

De Eros y Civilización (Marcuse) a La Agonía de Eros (Byung-Chul Han) en el siglo XXI

M^a Carmen López Sáenz.

Departamento de Filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid  

<https://dx.doi.org/10.5209/aris.94564>

Recibido: 15 de febrero de 2024 • Aceptado: 8 de abril de 2024 • Fecha de publicación: 8 de julio de 2024

Resumen: El artículo comienza exponiendo a grandes rasgos la interpretación freudiana del malestar que conlleva la civilización para, seguidamente, describir con mayor detalle la corrección de Herbert Marcuse a la misma, ayudándose del análisis histórico-social de los principios psicoanalíticos y de las implicaciones políticas de la metapsicología. Analiza principalmente *Eros y civilización*, pero también las obras posteriores de este filósofo, en las que matiza las conclusiones y alternativas que expuso en su libro de 1955. El artículo descubre posteriormente interesantes similitudes con los análisis de Byung-Chul Han de la “sociedad del rendimiento” de nuestro siglo XXI que, a pesar de haber cambiado de máscaras, conserva e intensifica gran parte de los “malestares” culturales denunciados por Marcuse, particularmente, la muerte de Eros y, con él, la de la filo-sofía, pero ¿a costa de qué? Concluye invitando al lector a pensar los peligros que surgen de esta situación.

Palabras clave: Cultura y civilización; psicoanálisis; neoliberalismo; teoría crítica; dialéctica negativa; tecnología.

ENG From Eros and Civilization (Marcuse) to The Agony of Eros (Byung-Chul Han) in the 21st Century

ENG Abstract: The article begins by briefly explaining Freud’s interpretation of the discontent accompanying civilization, and then describes in greater detail Herbert Marcuse’s correction to it, by means of a social-historical analysis of psychoanalytic principles and the political implications of metapsychology. It mainly analyzes *Eros and civilization*, but also the later works of this philosopher, in which he qualifies the conclusions and alternatives that he presented in his 1955 book. Next, the article discovers interesting similarities with Byung-Chul Han’s analysis of the “performance society” of our 21st century, which, despite having changed its masks, preserves and intensifies much of the cultural “malaises” denounced by Marcuse, particularly, the agony of Eros and, with it, that of philosophy, but at the cost of what? This work concludes by inviting the reader to think about the dangers arising from this situation.

Palabras clave: Culture and Civilization; Psychoanalysis; Neoliberalism; Critical Theory; Negative Dialectics; Technology.

Sumario: Sigmund Freud y el malestar de la razón cultural. Herbert Marcuse. La promesa de Eros en la civilización y el ardid represivo. Byung-Chul Han. Eros agonizante. Para seguir pensando.

Cómo citar: López Sáenz, M. C. (2024). De Eros y Civilización (Marcuse) a La Agonía de Eros (Byung-Chul Han) en el siglo XXI. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 13(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltld.94564>

Sigmund Freud (1856-1939) consideraba que el malestar cultural era consustancial al paso de la barbarie, característica del estado de naturaleza, a la civilización, pues, para constituirla el principio de placer que regía en el estadio natural, se enfrentaba irremediabilmente al principio de realidad instaurado por la civilización. Así se perpetuaban las dicotomías —entre naturaleza y cultura, sensibilidad y conocimiento, cuerpo-espíritu— características de nuestra tradición occidental.

Herbert Marcuse (1898-1979) considera que Eros es el verdadero origen de los lazos sociales y que las restricciones que se le imponen, al igual que la razón dominante en la que se basan, no son inmutables, sino que han sufrido transformaciones históricas. En la sociedad del capitalismo avanzado y del desarrollo científico-técnico todavía cree que es posible recuperar la razón objetiva e incluso pensar, como veremos, en una razón gratificante.

Sin embargo, la sociedad del rendimiento que Marcuse desenmascaró, lejos de desaparecer con el desarrollo de la tecnología, ha adoptado nuevas formas desembocando en una sociedad del cansancio (Byung-Chul Han) que ha continuado destruyendo la vida natural e instintiva, domesticando a Eros para que progrese la civilización y sus nuevas argucias represivas. En este artículo nos preguntamos si este es el único destino de la razón y la cultura del siglo XXI o todavía hay alternativas.

Sigmund Freud y el malestar de la razón cultural

Aunque Freud es consciente de que una cultura demasiado restrictiva puede llevar a los individuos a la rebelión, concluye su obra *El futuro de una ilusión* (1927), afirmando, de manera optimista, que los avances científicos han contribuido a que las sociedades maduren, a la organización de la vida y de nuestro aparato mental (Freud, [1927] 1961, pp. 55-56). Tres años después, en *El malestar en la cultura*, su pesimismo se acrecienta al percatarse de que ha sobreestimado el poder de la razón para dominar las pasiones y de que estas, en realidad, son más fuertes que los intereses razonables y civilizatorios. Debemos señalar que “cultura”, para Freud, es sinónima de “civilización”: “designa la suma de producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven para dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (Freud, [1930] 1978, p. 33).

La cultura involucra a Eros y a *Ananké*, al amor y a la necesidad. Esta última ha mostrado poder ser superada gracias al trabajo y, junto con él, a la convicción de que es preciso reprimir los deseos individuales de satisfacción en favor del desarrollo de la comunidad. Eros, el creador de la cultura y de los lazos sociales parece ser incompatible con la libre gratificación instintiva. Esta se rige por el principio del placer —junto con su aspecto negativo que es la evitación del dolor—; por influjo del mundo exterior, fundamentalmente, por la escasez originaria, el principio de placer tiene que rebajar sus aspiraciones de felicidad y contentarse con el más modesto principio de la realidad por el que se establece la cultura. Así es como el principio del placer y el principio de realidad se constituyen antagónicamente, quedando aquel subordinado a este. El individuo retarda su satisfacción, sustituye el placer inmediato por otro más restringido pero socialmente aceptado. Esta desviación, junto con la sublimación instintiva que conduce a la cultura, parece ser, como estamos viendo, un destino impuesto por la tarea civilizatoria, la cual tiene como objetivo impedir que la gratificación instintiva se convierta en un fin en sí mismo:

El problema consiste en reorientar los fines instintivos de manera tal que eludan la frustración del mundo exterior. La sublimación de los instintos contribuye a ello, y su resultado será óptimo si se sabe acrecentar el placer del trabajo psíquico e intelectual (Freud, [1930] 1978, p. 23).

Martin Heidegger (1889-1976) compartiría sin duda la idea freudiana de la necesaria “sublimación” de nuestros impulsos para constituir el universo de la cultura, especialmente del arte, ya que una de las razones de la misma es nuestra angustia ante la finitud. Reprimimos esta angustia fundamental comprometiéndonos en los asuntos mundanos, pero no podemos evitar que resurja y revele eso que se oculta en la vida diaria: la finitud del ser-para-la-muerte. Esta tensión habita en la obra de arte, que es descrita por Heidegger como “desgarradura” (Heidegger, ([1952] 1992, p. 100) entre la exposición al mundo y la producción de la tierra, una tierra que tiende a auto-ocultarse. De ahí que la obra artística encarne la angustia ante el desarraigo entre el mundo como apertura y la hechura de la tierra. Cuando contemplamos una obra de arte, nos abandonamos a la desocultación del ser (p. 105), quedando así desarticuladas —suspendidas y, en cierto modo, “sublimadas”— las relaciones cotidianas con las cosas del mundo; por ello, las obras de arte, a diferencia de los útiles, no desaparecen en su uso. Pero, ¿no podría ser también a la inversa, es decir, no sería el deseo de enriquecer la vida y la generatividad del sentido lo que realmente nos impele desde nuestra vida cavernaria a crear obras que nos sobrevivan?

