamada Escuela de Fráncfort a quien más se le relaciona con los movimientos sociales de finales de los años 1960 y principios de los 1970. Durante su actividad de catedrático en la *Brandeis*

¹¹ “*Indignation in the face of excess and corruption*”. (Cursivas del original).

University y más tarde en la Universidad de California en San Diego no solo apoyó a sus propios estudiantes, sino que defendió una y otra vez los diferentes movimientos que se observaban en aquella época, tanto en Estados Unidos como en otras partes del mundo, aprovechando la proyección que gozó como intelectual público.¹²

Marcuse no era un activista, pero cabe destacar que su compromiso político no puede desvincularse de su empresa teórica inscrita manifiestamente en la tradición de lo que Max Horkheimer bautizó en 1937 como “teoría crítica”.¹³ Aunque puede considerarse cierto que Marcuse no atribuía “ninguna perspectiva al movimiento estudiantil” de “influir con eficacia en lo social” (Schweppenhäuser, 2000: 14), parece haber visto en él una promesa ante la cual una teoría como la crítica no debía cerrarse. La solidaridad del filósofo, ya mayor, con la juventud rebelde de los años 1960 no era, por tanto, el resultado de situaciones de vida comunes, sino más bien la consecuencia de lo que él entendía por teoría crítica.

A Marcuse le quedaba claro que la teoría crítica solamente es posible si se relaciona de manera íntima con las realidades políticas y sociales. Muy a menudo los autores se refieren a esta relación como dialéctica; sin embargo, prefiero aquí un concepto que más bien tiene connotaciones biológicas y no lógicas. Las relaciones entre teoría y prácticas políticas y sociales serían, entonces, *simbióticas*. Ellas producen algo vivo. Creo que ésta ha sido la comprensión que encontramos en el pensamiento de Marcuse. Lo que a él le interesaba era, en primer lugar, la vida.¹⁴ Retomaré este argumento más adelante.

El compromiso teórico crítico de buscar una forma de establecer una comunicación entre teoría y prácticas políticas y sociales representaba realmente una constante en el pensamiento así como en la práctica académica de Marcuse. Ya en el año 1937 él escribió un artículo para la *Revista para la investigación social (Zeitschrift für Sozialforschung)*: “El ideal filosófico, el mundo mejor y el ser verdadero, se incorpora al objetivo práctico de los hombres que luchan. De esta manera [el ideal filosófico] es provisto también de un contenido humano” (Marcuse 2004a, [1937]: 224). Aquí se hace patente la doble relación de referencia entre teoría y praxis política, pero también la pretensión humanista que procura que la teoría no se desvincule, alejándose de las necesidades humanas.

Marcuse siempre se mantuvo fiel a este rumbo, incluso en los tiempos que ofrecían pocos motivos para identificarse con la realidad política y social. En una de sus obras más académicas, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (1941), escribe en la primera frase del prólogo:

¹² Esto se expresa muy claramente en la película *Herbert's Hippopotamus*, de Paul Alexander Juutilainen. El filme reconstruye de manera muy ilustrativa la estrecha relación entre Marcuse y sus estudiantes californianos, pero también la envidia desencadenada entre los políticos oficiales y la administración universitaria.

¹³ Véase: Horkheimer (1988 [1937]).

¹⁴ Este aspecto de la obra de Marcuse lo ha reconstruido con mucha precisión Andrew Feenberg. Véase: Feenberg (2009: 97).

El contenido de una obra verdaderamente filosófica no permanece sin ser afectada por el curso del tiempo. Si sus conceptos se encuentran en una relación sustancial con los objetivos e intereses de los hombres, un cambio fundamental de su situación histórica los motivará a ver dicha obra desde una perspectiva nueva (Marcuse, 2004b: 11).

Las alternativas que Marcuse elabora principalmente en su obra tardía deben comprenderse como resultado de esta primacía metodológica que tiene la consecuente *simbiosis* entre la teoría y las realidades políticas y sociales. Marcuse esboza estas alternativas, por ejemplo, en su obra *El hombre unidimensional*. En el centro está claramente el tema de las relaciones con el mundo:

En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se le podría considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de la naturaleza explotada cabe buscar la naturaleza fraternal. A nivel de una intersubjetividad todavía imperfecta podemos suponer subjetividad a los animales, a las plantas e incluso a las piedras, y *comunicar* con la naturaleza, en lugar de limitarnos a *trabajarla* cortando la comunicación (Marcuse, 1993: 57).

Sabemos que en este tipo de ideas Marcuse muestra su compromiso con el legado de pensadores como Friedrich Schiller e Immanuel Kant (Brunkhorst y Koch, 1990: 76); pero no se trata solamente de la recuperación de una tradición, sino también del reconocimiento de que los movimientos sociales de los años 1960 procuraban formas de vida alternativas que Marcuse trataba de conceptualizar desde una perspectiva teórica.

