



Praxis Filosófica  
ISSN: 0120-4688  
ISSN: 2389-9387  
Universidad del Valle

Escobar Moncada, Jairo  
Marcuse. Death, memory and domain  
Praxis Filosófica, núm. 47, 2018, Enero-Junio, pp. 11-23  
Universidad del Valle

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i47.6630

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209058125002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



## MARCUSE. MUERTE, MEMORIA Y DOMINIO

**Jairo Escobar Moncada**

Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía,  
Medellín, Colombia

### **Resumen**

*En este ensayo quiero ocuparme de la manera como Marcuse piensa la muerte y el morir; una manera de pensar que considera a la muerte no solamente como un acontecimiento biológico, sino ante todo como un acontecimiento marcado profundamente por la política y social prevaleciente, que es algo que comparte con otros pensadores de la llevada Teoría Crítica. El caso es que muchos temen la muerte como el peor y más terrible mal. ¿Es posible pensarla de otra manera, sin dejar de verla como el hecho biológico que es, pero sin caer en la tentación de pensarla como algo religiosa o metafísicamente sancionado, algo que pueda ser asumido sin temor ni pavor, sin angustia y sin autoengaños políticos o sociales?*

**Palabras clave:** muerte; teoría crítica; cultura; pensamiento totalitario; materialismo filosófico.

**Recibido: 22 de enero de 2018. Aprobado: 21 de mayo de 2018.**

*Praxis Filosófica Nueva serie, No. 47 julio-diciembre 2018: 11 - 23 DOI: 10.25100/pfilosoficav0i47.6630*

## **Marcuse. Death, memory and domain**

### *Abstract*

*In this paper, I intend to deal with Marcuse's approach on death and dying, an approach that ponders death not only as a biological event, but (above all) as an event deeply marked by prevailing social politics, which is something that he shares in common with other thinkers of the so-called Critical Theory. The thing is that many fear death as the worst and most terrible evil. Without refraining from seeing it as a biological fact, (nevertheless avoiding the temptation of seeing it as something religious or metaphysical): is it possible to think about death in another way, as something that might be assumed without fear, panic, anguish nor social-political self-deception?*

**Keywords:** *death; Critical Theory; culture; totalitarianism; philosophical materialism.*

**Jairo Escobar Moncada.** Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía, Medellín, Colombia. Doctor en Filosofía de la Universidad de Wuppertal, Alemania. Realizó sus estudios de Maestría en la Universidad Nacional de Colombia y realizó su pregrado en Filosofía en la misma institución. Entre sus artículos más relevantes se destacan “Mímesis en Platón y Adorno” (2014), “Necesidad y Espacio, Imagen e Idea en el *Timeo de Platón*” (1999), “Teología y cosmología en Platón” (1998) y “*Eikôs - Logos kósmos philosophía*” (1996). Participó en numerosos eventos internacionales y fue cofundador de ALFA.

E-mail: mescobarg@unal.edu.co

## **MARCUSE. MUERTE, MEMORIA Y DOMINIO**

*Jairo Escobar Moncada*

Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía,  
Medellín, Colombia

Desde su nacimiento hasta su muerte, la vida de un colombiano está acompañada por la muerte, por una muerte social y políticamente producida, una muerte innecesaria, irracional, injustificada, que, bien visto, es un crimen social y políticamente cometido. Los que lo cometen y justifican, en la mayoría de los casos, siguen siendo personas distinguidas de nuestra sociedad [...]. Morir en Colombia es, en la mayoría de los casos, una forma de morir que es concedida por otros y que pocas veces se ha elegido libremente. En Colombia se puede “recibir” la muerte sin ser solicitada. Lo sabe el guerrillero, el soldado, la niña violada y asesinada, lo sabe el obrero de la mina, el guardaespaldas, el cliente del sistema de salud, el usuario de sistema de transporte público, el torturado, el defensor de los derechos humanos, etc.