Volviendo a Freud —para el que la vida es igualmente tensión entre lo manifiesto y lo oculto— el objetivo de la sublimación de las pulsiones es hacer inofensivo el impulso destructivo, conseguir que *Thánatos* se ponga al servicio de Eros. Como no hay un instinto del trabajo original, sino que trabajamos por necesidad, la energía necesaria para ello ha de ser extraída de las pulsiones primarias. Cuando esto ocurre, el inconsciente no queda inalterado, sino que retiene la demanda de satisfacción integral y el deseo de los paraísos perdidos a los que renunciamos. Por otra parte, hay una cantidad fija de energía instintiva disponible para la distribución entre los impulsos primarios. Esto implica que, si se fortalece la libido, se reduce la agresividad, y, a la inversa, el impulso destructivo aumenta cuando la energía libidinal decrece.

La liberación controlada de la gratificación individual es la que dirige el conflicto entre el principio de la realidad y el principio de placer, pero esta liberación solo es una libertad aparente, pues acaba convirtiendo la sexualidad en un impulso parcial especializado y la introduce en el mercado des-erotizándola. Aumentan así las formas de agresividad y se debilita la cohesión social. Si el grado de frustración impuesta a los sujetos es elevado, se arriesgan a sufrir neurosis. Una sociedad de individuos enfermos pone en cuestión que el objetivo de la cultura sea la felicidad y la cohesión. Esto implica, además, que, por seguridad, no solo hay que controlar el placer, sino también la intensidad de los instintos agresivos. La cultura ayuda a que el individuo los internalice (o introyecte) en el modo del super-yo o de la conciencia moral: “La conciencia moral es la

consecuencia de la renuncia instintiva; o bien: la renuncia instintiva (que nos ha sido impuesta desde fuera) crea la conciencia moral, que a su vez exige nuevas renunciaciones instintivas” (Freud, [1930] 1978, p. 70).

Conciencia, razón y represión parecen ir, por consiguiente, de la mano. El peligro es que, si la represión aumenta, lo haga con ella también la agresión que debe ser reprimida.

En consecuencia, aunque Freud cree que la represión es necesaria para el establecimiento de la cultura y para la autorrealización humana, es consciente de sus riesgos. Duda de que el desarrollo cultural pueda hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva provenientes de la combatividad y del impulso auto-destructivo (p. 88). Se muestra pesimista asimismo con respecto a las posibilidades de Eros en la sociedad de su época, pues sabe que la inteligencia no es una potencia independiente de la vida sentimental (pp. 109-110). A decir verdad, Freud no prioriza el control racional, sino el equilibrio entre pulsiones y normas. Cree que el psicoanálisis es útil para ello, puesto que instaura un diálogo entre *ego* (principio de la realidad) e *id* (ello, principio del placer), y, además, promueve la crítica cultural y la anticipación de una nueva cultura (Deigh, 2001).

Herbert Marcuse. La promesa de Eros en la civilización y el ardid represivo

A Marcuse no le interesa tanto el psicoanálisis terapéutico como la metapsicología freudiana, es decir, la dilucidación del esfuerzo por reconciliar la contradicción entre alienación y gratificación que ha caracterizado la historia interna de la metafísica.

Piensa, más concreta e históricamente que Freud, que Eros siempre coexiste con *Thánatos*, pues no vive en otro mundo, sino en este, y en medio de la finitud y del dolor. Entiende las pulsiones como fuerzas que orientan los procesos vitales y varían históricamente. Por eso, contesta el aparente fatalismo freudiano de la represión necesaria para el surgimiento de la cultura, mostrando que la naturaleza humana no prescribe que la sexualidad y la felicidad deban oponerse eternamente a la razón y a la cultura, respectivamente, aunque estén enfrentadas en el orden social vigente.

Marcuse publicó en 1955, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (1955), que fue traducida al alemán en 1965 como *Triebstruktur und Gesellschaft*. En ella, su autor se preguntaba si verdaderamente la vida social exigía la represión de los instintos y si la cultura tecnológica podría contener algún elemento capaz de dirigirla hacia formas superiores de libertad. Responde mostrando que la identificación freudiana de civilización y represión es solo el producto de una determinada organización histórica de la existencia. Freud no reparó en ello porque concebía la cultura como una consecuencia psicológica, no política. En cambio, Marcuse afirma que las categorías psicológicas se han convertido en políticas en su tiempo, porque los problemas psicológicos han dejado de ser privados y arrojan los resultados del desorden público (Marcuse, [1955] 1981, p. 14).

El conflicto entre el principio de realidad y el de placer no es, por consiguiente, casi-biológico y universal, como parecía pensar Freud. La represión es asimismo un proceso histórico, no natural ni esencial para el desarrollo civilizatorio. Para demostrar su historicidad, Marcuse introduce dos nuevos términos:

- 1) La *surplus-repression* o represión excedente o sobre-represión que, a diferencia de la represión básica instintiva necesaria para mantener la civilización, consiste en una dominación social que va más allá de lo ineludible, hasta transformar el principio de realidad mismo en
- 2) *Performance principle* o principio de rendimiento/actuación. Esta es la forma histórica prevaleciente del principio de la realidad del que hablaba Freud que, en efecto, se había implantado para superar la escasez pero, en la época de Marcuse, esta ya no existe y, sin embargo, los controles son cada vez mayores. El principio de la realidad ha sido alterado por las instituciones y orientado a la sociedad de consumo, unidimensional.

Gracias a estos dos nuevos principios, se racionalizan, se internalizan y se universalizan las restricciones impuestas dejando de percibirse como tales:

Dentro del desarrollo normal, el individuo vive su represión ‘libremente’ como su propia vida; desea lo que se supone que debe desear. Sus gratificaciones son provechosas para él y para los demás; es razonable y hasta a menudo exuberantemente feliz (Marcuse, [1955] 1981, p. 55).

Además de considerar históricamente la inexorable dialéctica freudiana de la cultura, Marcuse se distancia de Freud porque este siempre se mantuvo neutral con respecto a la realidad establecida, mientras que él la desenmascara, pues está convencido de que solo la crítica de lo dado garantiza que la racionalidad no está impuesta, sino guiada por sus posibilidades aún no realizadas. Esta razón es compatible con la autonomía del individuo, la cual no puede lograrse en un mundo administrado del que ha desaparecido la crítica o la facultad de negación del orden establecido.

Marcuse acusa de su desaparición a la sociedad capitalista avanzada, que ha reducido toda trascendencia absorbiendo las oposiciones y controlando tanto el entorno existencial como la naturaleza interior del ser humano (sus pulsiones primarias y los sentidos en los que se fundan su racionalidad y su experiencia). A pesar de esta reducción impuesta, reina la conciencia feliz, que es interpretada por este filósofo como la conciencia que piensa que todo lo real es racional y, por tanto, carece de cualquier interés por transformar lo dado. Todo resulta justificado y la culpa se convierte en un problema exclusivamente privado. Sin embargo, la internalización de las restricciones impuestas se acaba convirtiendo en fuente de ansiedades.

Si viviéramos en una sociedad pluridimensional, esto no ocurriría, porque solo sacrificaría lo indispensable para mantenerse. En cambio, la sociedad industrial avanzada de la época de Marcuse ejerce una

sobre-represión injustificada en la que el progreso cultural se desarrolla junto con la falta de libertad y la existencia irracional, pues Marcuse identifica la libertad con la racionalidad. Racionalidad es la facultad de comprender los hechos y sus condiciones, mientras que libertad es la facultad de pensar y actuar de acuerdo con este conocimiento, es decir, registrando la negatividad de los hechos y superándola en busca de un orden más racional que el instaurado (Marcuse, 2017, p. 8).