El politólogo Norbert Lechner resumió en una necrología por Marcuse, publicada en español tras su muerte en 1979, las dos inquietudes principales de este filósofo con las siguientes dos palabras: “crítica” y “utopía” (Lechner, 2007 [1980]). Tal vez habría que añadir que estas dos orientaciones no tuvieron sentido para Marcuse sino a través de la acción política; solamente a través de ella es posible que la crítica y la utopía obtengan un sentido vital.

Por otro lado, es precisamente este momento político el que sería la pérdida del pensamiento de Marcuse y, a diferencia de otros representantes de la Escuela de Fráncfort –como Theodor Adorno o Walter Benjamin–, la causa por la cual aún hoy en día se le está negando algo parecido a un renacimiento. Pese a la popularidad que tuvo en los años 1960, Marcuse forma parte de las voces olvidadas en el concierto de la teoría crítica. Sin embargo, existen intentos por actualizar su pensamiento. El filósofo español José Manuel Romero Cuevas emprendió una tentativa hace algunos años (Romero Cuevas, 2010); su estrategia consiste en dejar de lado la obra tardía de Marcuse y ocuparse de sus escritos anteriores, en los cuales se articulan planteamientos que pueden resultar interesantes para la filosofía académica. En ello, Romero Cuevas se centra en la combinación entre marxismo, fenomenología y la crítica heideggeriana de la modernidad.

Romero Cuevas demuestra que Marcuse simpatizó ya en los años 1920 con la crítica al “marxismo ortodoxo”, cuya expresión más destacada fue la obra de Karl Korsch, *Marxismo y filosofía* (Korsch, 1966 [1923]). La crítica también se originó porque esa forma de marxismo se había olvidado de la filosofía y, ante todo, por su visión cientificista del mundo, que contempla la historia pero no la comprende como algo que los seres humanos van formando y modificando. Marcuse, al seguir esta crítica, trató de realizar su propia pretensión de una teoría crítica, concebida de tal manera que incorporara la acción política concreta (Romero Cuevas, 2010: 25-26).

Aunque Marcuse estuvo todavía muy convencido durante los años 1920 de que el marxismo constituía absolutamente una teoría que se distinguía por su sensibilidad hacia las formas “preteóricas” de la acción política, parece haber pensado al mismo tiempo que dicha teoría tiende a la abstracción. Creía haber descubierto en las filosofías “nuevas” de ese entonces –la fenomenología de Husserl, pero principalmente el existencialismo de Heidegger– la posibilidad de pensar de un modo más concreto la historicidad.¹⁵

Al comparar estos intereses filosóficos tempranos del joven Marcuse con su obra tardía,¹⁶ pronto nos daremos cuenta de que las orientaciones filosófico/teóricas han cambiado. En primer lugar cabría destacar el alejamiento respecto a Heidegger, pero también el descubrimiento de Freud; sin embargo, la investigación de Romero Cuevas demuestra que, en términos prácticos políticos, Marcuse se mantuvo sorprendentemente fiel a sus convicciones a lo largo de los años. Su inclinación por los movimientos de emancipación y de derechos civiles de los años 1960 no se debe a ningún populismo oportunista, sino a una convicción teórico práctica que sostuvo inquebrantablemente, a diferencia de sus excompañeros de lucha.¹⁷

Marcuse murió en 1979 y los jóvenes rebeldes de los años 1960 se establecieron en sociedades en las que las perspectivas de cambios radicales se reducían por causas muy diversas. Lo que ha quedado es la promesa de una teoría cuya pretensión utópica busca entrenarse con los movimientos políticos y sociales.

Sin dejar de atender el actual resurgimiento del pensamiento utópico tal y como se expresa en el *Manifiesto convivialista* arriba discutido, me parece conveniente recordar la obra de Marcuse desde una doble perspectiva. Por un lado, porque en ella la comunicación permanente entre la teoría y la praxis política influye de modo determinante en la construcción

¹⁵ Herbert Marcuse fue asistente de Heidegger en 1928.

¹⁶ En este contexto importan sobre todo tres obras: *Eros y civilización* (1955), *El hombre unidimensional* (1964) y *Un ensayo sobre la liberación* (1969).

¹⁷ Las oscilaciones en las relaciones de Horkheimer y Adorno con el movimiento estudiantil ya han sido comentadas de manera muy detallada. Véanse: Kraushaar (1998); Albrecht, Günte, Bock, Homann y Tenbruck (1999). Sin embargo, parece que también a los posteriores representantes de la teoría crítica les resultó difícil establecer relaciones mutuamente complementarias con los movimientos sociales; aquí me refiero sobre todo a Jürgen Habermas, pero también a Axel Honneth.

de la teoría misma; por otro, porque es posible demostrar que en la obra de Marcuse existen interfaces de contenido con el *Manifiesto convivialista*: el de la “relaciones mundo” (Rosa, 2012) y el de la necesidad de formas de socialidad diferentes.