¿Merece alguien ser asesinado, como afirman algunos buenos colombianos, bien sea congresistas o gente del común o empleados mal o bien pagos? ¿Es verdad que sólo Dios sabe por qué alguien ha sido asesinado, torturado bombardeado, por qué muere alguien en la puerta del hospital, cruzando el semáforo, etc. y que su omnipotente sabiduría justifica, de modo incontestable, su muerte, sin importar la forma como haya muerto? ¿Se puede justificar cualquier forma de morir y, además, sacar el sentido de la vida de esto? ¿No nos podemos preguntar cómo morir y cuándo? ¿Es posible si quiera hacerse esta pregunta?

La ideología de la muerte, entendida como una aceptación de ella sin ningún tipo de cuestionamiento, sin chistar ni mistar, y como algo absolutamente natural, sin consideración de cómo firma formación, es un rasgo típico de la cultura colombiana, no el único ciertamente, de una cultura que se ha reconciliado con la muerte sin pensar que se podría vivir la vida y la muerte de otra manera. Esta cultura de la muerte es algo objetivamente producido, que hemos aprendido a ver como lo más subjetivo, inevitable, como si fuera una esencia eterna del individuo y la sociedad. Las frases que comprueban esto no sobran: “por algo lo habrán matado”, “esa mujer quería ser violada”, “buscaba ser asesinada o torturada”, “nunca supo callar”, etc. [...]. Pero también hay muchas formas de pensar la muerte.

En este ensayo quiero ocuparme de la manera como Marcuse piensa la muerte y el morir, una manera de pensar que considera a la *muerte* no solamente como un acontecimiento biológico, sino ante todo como un *acontecimiento marcado profundamente por la política y social prevaleciente*, que es algo que comparte con otros pensadores de la llevada Teoría Crítica. Ya lo pensaba Horkheimer, en sus fragmentos de los años 30, en *Ocaso*. Aunque todos tenemos que morir, la muerte no es imparcial. No se trata solamente de cómo muere el rico o el pobre, y esto es importante sino de cómo se vive la muerte dependiendo de la sociedad en que se vive. “No sé lo que viene después de la muerte, pero lo que hay antes se refleja en la sociedad capitalista de clases” (Horkheimer, 1986, p. 55), y lo que haya después, así Horkheimer, se reduce al flaco anhelo de que la culpa criminal acumulada por la humanidad en su historia, no tenga la última palabra. Pero un anhelo, de acuerdo con Horkheimer, no es demostración de la existencia de lo anhelado, en este caso de un Dios que pueda dar cuenta del sufrimiento inútil de los seres humanos y de la naturaleza. Un noble pensamiento, digno de ser preservado y pensado, un pensamiento que, en su debilidad, muestra qué tan desesperados estamos, qué poco podemos pensar religiosa o metafísicamente.

Pero el caso es que muchos temen la muerte como el peor y más terrible mal. ¿Es posible pensarla de otra manera, sin dejar de verla como el hecho biológico que es, pero sin caer en la tentación de pensarla como algo religiosa o metafísicamente sancionado, algo que pueda ser asumido sin temor ni pavor, sin angustia y sin autoengaños políticos o sociales?

Desde sus primeros ensayos, Marcuse siempre ha denunciado la separación entre vida física y espiritual, entre vida corporal y mental, entre el ámbito de la necesidad y de la libertad. La muerte no se puede reducir a ninguno de ambos ámbitos, so pena de caer en autojustificaciones ideológicamente indignantes. Es esencialmente un hecho biológico, pero se

vive y se padece en una sociedad y cultura determinadas. Ya en su ensayo sobre la crítica de pensamiento totalitario al liberalismo, muestra que la concepción heroico - naturalista de la existencia, en la que incluye a Carl Schmitt y Martin Heidegger, entre otros, glorifica a la muerte sin que ella tenga realmente una relación de sentido sustancial con la existencia concreta del individuo. La muerte es reducida a la obediencia ciega a un aparato de Estado, encarnado por un líder carismático, considerado una mente superior, [...]. El individuo, para el pensamiento totalitario, nada cuenta, sino el todo al cual pertenece, que es lo genuinamente valioso y significativo.