En cambio, en la sociedad unidimensional, los individuos aceptan sin cuestionarlas la sobre-represión y la falta de libertad. La racionalidad liberadora ha sido sustituida por una racionalidad represiva que caracteriza tanto al estado totalitario como a la democracia, pues ambos producen cultura a cambio de represión, o sea, considerando esta como la condición de posibilidad de aquella. La cultura así engendrada aplaza metódicamente la gratificación transformando al individuo ya no solo en objeto, sino incluso en sujeto del rendimiento.

Desaparece así el conflicto que Freud creía irreconciliable entre placer y trabajo; la verdadera pugna tiene lugar ahora entre el “trabajo *enajenado* (principio de actuación/rendimiento) y Eros (principio de placer)” (Marcuse, [1955] 1981, p. 56, nota). Si el principio de rendimiento es, como demuestra Marcuse, solo la forma histórica prevaleciente del principio de realidad, resulta posible una cultura que no esté subordinada a la productividad y al mercado. Esa dirección solo podrá ser asumida, no obstante, por las fuerzas que no hayan sucumbido al dominio del principio del rendimiento.

Asimismo, se abre la posibilidad de un “trabajo libidinal” o no enajenado, en el que se produzca, como auguraba el joven Marx, el libre juego de nuestras facultades, y esto a pesar de que la enajenación se ha extendido al mundo del ocio, que ya no es un ámbito de autorrealización ni autoexpresión, sino que se ha convertido en mera recreación de la energía para el trabajo y en una nueva fuente de producción de mercancías y de consumo. No se trata, por tanto, de extinguir el principio de realidad y de eliminar el trabajo, sino solo la sobre-represión que ha determinado “la organización de la existencia humana como un instrumento de trabajo” (p. 149).

Si la represión excedente desaparece, las pulsiones podrían conducirse conscientemente hacia una “racionalidad libidinal” (p. 186) que no implique una regresión a la barbarie, sino la aparición de nuevas formas de libertad civilizada. Esta razón libidinal enriquecería las pulsiones de vida dirigiéndose a la felicidad y a la libertad, no a la administración y al dominio:

Más allá del principio de actuación, la gratificación de los instintos requiere un mayor esfuerzo consciente de la razón libre, conforme menor sea el producto de la racionalidad de la opresión sobreimpuesta. (...) El principio de placer se extiende a la conciencia. Eros define a la razón en sus propios términos. Es razonable lo que sostiene el orden de la gratificación (p. 207).

La razón gratificante no es anárquica, sino que “contiene sus propias leyes morales” (p. 211), que se encuentran ya en germen en la idea freudiana de las barreras instintivas a la gratificación absoluta y en sus interpretaciones del superego.

Marcuse propone reconducir la sexualidad y la energía libidinal a su fuente, a Eros, para posibilitar relaciones duraderas mediante una autosublimación que solo puede producirse en una situación no represiva:

Hemos hablado de *autosublimación de la sexualidad*. El término implica que la sexualidad puede, bajo condiciones específicas, crear relaciones humanas altamente civilizadas sin estar sujeta a la organización represiva que la civilización establecida ha impuesto sobre el instinto (p. 191).

Un razonamiento análogo se colige de la idea de E. Paci (1972, p. 9) de que la pulsión sexual es un Eros intercorporal y de que Eros es intencional, es decir, un *logos* encarnado en la pulsión sexual, que actúa como principio de unidad.

Si la sexualidad se transforma en Eros, la razón y el placer ya no se opondrán entre sí como lo público se ha enfrentado secularmente a lo privado. Entonces la razón ya no estará separada de la *aisthesis*. La condición fundamental para ello es la eliminación de la sublimación represiva. Si únicamente se desvía la energía necesaria para mantener la cultura y satisfacer las verdaderas necesidades gracias al trabajo no alienado, un trabajo que, siguiendo a Schiller e incluso a Marx, puede ser placentero, entonces el trabajo estará regido por una razón distinta a la rutina y a la repetición del orden administrado. La creciente mecanización y tecnologización del mundo laboral no solo reduce el tiempo de trabajo, sino también la cantidad de energía instintiva que se debe canalizar en él; así libera la energía necesaria para el logro de nuestros fines y para el libre juego de las facultades que nos auto-realiza individual y socialmente. En esta situación, negado el principio del rendimiento, la sublimación deja de ser represiva para pasar a crear su propio orden cultural.

La supresión de la sobre-represión choca, sin embargo, con barreras tan eficaces como la represión social de la totalidad mediante el aumento cuantitativo de la “cultura material” (Marcuse, [1955] 1981, p. 101) o la reafirmación del trabajo a través de la competitividad y la constante amenaza de perderlo. Esto ha conducido a la aceptación de una represión que ya ni siquiera permite el reconocimiento de la propia alienación que era indispensable para rebelarse contra la sociedad unidimensional. Por otra parte, la cultura y el arte, que eran la trascendencia consciente de la vida alienada, acaban siendo asimismo integradas. Pensemos, por ejemplo, en la cultura clásica, que preservaba la verdad como una dimensión diferente de la realidad fáctica. Esa cultura fue sustituida por la cultura de masas, gobernada por el valor de cambio de las obras devenidas mercancías. Su reemplazamiento llevó aparejada la des-sublimación de la alta cultura, pero esa cultura que estaba separada del universo productivo conservaba su verdad propia, la verdad potencial (verdad subjetivo-objetiva). Ahora, como la dimensión estética del arte, ha sucumbido a la integración en el sistema y a la comercialización, perdiendo así su poder de negación del orden establecido.

La libertad sexual se ha transformado igualmente en un valor de mercado. Ha sido favorecida por la permisividad de la sociedad opulenta, pero no ha originado una libertad real, sino una des-sublimación represiva. Marcuse sabe que no solo hay sublimación represiva, como cree Freud, sino, además, des-sublimación que reduce la energía erótica a una sexualidad que ya no contraviene el orden establecido. Al conservar sus sueños irreconciliables, la sublimación todavía mantenía la necesidad de liberación. En cambio, la des-sublimación controlada es represiva, porque cuando el principio de realidad se introduce en el de placer queda anulado el antagonismo entre el goce desinteresado y la utilidad social: la vida se deserotiza, y crece la represión productiva, enmascarada como represión racional; y la deshumanización, disfrazada de placer. Así pues, Eros se aliena cuando se reprime y también cuando se sublima con intereses de dominio.

La des-sublimación represiva es una forma de totalitarismo que utiliza a Eros para someternos al sistema y reduce al ser humano —especialmente a la mujer— a un objeto erótico. A pesar de esta situación, Marcuse todavía confía en que la sensualidad-sensibilidad y la pulsión erótico-estética puedan hacer frente a esa des-sublimación opresiva de la sexualidad a la que ha quedado limitado Eros a medida que se reconcilia con la sociedad establecida.

La dialéctica de la cultura ha cambiado: la creciente riqueza social y los avances técnicos han contribuido a la superación de la escasez natural y al desarrollo haciendo factible que Eros se libere, pero la represión se mantiene y se extiende a la vida privada, presuntamente libre. La toma de conciencia de ello es difícil, porque hasta esta dominación ha sido reprimida por la des-sublimación controlada socialmente; ha adoptado la forma de un dominio que, a su vez, se ha despersonalizado, se ha “naturalizado”. Disimulada de este modo, la represión se acentúa tanto como el impulso agresivo y la eficacia destructiva.