Del mundo unidimensional y cómo es posible superarlo

El pensamiento de Marcuse contiene aquel impulso político que echamos de menos en el *Manifiesto convivialista*. Sin embargo, su versión de teoría crítica presentó propuestas de contenido que son absolutamente compatibles con las que encontramos en el *Manifiesto convivialista*.

La pregunta central que Marcuse busca resolver es: ¿cuál es la “propuesta histórica”, el “proyecto” que permite concebir las relaciones “hombre-naturaleza” y “hombre-hombre” de tal modo que, en comparación con lo existente, se generen “mayores oportunidades de liberación”? (Marcuse, 1993: 235). En el centro de su interés se encuentra aquello que hemos introducido en la terminología del sociólogo alemán Hartmut Rosa como “relaciones mundo”.

En este aspecto, Marcuse parte primeramente de una crítica aguda de la sociedad moderna. Similar a la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, le importa demostrar que los problemas acuciantes de las sociedades modernas tienen sus raíces en las condiciones culturales. Sin embargo, se ocupa con mayor claridad que sus excompañeros de un diagnóstico de la filosofía contemporánea, el cual, a fin de cuentas, trata de señalar cómo las tendencias filosóficas de la actualidad no solo coinciden con el pensamiento científico tecnológico actual sino que, lo mismo que este, aprueban ciertas formas de dominación social.

De manera similar que los autores del *Manifiesto convivialista*, Marcuse supone que se deben replantear las relaciones del ser humano con sus respectivos mundos o entornos (el social y el de “la naturaleza”); arriba la hemos denominado “conciencia del mundo”, suponiendo que ésta se vincula con un nuevo humanismo y una nueva definición del ser humano que resulta precisamente de una necesaria redefinición de nuestras “relaciones mundo”.¹⁸

Para Marcuse es determinante –al igual que para Marx– el entrecruzamiento de los dos horizontes: el del mundo social y el de la naturaleza. En este contexto, su interés se centra en el complejo científico tecnológico de las sociedades modernas, pues estaba convencido no solo de que la “racionalidad” de este tipo de pensamiento produce dominación, sino que el problema reside en que ésta genera relaciones inadecuadas con el mundo.

¹⁸ Véase: Rosa (2012).

Habermas cita a Marcuse con las siguientes palabras:

El método científico, que conducía a una dominación cada vez más eficiente de la naturaleza, proporcionó después también tanto los conceptos puros como los instrumentos para una dominación cada vez más efectiva del hombre sobre el hombre *a través de* la dominación de la naturaleza [...]. Hoy la dominación se perpetúa y amplía no solo por medio de la tecnología, sino como tecnología; y ésta proporciona la gran legitimación a un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura (Marcuse, 1993: 177 en Habermas, 1986: 58).

En primer lugar, la crítica de Habermas a Marcuse se centra en la problemática de la racionalidad que se discute en el pasaje citado. Aunque la racionalización se manifiesta sobre todo en los ámbitos de las ciencias y de la tecnología –dice Habermas–, aplica para el ámbito de la sociedad en general. Sin embargo, ahí donde Marcuse parte de *un único* concepto de racionalidad, Habermas distingue entre dos conceptos diferentes, a los que a su vez corresponden dos diferentes tipos de acción: “Para reformular lo que Max Weber llama ‘racionalización’, voy a tratar de ir más allá del enfoque subjetivo [...] y proponer otro marco categorial. Mi punto de partida será la diferenciación entre *trabajo e interacción*” (*Ibid.*, 1986: 68).

Comparada con la crítica de Marcuse, esta distinción le permite a Habermas que la suya resulte menos “radical” –podríamos decir también más realista–. Mientras que, según Habermas, Marcuse piensa en una “actitud alternativa frente a la naturaleza” de la que sin embargo “no cabe deducir la idea de una nueva técnica” (*Ibid.*, 1986: 62), Habermas no quiere renunciar a esta última:

Si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlada por el éxito, lo que quiere decir: que responde a la estructura del *trabajo*, entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a *nuestra* técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo (*Ibid.*, 1986: 62).

En consecuencia, la diferenciación entre “trabajo” e “interacción” y entre los correspondientes tipos de racionalidad (“racionalidad con respecto a fines” y “racionalidad comunicativa”) le permite a Habermas amortiguar parte de la crítica de Marcuse, de tal forma que precisamente una noción radical de relaciones alternativas con el mundo es compensada al movilizar el recurso de la racionalidad comunicativa.