Lo importante en el individuo es su disposición para sacrificarse y entregar su vida por una entidad más valiosa y superior, el grupo, el partido, Dios o el Capital, la totalidad social establecida, independientemente de si la totalidad le puede garantizar una vida buena y lograda, e independientemente de si dicha totalidad puede justificarse racionalmente ante cada individuo. *El enemigo declarado del pensamiento totalitario es el materialismo filosófico, que le da voz a la idea de una vida feliz para todos y le da voz a los excluidos y marginados del proceso social y político.* El heroísmo-populista elogia y sublima la “ética de la pobreza, del sacrificio y de servicio social y un realismo popular” (Krieck, en Bauer y Marcuse, 1972, p. 66), que sólo vale para la vasta mayoría de la población oprimida y sometida. La realidad tal cual es, debe ser aceptada y reconocida como lo que es, pero nunca sometida al escrutinio racional. Conceptos entendidos míticamente como “naturaleza”, “tierra”, “sangre”, “el pueblo”, “situaciones existenciales”, “totalidad”, etc., son los límites fundamentales de la razón, la cual es pensada como algo secundario y derivado con respecto a las fuerzas profundas esenciales y auténticas, que son datos primarios y absolutos incuestionables. La muerte es exigida por ellas y negarse a ello es comportarse como un cobarde digno de ser eliminado. El “pueblo”, dado por Dios o la naturaleza, existe para la totalidad, y no al revés. Existe, en definitiva, para el líder soberano (Schmitt, en Bauer y Marcuse, 1972, p. 73), quien “está más allá de toda legalidad y legitimidad” (Schmitt, en Bauer y Marcuse, 1972, p. 73).

Este ideario heroico-populista es simplemente una de las muestras más cínicas y logradas de lo que tres años más tarde llamará la cultura afirmativa, característica esencial de la cultura occidental. Su corazón es la renuncia a la felicidad material de los sentidos y la interiorización espiritualizada de la felicidad. Buscar la felicidad material y sensual es algo propio de personas bajas; la verdadera felicidad reside en los “bienes internos”, “espirituales”, en una interioridad completamente independiente de toda exterioridad: no importa lo que suceda en el mundo exterior, la belleza y la verdad siempre están, immaculadas, en lo profundo del alma: ahí podemos contemplar la

belleza y la justicia divina que todo lo perdona, lo explica y fundamenta. Pero esta bella “moral rosada” (Kracauer) tiene la exclusiva y sana pretensión de justificar que en el capitalismo “sólo una pequeña parte de los hombres posee el poder de la adquisición necesaria como para adquirir la cantidad de mercancía indispensable para asegurar su felicidad” (Marcuse, 1967, p. 51). La cultura afirmativa está al servicio de la represión de las masas insatisfechas y de la exaltación de la pretendida superioridad de sus beneficiarios: ejerce la tarea de encubrir “la atrofia corporal y psíquica del individuo” (Marcuse, 1967, p. 52). La Mettrie, citado por Marcuse, lo dice bien: “la falsa filosofía puede, al igual que la teología, prometernos una felicidad eterna y acunarnos en hermosas quimeras conduciéndonos a ellas, a costa de nuestra vida real o de nuestro placer. La verdadera filosofía, diferente y más sabia que aquella, admite sólo una felicidad temporal; siembra las rosas y las flores en nuestra senda y nos enseña a recogerlas” (Marcuse, 1967, p. 54). No otra cosa quiere ser la filosofía de Marcuse.

Para lograr esto, la cultura afirmativa burguesa acuñó una noción especial de alma, heredada en parte de la tradición platónica, pero recortada a una sola dimensión: la del sentimiento puro que nos conecta con lo trascendente e inmutable. Es un alma carente de sentidos corporales y de la capacidad reflexiva y crítica de la razón. En ella podemos disfrutar, de manera pura, “los ideales burgueses” (Marcuse, 1967, p. 60). “El alma sublimiza la resignación” pues ella está por encima y más allá de las diferencias sociales y naturales; su esencia escapa al valor de cambio y la cuantificación, pues “no depende del cuerpo como para poder ser convertida en objeto y mercancía” (Marcuse, 1967, p. 60). Pero lo ignominioso es la utilización del alma, reducida a hueca y sentimentaloido intuición, “para disculpar la miseria, el martirio y la servidumbre del cuerpo” (Marcuse, 1967, p. 60). El alma no está sometida a la muerte ni puede padecerla. Una frase de Spengler lo dice bien: el alma “es inaccesible para la luz del espíritu, para el entendimiento, para la investigación empírica... Es más fácil seccionar y analizar un tema de Beethoven mediante el bisturí y los ácidos que analizar el alma con la ayuda del pensamiento abstracto” (en Marcuse, 1967, p. 59). Toda la historia está o ha estado ya en el alma y la historia revela únicamente su esencia inmortal y trascendente: ningún suceso histórico puede contaminar su pureza y participación en la divinidad. Ni miseria ni tortura, ni masacres ni genocidios la tocan ni perturban. Esta alma no juzga ni distingue entre lo correcto y lo falso, entre lo bueno y lo malo, entre lo racional y lo irracional (Marcuse, 1967, p. 63). Es alegre y pura intuición de lo esencial e inmortal. Estas son distinciones secundarias, prescindibles. “De esta manera, el alma pudo convertirse en un factor útil de la técnica del dominio de las masas