Esta eficacia amenazadora se debe, en buena medida, a los avances técnicos y armamentísticos, pero Marcuse cree que todavía es posible desarrollar una técnica cualitativamente diferente a la que era necesaria en el pasado para aumentar la producción. Esta técnica de nuevo cuño constituiría un modo de sublimación no represiva de la agresividad. Sin embargo, como Heidegger y los autores de la *Dialéctica de la ilustración*, Marcuse duda de que el progreso augurado por la razón técnica, pero que subyuga y homogeneiza la dimensión natural, pueda lograr una verdadera sublimación de los impulsos disgregadores:

La racionalidad tecnológica establece el modelo mental y de conducta para la actuación productiva, y “el poder sobre la naturaleza” ha llegado a ser identificado prácticamente con el concepto de civilización. ¿Está la destructividad sublimada en estas actividades suficientemente conquistada y diversificada para asegurar el trabajo de Eros? Parece ser que la destructividad sublimada en estas actividades está menos sublimada que la libido socialmente útil (Marcuse, [1955] 1981, p. 89).

Jürgen Habermas ([1968] 1986, p. 62) se opuso a la confianza marcusiana en el desarrollo tecnológico. Consideraba que no había técnica que no legitimara la opresión, ya que estaba unida necesariamente a la acción racional con arreglo a fines o a la acción instrumental que constituye la estructura del trabajo. Mientras este siga existiendo, no podemos renunciar a la técnica ni sustituirla por otra cualitativamente distinta. Habermas sospecha, además, de la razón gratificante marcusiana; declara que Marcuse, en *Eros y Civilización*, “utiliza la teoría freudiana de los instintos para conseguir una visión materialista del concepto de razón” (Habermas et. al, [1978] 2018, pp. 34-5. Sin embargo, Marcuse está convencido de que esa razón alternativa no es una construcción artificial, sino que cualquiera puede ver que la razón se encuentra en el impulso de la energía erótica encaminada a detener la destrucción (p. 38).

En 1966, en el nuevo prefacio “político” para *Eros y Civilización*, el propio Marcuse ([1966] 2001, p.103) constata, en efecto, que, lejos de suponer un signo de transformación, el progreso técnico se ha convertido en la clave de bóveda de la sociedad establecida. Tres años más tarde, afirma que existen usos negativos y positivos de la técnica, y que, como ella, el odio —tanto individual como colectivo— es ambivalente. Todavía cree, a pesar de ello, que la elevada agresividad de su época (tanto por parte del opresor como del oprimido) puede aprovecharse socialmente, por ejemplo, “en la técnica, en la transformación de la naturaleza, en la medicina” (Marcuse [1969] 1973, p. 127). Un aprovechamiento constructivo de la agresividad solo puede estar orientado, no obstante, por fines humanos y por la crítica y eliminación de las injusticias. Pone el ejemplo de la destrucción de los barrios miserables de Norteamérica (pp. 133-4).

En el prólogo de 1966, el pesimismo de Marcuse es manifiesto, pues reconoce que Eros ya ni siquiera lucha contra *Thánatos*, porque la sociedad establecida ha creado su propio Eros que protege a los que obedecen y consienten ser reprimidos sin preguntarse por lo que podría o debería ser. El filósofo reconoce que su optimismo al suponer que la aceptación racional del dominio no prevalecería una vez eliminada la escasez, había minimizado “la razón ‘obsolescente’ que ha sido fortalecida (si no reemplazada) por formas de control social más eficientes” (Marcuse, [1966] 2001) que han conseguido internalizar la heteronomía hasta el extremo de que ya no tiene sentido hablar de liberación ni de sobre-represión, puesto que, en las sociedades opulentas la agresión coexiste con la libertad.

Si años atrás creía que el pre-requisito de la verdadera liberación era un nuevo principio de realidad de acuerdo con el cual los individuos con necesidades cualitativamente distintas reconstruyen lo real, en 1966 confía en la base cuasi biológica o instintiva de esas nuevas necesidades: la lucha juvenil contra la guerra es un “necesidad biológica” contra la muerte y a favor de Eros y “la lucha por Eros es la lucha *política*” (p. 106).

En 1970, en cambio, Marcuse se plantea la necesidad de una revolución cultural, sensorial y sensual que reduzca la sobre-represión, pues está convencido de que, cuando la revolución se realiza, solo acaba sustituyendo una forma de dominación por otra. Para evitarlo, propone una revolución cultural que combine razón y sentidos en una subjetividad opuesta al orden establecido, porque “la libertad comienza con la emancipación de los sentidos humanos” (Marcuse, [1970] 2001, p. 124). Freud los sacó de su atrofía y el surrealismo y la nueva izquierda de la época los revitalizaron. La emancipación de los sentidos tiene la ventaja

de transformar tanto al sujeto como al objeto, pues permite percibir otras potencialidades en ellos. La nueva sensibilidad contribuye a una nueva racionalidad en la que Eros triunfa sobre la agresión.

La filosofía occidental ha sostenido un concepto de razón que incorpora los aspectos principales del principio de rendimiento, pero la verdadera filosofía, la de la conciencia infeliz (conciencia de las carencias y, al mismo tiempo, de las potencialidades de la situación) (Marcuse, 2017, p. 2) también es capaz de percibir que hay una forma más elevada de razón que la conceptual, una razón crítica-negativa que destaca la receptividad y el gozo (Marcuse, [1955] 1981, p. 128). Esta filosofía concreta defiende una “sensibilidad radical” no mutilada: “el medio por el que el cambio social deviene necesidad individual, mediación entre la práctica política de ‘cambiar el mundo’ y el impulso (*drive*) para la liberación personal” (Marcuse, [1972] 2000, p. 257). La nueva sensibilidad desvela el papel receptivo y constitutivo de los sentidos en la “formación de las categorías bajo las que el mundo es ordenado, experimentado, cambiado” (p. 259). Hace frente así a la razón instrumentalizada, pero requiere la emancipación de los sentidos. ¿Cómo alcanzarla?

Cuando la dominación y la falta de libertad han pasado a formar parte de la vida y de nuestro aparato mental, ¿quién estará capacitado para restablecer los niveles objetivos y las otras formas alternativas de racionalidad? Dijimos que solo los colectivos no integrados. Marcuse confía asimismo en la educación para completar el trabajo de la cultura y evitar que el principio del rendimiento logre desplazar por completo al principio de placer. En general, está persuadido de que los individuos son capaces de distinguir por sí mismos entre autoridad racional e irracional, represión necesaria y excedente (p. 209). No obstante, considera que el aparato educativo y la industria del entretenimiento de su época los anestesian. Siguiendo a Schiller, sería preciso educar a Eros para producir formas más elevadas de libertad civilizada (p. 186). En todo caso, deposita sus esperanzas en un proceso educativo “muy largo y profundo” que “fomente cada vez más el odio que se dirige verdaderamente contra la opresión, contra la injusticia y contra la crueldad, que no lleva en sí mismo las raíces de una escalada de violencia” (Marcuse, [1969] 1973, p. 128) sino la clarividencia de la crítica.

En 1972 aboga incluso por la “feminización” y sensibilización del hombre. Confía en la juventud para desarrollar con esta nueva sensibilidad una nueva racionalidad sin acomodarse. Apuesta, asimismo, por restaurar la memoria. Contra la manipulación de la misma ya denunciada por Nietzsche, Marcuse se declara a favor de la función liberadora del recuerdo de la gratificación perdida/reprimida. Se adhiere a la crítica nietzscheana de la metafísica occidental y de su racionalismo opresor, pero acusa a Nietzsche de carecer de justificaciones.