La pregunta que se impone en este punto es si las esperanzas de Habermas pueden mantenerse aun ante la actual agudización de los problemas que destaca también el *Manifiesto convivialista*: la crisis ecológica que se agrava, el cambio climático provocado por los seres

humanos, la creciente desigualdad, así como la violencia que parece insuperable. O bien, ¿acaso no tiene razón Marcuse al exigir una alternativa más radical de nuestras relaciones con el mundo en una época en la que la sobrevivencia de la humanidad se ha convertido en uno de los temas más apremiantes?

Ante este panorama, Andrew Feenberg sospecha que tal vez entendemos hoy en día a Marcuse incluso mejor que sus contemporáneos,¹⁹ examinando las posibilidades de una actualización de su obra desde la perspectiva de la filosofía de la técnica. Sin embargo, no es posible limitar a un único ámbito de la vida humana –como la técnica– aquello que Marcuse puede decirnos hoy. Por lo contrario, en su obra se revela una “visión del mundo” radicalmente nueva que va unida a la exigencia de un “nuevo humanismo” (Marcuse, 2004c: 238) e incluso de un “nuevo tipo de ser humano” (Marcuse, 2000: 76).

Esta exigencia muestra también que Marcuse discute no solo problemas ontológicos; su humanismo se centra en primer lugar en discernir qué puede significar hoy en día una vida digna. Gerhard Schweppenhäuser expresó este aspecto de la siguiente manera: “La lucha de las personas por lograr condiciones de vida dignas, su derecho de desarrollar las posibilidades de vida que les son inherentes: estos eran los impulsos que la filosofía social crítica de Marcuse proveyó de conceptos, métodos cognitivos y objetivos articulables” (Schweppenhäuser, 2000: 15).²⁰ Sin embargo, para Marcuse era determinante la pregunta sobre cómo los seres humanos se establecen en su respectivo mundo, cuáles son sus relaciones con la naturaleza y con las demás personas, pero ¿cómo puede redefinirse la interfaz entre las personas y sus mundos?

Marcuse ofreció propuestas interesantes al respecto. Estas no solo reclaman con cada vez mayor claridad la necesidad de nuevas modalidades de experiencia, sino que encuentran efectivamente sus fuentes de inspiración más importantes en los movimientos políticos y sociales de su época. No obstante, el problema sobre el cual Marcuse quiere llamar la atención de sus lectores no es de carácter puramente político. Entonces, si no se trata ni de ontología ni de política, ¿dónde se sitúa la alternativa de Marcuse? En la estética, concepto que es necesario entender en su doble sentido: por un lado, se trata nada menos que de la sensualidad en cuanto tal pero, por otro lado, también de un uso más específico de la palabra, es decir, del arte. Marcuse explica: “El concepto de ‘estético’ en sus dos significados de ‘relativo a los sentidos’ y ‘relativo al arte’ puede tener la función de caracterizar la cualidad de un proceso creativo en un mundo de libertad” (Marcuse, 2004c: 262). Él exige, basándose en este conocimiento, una “ética estética” que debe dirigir una “nueva sensibilidad” que le permitiría establecer al ser humano relaciones totalmente nuevas con el mundo.

¹⁹ Véase: Feenberg (2009).

²⁰ “Der Kampf von Menschen um menschenwürdige Lebensbedingungen, ihr Anspruch auf die Entfaltung der in ihnen angelegten Lebensmöglichkeiten – das waren Impulse, denen Marcuses kritische Sozialphilosophie Begriffe, Erkenntnismethoden und formulierbare Ziele gab” (traducción del autor).

Marcuse empieza a experimentar con esta idea en 1937 en su artículo “Sobre el carácter afirmativo de la cultura” (Marcuse, 2004a), la concretiza aún más en el noveno capítulo de su libro *Eros y civilización* (1955), mientras que en *El hombre unidimensional* (1964) reflexiona sobre la relación entre “imaginación” y “razón” y entre “estética” y “realidad” para llegar a la conclusión de que la “imaginación poética” no se opone de ninguna manera a la “razón científica y empírica” (Marcuse, 1993: 277). En el mundo de las ciencias positivas y la tecnología, la capacidad imaginativa no ha sido eliminada sino forzada a servirles. “La imaginación no ha permanecido inmune al proceso de reificación. Somos poseídos por nuestras imágenes, sufrimos nuestras propias imágenes” (*Ibid.*, 1993: 277).

Sin embargo –dice– sigue inacabada la tarea de poner la imaginación al servicio de la liberación. Para ello se precisaría racionalizarla en otro sentido:

Es racional la imaginación que puede llegar a ser el *a priori* de la reconstrucción y nueva orientación del aparato productivo hacia una existencia pacífica, una vida sin temor. Y ésta no puede ser nunca la imaginación de aquellos que están poseídos por las imágenes de la dominación y la muerte (*Ibid.*, 1993: 277).