en la época de los estados autoritarios en que fue necesario movilizar todas las fuerzas disponibles en contra de una modificación real de la existencia social... Decir que lo que importa es el alma, es útil cuando lo único que interesa es el poder” (Marcuse, 1967, p. 64).

La libertad burguesa es la de las personas disciplinadas para vender su fuerza de trabajo, que, por supuesto, lo hacen libremente. La idea de un mundo superior al de la existencia corporal-material “oculta la verdad de que es posible crear una existencia material mejor en la que tal felicidad puede ser realidad” (Marcuse, 1967, p. 69). La infelicidad no es algo metafísico ni designio divino, sino “resultado de una organización no racional de la sociedad” (Marcuse, 1967, p. 78).

Nuestra manera de enfrentar la muerte está socialmente determinada, tema al que Marcuse retorna detenidamente en el capítulo final de *Eros y Civilización* y en su ensayo sobre *La ideología de la muerte*, a los cuales dirijo ahora mi atención.

Podría afirmarse que en estos textos y en los que le siguen, apoyándose en su reinterpretación de Freud, Marcuse muestra que la cultura de la renuncia, del desprecio de sí mismo, del sacrificio, sigue imperando a pesar de las apariencias publicitarias, y lo hace de una manera tal que parece imposible una salida a este encerramiento unidimensional en el que estamos enclaustrados. *Sub especie utopiae* trata de describir las estructuras esenciales de esta unidimensionalidad, pero también, muy al estilo del eros platónico, de pensar posibles posibilidades de reconciliación entre cuerpo y espíritu, entre necesidad y libertad, entre la libido y el principio histórico de actuación. A pesar de la catástrofe de las dos primeras guerras, a pesar de Auschwitz y Vietnam, la cultura de la muerte, sigue siendo sutilmente inoculada, sigue prevaleciendo como una forma de sostener la unidimensionalidad de este mundo. La muerte sigue funcionando como uno de los pegamentos más efectivos de cohesión del mundo existente, sino el central. La callada e irreflexiva aceptación de la muerte como lo único que le da o le puede dar sentido a la vida individual es lo que más se opone a “una moral libidinal”, “a una razón libidinal”, y esta aceptación sigue siendo inoculada culturalmente de manera sutil por la industria cultural y, violentamente, si las circunstancias lo requieren, y lo triste es que las circunstancias siempre parecen requerirlo, al menos para el poder de turno. Si esto parece exagerado, puede preguntarse a los 6 o 7 millones de desplazados en Colombia, sin contar los asesinados [...]. La posibilidad de una razón sensual o libidinal, como la pensó Marcuse con Schiller y Freud, tiene su límite “más interior”, que “parece desafiar cualquier proyecto de un desarrollo no represivo”, “en el lazo que une a Eros con el instinto de la muerte. El hecho brutal de la muerte niega de una

vez por todas la posible realidad de una existencia no represiva” (Marcuse, 1995, p. 213).

En su reflexión sobre la muerte tres elementos son esenciales, hasta donde veo, placer, tiempo y memoria y, seguramente, debería añadirse un cuarto, el deseo instintivo de rechazar la demencia e irracionalidad de la cultura de la muerte.

En esta constelación, Marcuse opone dos ideas: la muerte como negación definitiva del tiempo y, con Nietzsche, la idea de que “el placer quiere eternidad”. La liberación del tiempo es el ideal del placer” (Marcuse, 1995, p. 213). En la estructura instintiva el id (ello) no está sometido al tiempo, pero sí el ego, sin cuya participación el placer no puede ser realmente sentido.