Es consciente de que, desde 1968, la represión se ha intensificado hasta el punto de que “asistimos a la racionalización de lo irracional”, y un nuevo elemento se añade a los medios de control para ello: la tecnología aplicada a la recogida de datos y la “vigilancia” (Habermas et al. [1978], p. 130).

Finalmente, parece que *Thánatos* sea el enemigo inevitable de Eros, pues la muerte siempre recorta el placer, que aspira a la eternidad. Sin embargo, Marcuse considera que la concepción de la muerte está determinada socialmente y que, si la sociedad es represiva, la utilizará como amenaza constante y hasta como sacrificio supremo. Por eso, se opone a la conversión de la muerte (un hecho biológico) en una categoría existencial (Heidegger). Piensa que hasta la muerte puede ser un signo de libertad y, como las nuevas necesidades¹, puede racionalizarse sin dolor ni angustia, si quien va a morir “sabe que lo que ama está protegido de la miseria y el olvido” (Marcuse, [1955] 1981, p. 218).

En suma, Marcuse es crítico y emancipador porque aspira a transformar el mundo de acuerdo con las necesidades auténticas de los sujetos; para ello, es fundamental saber distinguir las de las falsas necesidades. Su postura implica, como estamos viendo, un cierto equilibrio entre pesimismo y optimismo, entre crítica negativa y alternativas.

Byung-Chul Han. Eros agonizante

Aunque Byung-Chul Han nunca lo cita, está de acuerdo con Marcuse, entre otras cosas, en que el surrealismo reinventó el amor, el lenguaje y la existencia (Han, [2012] 2014, p. 70). Es crítico de la globalización del capitalismo y, sobre todo, del neoliberalismo. Piensa que la aciaga dialéctica de la Ilustración, que abocó al desencantamiento y a la barbarie, amenaza a la segunda Ilustración, la de los datos, la información y la transparencia, que, como la técnica, criticada por Habermas, acaba convirtiéndose en una ideología (Han, [2014] 2015, p. 89).

Han considera que la cultura del capitalismo avanzado destruye a Eros cuando se convierte en una cultura narcisista que considera al otro como un objeto, fragmenta la conciencia y, de este modo, pone trabas a cualquier posible espacio de empatía (Ellis, 1996, p. 173). Marcuse, como vimos, apela a la crítica negativa de la injusticia y a la destrucción de la miseria. Junto con esa negación, cree que el activismo es necesario para cambiar esas situaciones. Aunque no desarrolló una ética, poco antes de su muerte, le desveló a Habermas que la empatía, la compasión y el sentimiento del sufrimiento con los otros, eran la raíz de los juicios de valor (Habermas et al., [1978] 2018, p. 296).

La hermenéutica marcusiana de la sospecha estaba dirigida contra el capitalismo avanzado de su época. Hoy este sistema parece haberse convertido en una forma reticular de vida global a la que contribuye el neoliberalismo, promotor de la globalización económica y de lo que algunos denominan “patologías del vacío”, entendiendo el vacío en un sentido nihilista. En una sociedad en la que solo cuenta el trueque mercantil, la

¹ He mantenido que la distinción marcusiana entre verdaderas y falsas necesidades se basa en una nueva antropología (López, 2018a, pp. 76 y ss.).

actividad impulsora y compulsiva, la existencia se vive como ausencia de sentido y, lo que es peor, como falta de intención de conferir ese sentido. Se habla de “una existencia-en-vacío que se defiende del *horror vacui* saturándolo ficcionalmente, mediante el consumo” (Sáenz, 2017, p. 116). En efecto, intentamos llenarlo todo, porque el vacío y la nada nos angustian tanto como la soledad. Ya no son únicamente los ancianos los que se sienten solos, sino también los más jóvenes, los usuarios de las redes sociales y los internautas.

El arte y la cultura de oriente, por el contrario, no temen al vacío, sino que tienen presente su valor formativo. El vacío está en el origen de cualquier manifestación y el vaciado de sustancia y de yo es fundamental para vivir de manera relacional².

Byung-Chul Han tiene tan presente esta tradición como las obras de Heidegger. De ahí que, en *La sociedad del Cansancio*, se refiera positivamente al sentimiento que acompaña al aburrimiento profundo. En lugar de considerarlo como una emoción negativa, lo concibe como una interrupción en la relación horizontal — que domina en occidente— entre sujeto y objeto, actividad y pasividad. Esta pausa es precisamente la que posibilita la interrelación.

Nuestra sociedad de la transparencia no tolera estas detenciones porque tiene un “exceso de positividad, de información, de estímulos” (Han, [2010] 2012, p. 33), de ruido. En cambio, Han comprende el aburrimiento como una potencialidad negativa, no negadora o nihilizadora. Distingue dos formas de potencia: la positiva o el poder hacer algo que, si es absolutizado conduce a la hiperactividad, y la negativa o posibilidad de no hacer algo, de decir “no” (p. 60). Entre ambas, hay que propiciar un intervalo, que es la condición de posibilidad de la atención profunda, de la meditación, de la reflexión, y de la aprehensión profunda del tiempo —no como un mero pasar³:

La sola actividad solo prolonga lo ya existente. Una verdadera vuelta hacia lo otro requiere la negatividad de la interrupción. Tan solo a través de la negatividad propia del detenerse, el sujeto de acción es capaz de atravesar el espacio entero de la contingencia (...). Ciertamente, la vacilación no es una acción positiva, pero vacilar es indispensable para que la acción no decaiga al nivel del trabajo. La aceleración suprime cualquier entre-tiempo (p. 55).

Se refiere aquí a un tiempo que no es ni el tiempo del trabajo ni el del cuidado heideggeriano, sino un tiempo de juego, de in-diferencia como cordialidad, de interacción profunda en el que el vacío es aprehensible como concavidad que acoge, y puede vincularse con el proceso creativo, con la memoria⁴ y con la escucha que el sujeto compulsivamente activo desconoce.

La sociedad actual carece de este hueco, de esta negatividad; se “está convirtiendo paulatinamente en una sociedad de dopaje” (p. 71) o del esfuerzo sin esfuerzo. Su reverso es la sociedad del cansancio excesivo, característico de un mundo necesitado de negatividad, es decir, de “entres” o “lugares” intermedios. Han concluye proponiendo un cansancio curativo que resulta de un amable desarme del yo.

Como Marcuse, es crítico de la “sociedad del rendimiento” por haber trocado el deber disciplinario por el poder (Han, [2012] 2014, p. 19). A diferencia del principio marcusiano del rendimiento, el de la sociedad a la que se refiere Han es establecido por los propios sujetos “empresarios” que la componen, sujetos explotados por sí mismos, o sea, sujetos que son, al mismo tiempo, amos y esclavos de sí. El libre dominio se conjuga en el neoliberalismo con la auto-represión. El individuo está sometido a su propio proyecto y cuando fracasa, le asalta la culpa y la crisis de gratificación, que ahora es atribuible únicamente a sí mismo. Este sujeto optimizado y maximizador de sus relaciones ha racionalizado incluso el deseo —que ya no está determinado por el inconsciente (p. 56)⁵— a la vez que ha ido creciendo la libertad de elección entre consumibles.

Han culpa de ello al sistema neoliberal que introdujo la competencia absoluta para aumentar la producción a costa de la aniquilación de los vínculos y la solidaridad, provocando el crecimiento desmesurado de la angustia existencial (2015). El sujeto liberal no es capaz de tener relaciones al margen de la utilidad. Se auto-explota voluntariamente y se siente libre, una libertad obligada y sin deseo alguno de liberación que lleva al cansancio, de la misma manera que la sociedad hiper-informada, a pesar de su afán de novedades, se abisma en el tedio.