A lo que podemos agregar, “Por tanto, el arte tiene que encontrar un lenguaje e imágenes que [...] [hagan] surgir relaciones nuevas entre las personas y las cosas (Marcuse, 2000: 76). ¿No podemos decir que en estas palabras se manifiesta de manera clara lo que distingue a la propuesta de Marcuse de la de Habermas? Mientras este se preocupa por una racionalidad que orienta normativamente las relaciones sociales, aquel busca modalidades de relaciones mundo diferentes. El arte cierra el hueco entre la sensualidad y el espíritu al echar a andar procesos en los que el “percibir” y “experimentar” los “objetos” son liberados de la percepción limitada –que resulta de la “cuantificación de la naturaleza” (Marcuse, 1993: 173)–. En este sentido, el arte es “descubrimiento” (Marcuse, 2000: 77).

Una función central tiene aquí el concepto de la experiencia. Es justamente en y a través de ella que las relaciones mundo se hacen reflexivas. El hecho de que el pensamiento moderno haya reparado tanto en discutir esta palabra,²¹ demuestra no solamente el miedo ante su posible desaparición, sino que ella se ha convertido en algo consciente, reflexivo. La conciencia de la experiencia es parte de la conciencia del mundo de la modernidad, o como advierte la noción de la conciencia del mundo, el pensamiento moderno se destaca enfatizando la necesidad de revisar también de manera reflexiva y crítica cómo experimentamos los mundos en los que nos encontramos.

Finalmente, se pretende que esta nueva forma de experiencia beneficie, en cuanto técnica nueva, a la “construcción de una nueva sociedad”. Marcuse refiere a “La técnica como

²¹ Véanse: Jay (2005); Kozlarek (2014b).

arte, como construcción de lo bello, no en cuanto bellos objetos o bellos lugares, sino como forma de la totalidad de la vida que incluye la sociedad y la naturaleza” (Marcuse, 2000: 80).

Marcuse da por hecho que el arte posee en este sentido un carácter liberador y emancipador. En 1977 escribió: “El arte protesta [...] trascendiendo. En esta trascendencia rompe con la conciencia dominante y revoluciona la experiencia” (Marcuse, 2004d: 195). Sin embargo, Marcuse no quiere conformarse con esta fuerza negativa del arte y de la imaginación. Él no era aquel “filósofo de la destrucción” que estaba “en contra de todo y a favor de nada”, como pensaba el presidente mexicano Díaz Ordaz en 1968,²² sino, por el contrario, Marcuse era un pensador que quería algo magnífico: un mundo nuevo en el que los seres humanos modificarían su metabolismo con la naturaleza y las relaciones con sus prójimos a través de un modo de experimentar y percibir orientado por el arte.

Para Marcuse, la fuente de una reforma semejante de toda la sociedad era el “mundo de vida”. En 1969 escribió: “El universo estético es el mundo de vida, del cual dependen las necesidades y capacidades para la libertad; se precisan para que se logre su liberación” (Marcuse 2004c: 267). Así, nuevamente, se impone la comparación con Habermas. Es bien sabido que el principal representante de la así llamada segunda generación de la Escuela de Fráncfort pensó que el mundo de vida era “colonizado” por la política y la economía (Habermas, 1988). Probablemente, Marcuse se habría opuesto a este fatalismo porque veía en los movimientos sociales de los años 1960 el motor de una dinámica de cambios que, partiendo del mundo de vida, podía ir más allá de este.

Teoría crítica como estrategia para la sobrevivencia

El concepto del mundo de la vida me permite regresar a una idea que atraviesa las diferentes secciones de este trabajo: la idea de que tanto el *Manifiesto convivialista* como la obra de Herbert Marcuse representan reacciones ante el reconocimiento de que nuestra sobrevivencia como especie se encuentra en peligro.

En el año 2004 el romanista alemán Ottmar Ette publicó un libro interesante con un título insólito: *Überlebenswissen* (“Conocimiento para sobrevivir”) (Ette, 2004). El libro quiere ser polémico. En contra de la monopolización de la palabra *Lebenswissenschaften* (*Ciencias de la vida*) por parte de las ciencias naturales, Ette defiende con vehemencia la convicción de que las humanidades, e incluso las ciencias literarias, pueden y deben reclamar la pretensión de opinar y orientar los asuntos de la vida. Dicho de otra manera: estas disciplinas no solamente pueden decir algo acerca de la vida, ellas también la fomentan, la cultivan y tratan de protegerla. Así, la vida humana no es solamente un asunto que remite a necesidades

²² Véanse: Braun (1988); Volpi (1999).

biológicas o materiales; ella contiene una dimensión estética que se expresa de manera muy clara en y a través de la literatura. Ette lo dice con las siguientes palabras: “La dimensión estética de la escritura no es solamente algo ornamental, sino ella es justamente por la calidad inacabada de los procesos que ya ha iniciado o que aun va a iniciar un conocimiento de la vida en forma narrativa”. Un poco más adelante explica que el conocimiento de la literatura es “un conocimiento que la vida produce de sí misma” (Ette, 2004: 12).