La finitud de todo placer, que la conciencia conoce por anticipado, lo hace doloroso (Marcuse, 1995, p. 213) y es “la fuente inagotable de todos las demás frustraciones -y de su efectividad social” (Marcuse, 1995, p. 213). Es la fuente de toda resignación, antes de ser metódicamente enseñada por la sociedad. “El fluir del tiempo es el aliado más natural de la sociedad en el mantenimiento de la ley y el orden, del conformismo, y las instituciones que relegan la libertad a una utopía perpetua: el fluir del tiempo ayuda al hombre a olvidar lo que era y lo que puede ser, hace que se olvide de un pasado y un futuro mejor” (Marcuse, 1995, p. 214).

El olvido es, en cierta medida, indispensable para la “higiene” de la vida individual y social, pero tiene su lado dañino: significa olvidar y perdonar “lo que no debe ser perdonado si la libertad y la justicia han de prevalecer” (Marcuse, 1995, p. 214). “Olvidar el sufrimiento pasado es olvidar las fuerzas que lo provocaron sin derrotar a estas fuerzas” (Marcuse, 1995, p. 214). Y ciertamente se puede perdonar, como lo han demostrado generosamente las víctimas en el proceso de paz en Colombia, pero no se debería olvidar ni sus causas ni sus causantes. No se trata de vivir continuamente envenenado, sino de dirigir la capacidad de la memoria, dice Marcuse con Nietzsche, más a los placeres que a los deberes, a la felicidad posible. “Desde el mito de Orfeo hasta la novela de Proust, la felicidad y la libertad han sido ligadas con la idea de la recuperación del tiempo: el *temps retrouvé*” (Marcuse, 1995, p. 215). La memoria se alía con Eros, en la recuperación de “la gratificación y la realización” (Marcuse, 1995, p. 215). Pero con esto la felicidad se vuelve cosa del pasado.

La felicidad recordada parece no estar sometida al poder del tiempo. Pero esta victoria artística sobre el tiempo es “espuria”, si “no se traslada a la acción histórica” (Marcuse, 1995, p. 215), si no se convierte en la huella generadora de un tiempo diferente al de la resignación y de la

deformación corporal y espiritual de las personas bajo un dominio irracional e injustificable, bajo el principio reinante de actuación. La ley económica a la que los individuos están sometidos no deja intacta su psique: para justificar el dolor padecido, tienden a identificarse con la ley que lo causa.

En su lectura del principio del Nirvana, bajo el cual opera el instinto de muerte, ve la posibilidad de hacer del fluir del tiempo y de la angustiosa brevedad de todas las gratificaciones, un posible aliado de Eros, de modo que su brevedad permitiría mantener “la marea de la libido” como la atmósfera de la existencia. El principio de Nirvana, así Marcuse, “tiende hacia ese estado de “constante gratificación” donde no se siente ninguna tensión- un estado sin necesidad” (Marcuse, 1995, p. 216). Lo que busca el instinto “no es la determinación de la vida sino del dolor”, “el principio del placer y el de Nirvana convergen entonces” (Marcuse, 1995, p. 216). En otras palabras, ningún organismo busca por sí mismo la muerte, sino la liberación de la carencia y el dolor, busca paz y gratificación, pero la ley económica sedimentada en lo psíquico, la forma como el individuo es socialmente mediado y determinado, lo impulsa a anhelar la muerte como realización y plenitud de la vida.

Eros, libre de las deformaciones causadas por la represión excedente del principio de actuación reinante, sería fortalecido y el valor instintivo de la muerte podría ser transformado: podría ser puesto al servicio de una vida buena gratificante y placentera. Pero no es la muerte como tal lo que muestra la derrota de la cultura, sino, ante todo, la muerte de los que mueren asesinados, los que mueren en una agonía y un dolor socialmente superable, los que mueren “antes de deber y de querer morir” (Marcuse, 1995, p. 217). “Su muerte despierta la dolorosa conciencia de que fue innecesaria, de que pudo ser de otro modo” (Marcuse, 1995, p. 217).