Sus integrantes se pierden dirigiéndose incesantemente hacia fuera, sin reparar ni cultivar ningún adentro. Ya ni siquiera saben aburrirse correctamente, porque han perdido la capacidad de contemplar de la que gozaban en aquellos años de infancia ensimismada. Un aburrimiento contemplativo no es negativo, sino que nos distancia de eso que nos aburre, y nos lleva a pensar y a divisar. ¿Quién no recuerda esos largos intervalos espacio-temporales de aburrimiento que le enseñaron a mirar de un nuevo modo, a soñar otros mundos posibles y a volver con mayor determinación a su pequeño mundo?

Gracias a la experiencia del aburrimiento, Han cree posible desarrollar la atención profunda y contemplativa. Pone como ejemplo de ello una cita de *El ojo y el espíritu* de Merleau-Ponty, en la que el fenomenólogo francés describe el modo de contemplar de Cézanne (“maestro de la atención profunda”), esa mirada que logra sumergirse en las cosas vaciándose de sí. El resultado de esta atención profunda es “el *recogimiento* que es capaz de ‘cruzar’ las manos errantes de la naturaleza” (...) Sin este recogimiento contemplativo, la mirada vaga inquieta y no lleva nada a expresión” (p. 38). El arte es justamente eso: llevar algo a su expresión (López, 2015).

² Sobre este asunto, véase (López, 2022, pp. 115 y ss).

³ Sobre el tiempo “profundo”, véase (Han, [2009] 2015). He estudiado ese tiempo como “presente viviente” en (López, 2024).

⁴ Sobre esta vinculación, ver mi trabajo, en prensa.

⁵ La tensión instintiva, a la que se referían Freud y Marcuse, habría desaparecido, por tanto. La introyección es tan grande que ya no son necesarios controles sutiles que aseguren la sobre-represión.

Incluso el arte vive en la actualidad una crisis: la de la fantasía y la desaparición del otro, es decir, la de la agonía de Eros (Han, [2012] 2014, p. 64), la de la igualación de todo mediante el dinero. El orden numérico, al decir de Han, hace desaparecer a los otros, porque lastiman y hoy ponemos todo nuestro empeño en evitar hacernos daño; por eso no nos arriesgamos. Fragmentamos las energías libidinales como diversificamos nuestras inversiones para evitar la pérdida total. En ese orden viven los nuevos fono-sapiens desrealizados y desencarnados. “La hiper-comunicación actual establece contactos, pero aniquila las relaciones; es narcisista y no establece diálogos. Elimina las distancias, pero destruye la proximidad” (Han, 2015), nos acerca espacios y tiempos tan alejados que nunca pensamos ver, pero borra toda intimidad.

La ciencia se reduce a comparar datos y la ciencia Google pone fin a la teoría, “es *aditiva* o *detectiva*, no *narrativa* o *hermenéutica* (...) Cuando la proliferación de informaciones, desinformaciones, medias verdades y bulos (ruido) hace más necesaria que nunca la teoría” (Han, [2012] 2014, p. 75) y el pensar silencioso. A diferencia de las informaciones inconsecuentes —sin consecuencias—, el conocimiento es negatividad, es realizador. Por su parte, la filosofía “es traducción de Eros a logos” (p. 78). La filosofía nace de su entrelazamiento: “sin eros el pensamiento pierde toda vitalidad, toda inquietud” (p. 79). Su energía promueve la búsqueda de eso que nos falta, la unidad con los otros y lo otro para crear lazos. En palabras de Han, “Eros conduce y seduce el pensamiento a través de lo no transitado, de lo otro atópico. (...) El pensamiento ciertamente se arriesga a adentrarse en lo no transitado, pero no se pierde allí. Eros, gracias a su procedencia, le muestra el camino” (p. 78), la senda (*Poros*) que, junto con *Penia*, lo concibió.

Han entiende, por tanto, la filosofía como traducción de Eros a Logos. Como mediadora entre ambos, podría subvertir la dialéctica inevitable de la cultura, tal como Freud la entendió, e incluso la interpretación histórica marcusiana de la represión que impedía el triunfo de la razón gratificante pero, como el propio Marcuse reconoce, no hay que igualar toda la filosofía. Solo merece ese nombre la que es crítica del orden establecido y está vinculada con la praxis transformadora. Con su filosofía, él mantuvo viva la tradición de la teoría emancipadora.

A diferencia de él, Han describe la expiración de Eros. Esto no solo implica que el amor esté en crisis por un “exceso de oferta de otros”, sino también por “la erosión del otro” (p. 9). Causas de esta degradación son el orden numérico, el hiper-consumo y el narcisismo de la mismidad. Este es definitorio de nuestra sociedad fragmentaria —la misma que describieron los integrantes de la Escuela de Frankfurt—, sin solidaridad ni vínculos, de esa sociedad donde reina la liquidez, y cuyo narcisismo ni siquiera procede del amor propio, porque un narcisista no puede fijar sus límites, dado que estos, para constituirse, tienen que entrar en relación con algo otro. En cambio, al narcisista, los otros y el mundo se le presentan como meras proyecciones suyas. Es un sujeto cansado de sí que fácilmente sucumbe a la depresión (p. 11). Ya no es la neurosis, sino la depresión la que “es característica de un tiempo en el que *por exceso de abrir y delimitar*, se ha perdido la capacidad de cerrar, de concluir. Desaprendemos el morir porque no somos capaces de *concluir* la vida” (p. 40), y no porque la muerte nos impida hacerlo. Desaparece la atmósfera de la muerte que, como el horizonte de los otros, siempre acompañaba a la vida. Únicamente se afirma la mera vida huyendo de toda negatividad. Eros, siempre en tensión con *Thanatos*, no encaja con ella.

Citando la obra de Alain Ehrenberg, *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, asegura Han que “Ehrenberg considera la depresión como expresión patológica del fracaso del hombre tardo-moderno en devenir él mismo”. Añade que el autor “pasa por alto la violencia sistémica inherente a la sociedad del rendimiento” (Han, [2010] 2012, p. 29), es decir, lo que Marcuse llama “violencia institucionalizada”. Además, como Marcuse, Han acusado de causar depresión a la atomización social, a la falta de vínculos y, sobre todo, a la presión por el rendimiento. Depresión es no llegar a rendir lo que se espera de nosotros, y que ahora se identifica ya con lo que nosotros mismos esperamos. Depresión es lo opuesto a Eros. La depresión está en el otro polo, en *Thánatos*. No es, como la literatura nos ha hecho creer, efecto del amor, sino del éxito del sujeto depresivo del rendimiento. Es la otra cara del síndrome de agotamiento (*burnout*) del individuo actual: “La depresión, junto con el síndrome del agotamiento, representan un fracaso *insalvable* en el poder, es decir, una *insolvencia física*. Insolvencia significa, al pie de la letra, la imposibilidad de compensar (*solvere*) la deuda” (Han, [2012] 2014, p. 22).

Eros, por el contrario, posibilita la experiencia verdadera del otro en su alteridad, más allá del rendimiento y del poder, y eso a pesar de que “Eros se positiva hoy como sexualidad sometida al rendimiento” (p. 23). Las similitudes con la deserotización de la vida contra la que nos previno Marcuse son claras, aunque Han se inspira más bien en la ética de Eros de Levinas que se resiste a la cosificación del otro. El exceso de positividad de la sociedad en la que vivimos no solo origina depresión y agotamiento, sino también una domesticación del amor que anula la negatividad de Eros, o sea, la transformación que siempre nos trae lo extraño e inesperado, eso que hoy ha desaparecido:

La ausencia total de negatividad hace que el amor hoy se atrofie como un objeto de consumo y de cálculo hedonista. El deseo de lo otro es suplantado por el confort de lo igual. Se busca la placentera, y en definitiva cómoda, inmanencia de lo igual. Al amor de hoy le falta toda trascendencia y transgresión (p. 34).