Creo que en este sentido podemos entender también otras disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales. La teoría y filosofía sociales de Marcuse entrarían, sin lugar a dudas, en esta categoría. El horizonte de orientación de esta obra es la vida y la preocupación por la sobrevivencia. Especialmente en *Eros y civilización* (1955) se expresa este interés con toda claridad. Es en esta obra que Marcuse contrasta el *eros* como pulsión de vida con el instinto de muerte, *tánatos*. En su pequeña introducción al pensamiento de Marcuse, los investigadores alemanes Hauke Brunkhorst y Gertrud Koch nos recuerdan que la interpretación que Marcuse ofrece de la obra de Freud no se orienta solamente con el existencialismo, sino también con la teoría de Marx. Ellos piensan que la clave de la comprensión de esta obra se encuentra precisamente en la filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*) de Marx. Al citar los *Manuscritos de París* (*Pariser Manuskripte*) tratan de extraer una idea que también para Marcuse había sido esencial: “El ser humano es inmediatamente una creatura natural. Como tal y como creatura natural *viva* se encuentra [...] dotado de fuerzas naturales, *fuerzas vitales* [...]”²³ (Brunkhorst y Koch, 1990: 72).

Pero esta comprensión del ser humano como creatura natural –y sobre todo viva– no se debe malinterpretar como resultado de una reducción biologicista. Para adelantarse a este tipo de interpretaciones, Andrew Feenberg advierte:

Marcuse arguye que los seres humanos podemos favorecer las fuerzas que promueven la vida en la naturaleza y que podemos proporcionar condiciones que favorecen la coexistencia armónica entre seres humanos y la vida natural. Él no llevó este argumento a una reducción “biocéntrica” absurda. Él reconoce que el florecer del ser humano hace daño a otras cosas vivas, pero creía también que al favorecer la vida lo más que se pueda también produce entornos favorables para el florecer de los seres humanos mismos²⁴ (Feenberg, 2009: 97).

²³ “Der Mensch ist unmittelbar Naturwesen. Als Naturwesen und als lebendiges Naturwesen ist er teils mit natürlichen Kräften, mit Lebenskräften ausgerüstet [...]” (traducción del autor).

²⁴ “Marcuse argued that human beings can favour the life-enhancing forces in nature and bring about the harmonious co-existence of human and natural life. He did not carry this argument to its ‘biocentric’ reductio ad absurdum. He recognized that human flourishing harms many other living things, but he believed that in favoring life insofar as possible, human beings also create a favorable environment for their own flourishing” (traducción del autor).

La pregunta que sigue sería, ¿cómo traduce Marcuse estas ideas en su obra? Podemos echar mano de lo ya dicho: por una parte es importante mencionar la manera en la que Marcuse entendía su propia teoría así como, en un sentido más amplio, la teoría crítica. Ésta debe establecer relaciones *simbióticas* con las realidades políticas y sociales, y sobre todo con las luchas por la liberación y la emancipación.

Por otra parte, cabe mencionar el compromiso con la necesidad de repensar a las relaciones mundo. Según Marcuse, una vida humanamente digna no es posible si no logramos liberarnos de las garras de las pulsiones de la muerte que dominan la cultura moderna, capitalista; pero, en comparación con la filosofía de la historia negativa que encontramos en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, y con la “antropología pesimista” de Freud (Brunkhorst y Koch, 1990: 74), se destaca la obra de Marcuse por la esperanza en una cultura diferente de la cual él veía señales muy claras en los movimientos sociales de los años 1960.

Cabe preguntar, obviamente, de dónde nos puede llegar un impulso vital parecido al que emanaron estos movimientos en la actualidad. ¿Dónde podemos enganchar nuestros proyectos académicos que procurasen entrar en una relación complementaria e incluso simbiótica con movimientos sociales concretos?

Conclusión

La utopía parece regresar, entonces, a la teoría social; sin embargo, la pregunta es cómo puede concretarse políticamente. El *Manifiesto convivialista* se muestra reservado, pues en él podemos encontrar alusiones a movimientos sociales recientes, pero éstas son muy generales. Y esta abstinencia no debería sorprendernos, pues si bien durante los últimos años hemos podido observar movimientos esperanzadores una y otra vez, éstos desaparecen tan rápido como surgieron, por lo que es preciso investigar con más detalle esta falta de continuidad. Lo que es seguro, es que muchas veces los movimientos recientes responden a causas muy concretas y que ya no consideran necesariamente que “el todo” merece cambiar; lo que los impulsa ya no es el “gran rechazo” que Marcuse proclamó y que creía observar en los movimientos de los años 1960. Las causas para ello pueden estar en las tendencias de la fragmentación que experimentaron los movimientos sociales durante los años 1970 y particularmente de los 1980,²⁵ pero cabe mencionar también el año trascendental de 1989 y la caída del Muro de Berlín que, para muchos, significó el fin de la única alternativa hasta entonces existente. Desde entonces, la voluntad de cambio se ha vuelto más contentadiza.