Pero la ideología de la muerte se encarga de que esta dolorosa conciencia se transforme en una conciencia feliz, libre de toda culpa y empatía por lo sufriente. Ahora dirijo brevemente mi mirada al ensayo mencionado, que continúa lo expuesto en *Eros y Civilización*. La interpretación de la muerte ha oscilado entre su consideración como un hecho natural o como un hecho metafísico- existencial que completa y plenifica la existencia humana y permitiría no sólo otorgarle sentido, sino ante todo es algo que el ser humano debe asumir para poder redondear con sentido su vida y comenzar a vivir apropiada y auténticamente. De esto se derivan dos sistemas morales. Uno que acepta la muerte, sea estoica o escépticamente, como algo inevitable y reprime “el pensamiento de la muerte por la vida misma” (Marcuse, 1972, p. 185). Por otro lado, la glorificación idealista de la muerte, que es lo que le otorga sentido a la vida o es la precondición para la vida verdadera del

ser humano” (Marcuse, 1972, p.102). Ambos sistemas tienen algo común: la dimensión social e histórica de cómo se muere es completamente desconocida o minimizada. Nadie, en sentido estricto, muere metafísica u ontológicamente, sino su muerte es un acontecimiento social. Hay muchas formas de morir. Morir no es morir. Puedo morir tranquilamente en mi cama, quizás sufriendo, pero rodeado de los amigos y de los seres amados y con la conciencia de que mis sucesores tendrán, en lo posible, una vida cubierta y protegida, o morir torturado, o asesinado por un par de pesos, o bombardeado, o ser un daño colateral, o por el tratamiento negligente del sistema de salud. Y tener esto en cuenta, señala, para mí, una diferencia esencial en la manera de pensar la muerte. Basta leer las reflexiones de Thomas Nagel sobre la muerte e incluso las de Tugendhat, para caer en cuenta de que la dimensión social materialista sigue siendo menospreciada, entre otras cosas, porque se piensa, ingenuamente que en la aclaración conceptual de un fenómeno se puede prescindir de lo social - histórico como algo secundario que es reducido, arrogante y despectivamente, a sociología, con la cual no se debe mancillar a la filosofía. Pero para bien o para mal, sea para la ontología heideggeriana o la ontología analítica, todos morimos en sociedad. Esta es parte esencial, de nuestra ontología. La muerte no es exclusivamente un hecho biológico o exclusivamente metafísico, sino algo biológico que se vive en una sociedad determinada de tal o cual manera. Para Marcuse la muerte “es algo esencialmente externo, pero un acontecimiento biológicamente interno a la existencia humana” (Marcuse, 1972, p. 185), como un hecho de la vida y por lo cual la vida no puede ser redimida por ninguna otra cosa que la vida misma (Marcuse, 1972, p. 185). La muerte podría servir, tendencialmente, para afirmar la vida. Lo absurdo, no es morir, sino morir luego de una vida mal vivida, morir sabiendo que verdaderamente no se vivió plenamente. En este sentido el verso “Oh señor, dale a cada uno su muerte propia”, carece de sentido hasta que la vida del hombre no sea su propia vida, “sino meramente una cadena de actividades preestablecidas y exigidas en el trabajo y en el tiempo libre” (Marcuse, 1972, p. 189). Mi vida y mi muerte penden de los hilos de una mano invisible, de una racionalidad social, que Laval y Dardot, han llamado de nuevo por su nombre. No somos títeres de los dioses, sino de algo hecho por los seres humanos mismos.

La metafísica de la muerte sigue siendo una nota a pie de página del *Fedón* de Platón, quien trata de incorporar la muerte biológica en una grandiosa construcción ontológico-cosmológica para tratar de quitarle su angustioso aguijón y miedo, e incorporarla a una concepción de la buena vida, concebida como una renuncia a los placeres del cuerpo y los sentidos. “El Sócrates platónico saluda a la muerte como el comienzo de la verdadera

vida – al menos para el filósofo” (Marcuse, 1972, p. 189). Platón, para Marcuse, es un filósofo genuinamente contradictorio; no es un filósofo de una sola pieza, muy similar al estilo de su personaje Sócrates. Platón, por un lado “introdujo la definición represiva de Eros en la casa de la cultura occidental. Sin embargo, el *Banquete* contiene la más clara celebración del origen y la sustancia sexual de las relaciones espirituales”, como se expresa el discurso de Diotima (Marcuse, 1967, p. 196). Pero Eros, reducido a la sexualidad genital, se vuelve un aliado y un promotor del instinto de muerte.