En estas sociedades en las que triunfa el amor líquido, la liquidez generalizada y el dinero que lo iguala todo, Eros y su energía unificadora están condenados al exilio por la maximización del beneficio en los contratos amorosos y por la falsa liberación de la libido en los múltiples encuentros. En este infierno de lo igual no hay experiencia erótica, pues esta presupone la asimetría —algo inasimilable para occidente que la mide de acuerdo con el *status* y el poder— y la exterioridad del otro. Hoy hasta la diferencia se ha convertido en una positividad y en objeto de consumo cuando se equipara con lo exótico.

Se ha perdido del horizonte eso que, citando a Badiou, y en consonancia con Marcuse, dice Han: “Eros es germen de lo universal” (p. 65), y no su contrario ni el de la razón. Sin Eros, como hemos dicho, degenera el *logos* que se acaba convirtiendo en cálculo. Desaparece, entonces, la filosofía, se desvanece la necesidad de pensar y contemplar que nunca antes se había rendido ni a la duda ni a la interrogación radical. Estamos tan quemados y desgastados por la compulsión de rendir que no podemos permitirnos “dar rodeos”; ya no nos educamos en ello.

Han acusa al neoliberalismo de despolitizar a la sociedad y de sustituir el Eros por la sexualidad y la pornografía (p. 67). Eros, el creador de la cultura, y su energía gratificante han sucumbido junto con la posibilidad de transformación. La agresividad se transforma en auto-agresividad en algunas modalidades de depresión y hasta puede acabar en suicidio. Esta violencia auto-generada es mucho más peligrosa que cualquier otra, porque la víctima se cree libre (Han, [2013] 2016, p. 62). Ya no podemos decir que la conciencia feliz reine, pero tampoco la conciencia infeliz, porque, como recordaremos, esta era la conciencia crítica.

La agonía de Eros trunca la espera de una razón gratificante vinculada con la sensibilidad y deja, finalmente, a la sociedad sin belleza, pues esta incluye al objeto y a lo que lo recubre y va unida a la libertad. En la actualidad, las obras de arte se reducen a objetos que no desvelan otro valor que el especulativo, el bursátil y, por tanto, están sometidas al capital: “la libertad del arte se subordina a la libertad del capital” (Han, 2015, p. 82). Tras perder su aura y su horizonte, lo bello queda reducido a mero objeto de agrado y el juicio de gusto es suplantado por el automático “*I like*”. Marcuse confiaba en la potencialidad de la dimensión estética para establecer vínculos y lograr transformaciones radicales. En cambio, la crisis de lo bello descrita por Han muestra que esa dimensión se ha integrado completamente en el sistema del capital. Eros agoniza y lo bello está en crisis; ya no se busca lo vinculante ni, por consiguiente, el establecimiento de lazos culturales.

La cultura “mosaico”, denostada por los miembros de la Escuela de Frankfurt, sigue perviviendo en la actualidad, convertida ahora en una hipercultura de fragmentos que desnaturaliza la cultura (Han, [2005] 2018, p. 11) y pierde el “lugar” a causa de “la desfactifización hipercultural del mundo de la vida” (p. 44). El triunfo de esta hipercultura carente de duración o consistencia es, no obstante, puesto en cuestión por algunos que, siguiendo a Marcuse, ven la causa de esta situación en una desublimación represiva de las energías primordiales de creación y unión, y hasta por el propio Han que apela a la salvación de lo bello, de lo que nos demora en su contemplación y nos lleva a desposeernos.

Para seguir pensando

Las afinidades conceptuales y temáticas que estamos viendo entre Marcuse y Han proceden de la crítica de ambos al capitalismo avanzado, al neoliberalismo y a la sociedad del rendimiento que han conformado y que continúan desarrollándose en el mundo globalizado por la economía. En este universo, los individuos viven aislados en un narcisismo negativo que huye del otro y en el que Eros, el creador de las uniones sociales y culturales, agoniza. Lejos parecen quedar las esperanzas depositadas por Marcuse en la sustitución de la razón instrumental por otra gratificante, que “religa a los individuos con el destino de la humanidad” (López, 2018b, p.124) en un tardocapitalismo democrático y liberado del esfuerzo extenuante del trabajo.

Marcuse todavía creía que Eros tenía capacidad para actuar contra la cultura afirmativa transformando los valores culturales dominantes y anticipando así el cambio social ([1973] 2001, p. 197). En el siglo XXI, Han describe a Eros expirando en medio de la actual hiper-culturalidad y la hiper-comunicación exenta de diálogo. A pesar de ello, recuerda los valores asociados con el amor y que nuestra tradición occidental ha olvidado (vacío, contemplación, amabilidad, proximidad y, sobre todo, alteridad). De algún modo, está proponiendo, como Marcuse, una transmutación de los valores dominantes fundados en el rendimiento y en el orden numérico, por otros que prepararán la distinción entre verdaderas y falsas necesidades.

Ambos se oponen al sinsentido de la sociedad de la transparencia que yuxtapone informaciones de toda índole, medias verdades y bulos sin ninguna intención de elaborar conocimiento ni, por supuesto, de filosofar. Abogan por una razón más racional, capaz de desarrollar metas no represivas, no instrumentales, una razón complementaria de Eros y no enfrentada a él. De sus análisis se sigue que la filosofía y sus conceptos trascendentes (verdad, belleza, razón, bien, libertad) siguen siendo imprescindibles para llevar el Eros al *Logos*, y viceversa.

Los dos pensadores defienden la necesidad actual del pensamiento profundo y de la negación emancipadora. Sus perspicaces críticas —bien en forma de razonamientos encadenados (Marcuse), bien como fogonazos intuitivos (Han),— no abocan al pesimismo, sino a la renovación del deseo de filosofar, es decir, de desarrollar la conciencia infeliz hegeliana para despertar la necesidad del cambio.

Naturalmente, les separan también importantes diferencias. Una de ellas es su consideración del psicoanálisis. Marcuse piensa que:

El psicoanálisis no puede ofrecer alternativas políticas, pero puede contribuir a la restauración de la autonomía privada y de la racionalidad. La política de la sociedad de masas empieza en casa, con la reducción de Ego y su sujeción al Ideal colectivo. Contrarrestar esta tendencia también puede comenzar en casa: el psicoanálisis puede ayudar al paciente a vivir con conciencia de sí mismo y con su propio Ego Ideal, que puede significar más bien vivir en el rechazo y la oposición al *Establishment* (Marcuse, [1963] 2011, pp. 121-2).

El autor sabe que la historia ha avanzado desde Freud y que la sociedad moderna ha reemplazado su modelo de cultura por la atomización de los individuos. Sin embargo, el psicoanálisis —especialmente la

metapsicología— saca, al igual que la razón, su fuerza de su obsolescencia, que no es sinónima de falsedad, sino de lo que ha caído en desuso y, por tanto, de lo que se ha des-integrado del sistema.

Por lo que respecta a Han, hemos visto que reinterpreta, en menor medida que Marcuse, a Freud en la actualidad pero, sobre todo, es crítico de la eliminación de su gran descubrimiento, el inconsciente, por el orden numérico en el que vivimos. Acusa a la psicopolítica neoliberal de haberse apropiado de la psicología y de controlar la psique técnicamente, mediante el *Big Data*:

El *Big Data* haría del *ello* un yo susceptible de ser explotado psicopolíticamente. Si el *Big Data* proporcionara un acceso al reino inconsciente de nuestras acciones e inclinaciones, sería pensable una psicopolítica que interviniera hasta en lo profundo de nuestra psique y la explotara (Han, [2014] 2015, pp. 96-97).