²⁵ Véase: Behrens (2000).

Sin embargo, esta situación se topa con la experiencia del mundo propia de personas jóvenes:

Hoy [...] las personas de treinta años de edad consideran que solo han vivido en ‘la crisis’, en un mundo social enfermo que al acumular las crisis se descompone progresivamente: crisis en el empleo con la instalación de un desempleo endémico; crisis escolar; crisis del Estado del bienestar; crisis del Estado nacional con la globalización de los intercambios y la amplitud de los flujos migratorios; crisis de la esperanza política (Dubet, 2010: 427).

El sociólogo francés François Dubet se refiere en primer lugar a las experiencias vividas en esas geografías, pero ¿acaso éstas difieren de aquellas que están viviendo los jóvenes en otras partes del mundo? El ánimo de la generación que proveía a Marcuse de ejemplos para su teoría, y que a su vez se inspiraba de su teoría, fue seguramente distinto de aquel que describe Dubet. En aquella época existía la creencia de que una sociedad nueva era posible; creencia que la generación actual parece haber perdido.

Sin embargo, lo que también parece faltar son orientaciones teóricas y discursivas que unan ideas y fantasías portadoras de utopía y esperanza, que las hagan explícitas, y que expresen la conciencia de que mundos alternativos son posibles. En este aspecto, son requeridas especialmente las ciencias sociales y culturales, las cuales se han dedicado demasiado durante las décadas pasadas a “deconstruir” discursos en lugar de aprovechar su creatividad para desarrollar propuestas de mundos mejores. El “posmodernismo” y el cinismo han celebrado su propia “gran negativa”: la negativa de plantear propuestas. Si es correcto que una teoría crítica no funciona sin la introducción de experiencias “preteóricas”, ¿acaso no es también consecuente decir que los grupos de nuestras sociedades que están dispuestos al cambio necesitan procesar reflexivamente sus experiencias? ¿Por qué, en este sentido, no se habría de exigir mayores responsabilidades a las ciencias sociales y culturales?

Las alternativas se encuentran en la cultura: a saber, en toda cultura. Son causantes de la “ansiedad en la cultura”, de la que también Jörn Rüsen parece estar convencido. Pero esta ansiedad no es solamente destructiva, sino productiva y creativa. Constituye el horizonte con el que ha de compararse la vida humana una y otra vez. En este contexto, las ciencias sociales y culturales deberían ocupar un papel orientador, si no queremos dejar el diseño de las alternativas a grupos que apuestan por un regreso a condiciones premodernas o a la violencia. Es en este sentido que el *Manifiesto convivialista* constituye un ejemplo interesante dentro del panorama actual de la teoría social; sin embargo, recordar una teoría crítica como la que se articuló en Marcuse podría proporcionar a ese proyecto un importante impulso adicional.

Referencias bibliográficas

- Adloff, Frank, (2014) “‘Wrong Life Can Be Lived Rightly’ Convivialism: Background to a Debate” en *Convivialist Manifesto. A Declaration of Interdependence*. Global Dialogue 3. Duisburg, Käte Hamburger Kolleg, Centre for Global Cooperation Research, pp. 5-16.
- Albrecht, Clemens; Günte, Behrmann; Bock, Michael; Homann, Harald y Friedrich Tenbrück, (1999) *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*. Frankfurt y Nueva York, Campus.
- Behrens, Roger, (2000) *Übersetzungen – Studien zu Herbert Marcuse. Konkrete Philosophie, Praxis und kritische Theorie*. Maguncia, Ventil Verlag.
- Braun, Herbert, (1988) “Díaz Ordaz y Marcuse” en Nexos online. Disponible en: <<http://www.nexos.com.mx/?p=4999>> [Consultado el 5 de febrero de 2016], Ciudad de México.
- Brunkhorst, Hauke y Gertrud Koch, (1990) *Herbert Marcuse zur Einführung*. Hamburgo, Junius Verlag.
- Caillé, Alain, (2013) “Anti-utilitarianism, Economics and the Gift-Paradigm”. Disponible en: <<http://www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf>> [Consultado el 5 de febrero de 2016].
- Centre for Global Cooperation Research, (2014) *Convivialist Manifesto. A Declaration of Interdependence*. Global Dialogue 3. Duisburg, Käte Hamburger Kolleg / Centre for Global Cooperation Research. Disponible en: <<http://www.gcr21.org/publications/global-dialogues/2198-0403-gd-3/>> [Consultado el 5 de febrero de 2016].
- Delanty, Gerard, (2009) *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dubet, François, (2010) “Integración, clases, nación, comunidades en Francia” en Daniel Gutiérrez Martínez (ed.), *Epistemologías de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad*. Ciudad de México, UNAM, pp. 427-446.
- Ette, Ottmar, (2002) *Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*. Weilerswist, Velbrück.
- Ette, Ottmar, (2004) *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlin, Kulturverlag Kadmos.
- Feenberg, Andrew, (2009) “The Liberation of Nature?” en *Western Humanities Review*. Vol. LXIII, núm. 3, pp. 96-107. Salt Lake City, Universidad de Utah.
- Fine, Robert, (2006) “Cosmopolitanism. A Social Science Research Agenda” en Gerard Delanty (ed.), *Handbook of European Social Theory*. Londres, Routledge, pp. 242-252.
- Habermas, Jürgen, (1986) *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid, Tecnos.
- Habermas, Jürgen, (1988) *Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band*. Frankfurt, Suhrkamp.

- Horkheimer, Max, (1988 [1937]) “Traditionelle und kritische Theorie” en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936-1941*. Frankfurt, Fischer, pp. 162-225.
- Illich, Iván, (1973) *Tools for Conviviality*. Nueva York, Harper & Row.
- Jay, Martin, (2005) *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Korsch, Karl, (1966 [1923]) *Marxismus und Philosophie*. Hamburgo, Europäische Verlaganstalt.
- Kozlarek, Oliver, (2011) “Un viraje decisivo” en *El correo de la UNESCO*. Octubre-diciembre, pp. 17-20.
- Kozlarek, Oliver, (2014a) *Modernidad como conciencia del mundo: ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*. Ciudad de México, Siglo XXI.
- Kozlarek, Oliver, (2014b) “Experiences of Modernity and the Modernity of Experiences” en Oliver Kozlarek (ed.), *Multiple Experiences of Modernity. Toward a Humanist Critique of Modernity*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 9-41.
- Kraushaar, Wolfgang, (1998) *Frankfurter Schule und die Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail: 1946-1995*. Hamburgo, Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins.
- Lechner, Norbert, (2007 [1980]) “Marcuse: crítica y utopía” en Norbert Lechner, *Obras escogidas 2*. Santiago de Chile, LOM, pp. 85-93.
- Marcuse, Herbert, (1993) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Planeta/De Agostini.
- Marcuse, Herbert, (2000) “Kunst in der eindimensionalen Gesellschaft” en Herbert Marcuse, *Nachgelassene Schriften. Kunst und Befreiung*. Lüneburgo, Zu Klampen, pp. 71-85.
- Marcuse, Herbert, (2004a) “Über den affirmativen Charakter der Kultur” en Herbert Marcuse, *Schriften*, vol. 3, *Aufsätze aus der Zeitschrift Für Sozialforschung 1934-1941*. Lüneburgo, Zu Klampen, pp. 186-226.
- Marcuse, Herbert, (2004b) *Schriften*, vol. 4: *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Lüneburgo, Zu Klampen.
- Marcuse, Herbert, (2004c) “Versuch über die Befreiung” en Herbert Marcuse, *Schriften Band 8*. Lüneburgo, Zu Klampen, pp. 236-316.
- Marcuse, Herbert, (2004d) “Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik” en Herbert Marcuse, *Schriften*, vol. 9, *Konterrevolution und Revolte. Zeitmessungen. Die Permanenz der Kunst*. Lüneburgo, Zu Klampen, pp. 191-241.
- Romero Cuevas, José Manuel, (2010) “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación” en *Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid/Ciudad de México, Plaza y Valdés Editores, pp. 7-76.
- Rosa, Hartmut, (2012) *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin, Suhrkamp.

- Rüsen, Jörn, (2004) “Einleitung: Utopie neu denken” en Rüsen, Jörn; Fehr, Micheal y Annelie Ramsbrock, *Die Unruhe der Kultur. Potentiale des Utopischen*. Weilerswist, Velbrück, pp. 9-23.
- Schweppenhäuser, Gerhard, (2000) “Kunst als Erkenntnis und Erinnerung. Herbert Marcuses Ästhetik der ‘großen Weigerung’” en Herbert Marcuse, *Nachgelassene Schriften. Kunst und Befreiung*. Lüneburgo, zu Klampen, pp. 13-40.
- Touraine, Alain, (2007) “Sociology after Sociology” en *European Journal of Social Theory*. Vol. 10, núm. 2, pp. 184-193. Londres, SAGE Publications.
- Volpi, Jorge, (1999) *La imaginación del poder. Una historia intelectual de 1968*. Ciudad de México, Era.