La amenaza ahora no es —como decía Marcuse— la agresividad, sino la aniquilación del “arte de la vida como praxis de la libertad”. Recuperarla implicaría “des-psicologizar y vaciar al sujeto a fin de que quede libre para esa forma de vida que todavía no tiene nombre” (p. 117). Han no pretende, por tanto, eliminar al sujeto emancipatorio, sino más bien vaciarlo de su yoidad para que despierte al otro, a la alteridad.

Quizás Han va todavía más allá del negativismo marcusiano y es, por ende, más pesimista. Un síntoma de ello es que apenas podemos encontrar en su obra alternativas a la situación actual. A diferencia de Marcuse, no apela ni siquiera a la educación, a la nueva antropología, a los colectivos no integrados o al potencial liberador de la técnica. Frente a la fulminante crítica de la tecnología de la información de Han, por ejemplo, tenemos que reconocer, que Internet y las redes sociales también han demostrado tener algunas potencialidades liberadoras y constituir una nueva modalidad de ser-con-otros que, a pesar de sus insuficiencias y peligros, ha sido eficaz, especialmente cuando las otras modalidades de relación se han visto suspendidas. Así pues, a pesar de su transparencia y superficialidad, quizás la tele-tecnología puede contribuir al desarrollo de nuevas necesidades que no tienen que ser forzosamente falsas.

Tal vez en el futuro Han se pronuncie sobre estos resquicios positivos que emergen de la crítica y sobre las propuestas esbozadas por Marcuse, esas alternativas ineludibles con las que la filosofía está comprometida. O, tal vez, debemos seguir pensándolas interpretando a Marcuse, a las luces y sombras que su filosofía sigue arrojando sobre nuestros malestares.

Referencias bibliográficas

- Deigh, John (2001). Freud's Later Theory of Civilization: Changes and Implications. En J. New (Ed.) *The Cambridge Companion to Freud* (pp. 287-308). Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521374243.013>
- Ellis, Ralph. D. (1996). *Eros in a Narcisistic Culture* [Eros en una cultura narcisista]. Kluwer. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-1661-6>
- Freud, Sigmund ([1927] 1961). The Future of an Illusion [El futuro de una ilusión]. (James Strachey, Trad.). Norton.
- Freud, Sigmund ([1930] 1978). *El malestar en la cultura*. (Ramón Rey Ardid, Trad.), Alianza.
- Habermas, Jürgen et al. ([1978] 2018). *Filosofía radical. Conversaciones con H. Marcuse*. (G. Muñoz, Trad.) Gedisa.
- Habermas, Jürgen ([1968] 1986). *Ciencia y técnica como “ideología”*. (M. Jiménez Redondo, Trad.) Tecnos.
- Han, Byung-Chul ([2005] 2018). *Hiperculturalidad*. (Floencia Gaillour, Trad.) Herder.
- Han, Byung-Chul ([2010] 2012). *La sociedad del cansancio*. (Arantzazu Saratxaga, Trad.) Herder.
- Han, Byung-Chul ([2012] 2014). *La agonía de Eros*. (Raúl Gabás Trad.) Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k1sh>
- Han, Byung-Chul ([2013] 2016). *Topología de la violencia*. (Paula Kuffer, Trad.) Herder.
- Han, Byung-Chul ([2014] 2015). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. (Alfredo Bergés, Trad.) Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7vj>
- Han, Byung-Chul ([2015] 2015). *La Salvación de lo Bello*. (Alberto Ciria, Trad.) Herder.
- Han, Byung-Chul (2015, 26 de agosto). L'hypercommunication annihile nos relations. *Psychologies*. <https://www.psychologies.com/Culture/Ma-vie-numerique/Interviews/Byung-Chul-Han-L-hypercommunication-annihile-nos-relations>
- Han, Byung-Chul [2009] 2015). El aroma del tiempo. (Paula Kuffer, Trad.) Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k3fk>
- Heidegger, Martin. ([1952] 1992). Del origen de la obra de arte. En *Arte y poesía* (Samuel Ramos, Trad.) (pp. 35-124). FCE.
- López Sáenz, M^a Carmen (2015). “La expresión creadora del sentido de la experiencia”, *Revista Co-herencia*. 12, (23), pp. 43-70. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.12.23.2>
- López Sáenz, M^a Carmen (2018a). “Herbert Marcuse: *El final de la utopía* en el siglo XXI”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. 74, pp. 71-88. <https://doi.org/10.6018/daimon/266491>
- López Sáenz, M^a Carmen (2018b). Marcuse: Filosofía crítica contra el totalitarismo de la unidimensionalidad. En D. Sánchez-Meca; R. Herrera, J. L. Villacañas (Eds.). *Totalitarismo. La resistencia filosófica (15 de estudios de pensamiento político contemporáneo)* (pp. 109-130). Tecnos.
- López Sáenz, M^a Carmen (2022). El “lugar” de la nada en la filosofía. “Entre” la conciencia y el mundo. En Yuste, P. (edra.) *La otra mirada. Filosofías de la India, China y Japón*. (pp. 103-131) Dykinson. <https://doi.org/10.2307/j.ctv36k5cwk.8>

- López Sáenz, M^a Carmen (2024). Experiencia de la vejez y génesis del presente viviente. En López, M^a C. Moreno, C. (eds.) *Del tiempo. Perspectivas fenomenológicas*. (pp. 245-273) Dykinson. <https://doi.org/10.2307/jj.13286079.15>
- López Sáenz, M^a Carmen (2024). Vivir habitando 'lugares'. El lugar de la memoria en la razón viviente poética-pictórica de María Zambrano. *Co-herencia*, 21, (40), pp. 15-31. DOI: 10.17230.
- Marcuse, Herbert ([1955] 1981). *Eros y Civilización*. (Juan García Ponce Trad.) Ariel.
- Marcuse, Herbert ([1963] 2011). Obsolescence of Psychoanalysis. En *Collected Papers V*. (pp. 109-122) Routledge.
- Marcuse, Herbert ([1966] 2001). Political Preface to *Eros and Civilization*. En *Collected Papers 2* (pp. 95-107). Routledge.
- Marcuse, Herbert ([1969] 1973). Odio destructivo y odio constructivo. En Marcuse et al. *El odio en el mundo actual*. (Federico Latorre, Trad.) Alianza.
- Marcuse, Herbert ([1970] 2001). Cultural Revolution. En *Collected Papers*. (pp. 121-162) Routledge.
- Marcuse, Herbert ([1972] 2000). Nature and Revolution. En C. Cazeaux (Ed.) *The Continental Aesthetic Reader* (pp. 257-267). Routledge.
- Marcuse, Herbert ([1973] 2001). A Revolution in Values. En *Collected Papers 2. Towards a critical Theory of Society* (pp. 195-203). Routledge.
- Marcuse, Herbert (2017). *Transvaluation of Values and radical social Change.1966-1976*. York University.
- Paci, Enzo (1972). A Phenomenology of Eros. En F. J. Smith y E. Eng (Eds.) *Facets of Eros. Phenomenological Essays*. (pp. 1-23) M. Nijhoff. https://doi.org/10.1007/978-94-011-9078-7_1
- Sáenz Rueda, Luis (Ed.). (2017). *El malestar de Occidente. Perspectivas filosóficas sobre una civilización enferma*. Anchor Academic Publishing.