En el *Fedón*, la potencia de Eros es debilitada frente al fenómeno de la muerte, no es pensando como resistencia frente a ella, sino como asentimiento y resignación frente a ella. Sócrates es el prototipo de “la actitud idealista frente a la muerte”, pero un prototipo que siempre se opuso y rechazó críticamente las prácticas y normas de la ciudad que lo condenó a muerte, alguien que se opuso “eróticamente” a su ciudad. Bebe la cicuta como si perdonara la culpa de sus ejecutores, porque parece que le han abierto la puerta a una vida mejor y verdadera, que como él mismo lo sabe, no está garantizada. ¿Sólo se puede vivir bien si se cree en un más allá? Por supuesto que no, y menos si esta creencia en el más allá sirve únicamente como aprobación de la injusticia y la barbarie en el más acá. La muerte no debería pensarse como resignación frente a ella, sino como resistencia a las malas y viles muertes otorgadas por el sistema social, como algo que Eros podría movilizar para ser más conscientes de nuestra finitud.

Ser finito no se limitaría a aceptar cualquier tipo de vivir la finitud socialmente impuesta y otorgada. Sócrates acepta su muerte con alegre serenidad, y esto es valioso, pero su ironía no es tan radical como sugiere. ¿Reconoce Sócrates la autoridad de la polis, a la que siempre combatió, sobre el individuo? ¿Su ironía ante la muerte, se pregunta Marcuse, quiere mostrar la injusticia de sus jueces, su equivocación, pero, por otro, lado les reconoce el derecho a aniquilarlo injustamente? ¿Quiere llamar la atención sobre un profundo secreto, la conexión inseparable entre muerte y no libertad, entre muerte y dominación? En cualquier caso, Platón sepulta el secreto: “la vida verdadera exige la liberación de la vida falsa de nuestra existencia cotidiana” (Marcuse, 1972, p. 190). La devaluación platónica del cuerpo, la creencia que la verdadera vida comienza allende la muerte, la metamorfosis del mundo existente en un mundo de sombras, la separación del placer y libertad, redefine la felicidad, a priori, “en términos de autonegación y renunciación” (Marcuse, 1972, p. 191). La moral filosófica nace, así Marcuse, con la aceptación glorificante de la muerte que va de la mano “con la aceptación del orden político” (Marcuse, 1972, p. 191).

Pero el orden establecido puede ser cambiado para que pueda ser una polis “verdadera”. En *República*, dice Marcuse, Platón da cuenta de esto. “El estado ideal despoja a la muerte de su función trascendental”, al menos para los gobernantes filósofos, quienes viven en la verdad y no necesitan ser liberados por la muerte. Y la gente del común no necesita “ser reconciliada” con la muerte (Marcuse, 1972, p. 195). Esto sólo sería necesario en las formas degeneradas del Estado, sobre todo en la tiranía, en el que la violencia está al servicio del “eros tiránico”, de la negación de toda vida posible. Pero la ideología de la muerte sólo se convierte en un instrumento de denominación con la doctrina cristiana de “la libertad e igualdad del hombre como hombre”, que ha sido instrumentalizada para perpetuar instituciones esclavizadoras e injustas. La muerte es el castigo supremo por el pecado irredimible del ser humano. Todo dominio del hombre sobre el hombre, no importa la forma que tome, está religiosamente permitido. “La muerte y la resurrección del dios–héroe, antes símbolo de la periódica renovación de la naturaleza y del sacrificio racional, dirige ahora toda esperanza a una vida sobrenatural en el más allá... La muerte del hijo de Dios le concede una justificación definitiva a la muerte del hijo del hombre” (Marcuse, 1972, p. 195). La idea religiosa de culpa convierte a la muerte en algo socialmente irredimible, en algo que debe ser aceptado, incluso en sus formas más brutales, porque el ser humano es un ser bajo, bestial, un pecador irredimible. La complicidad con la muerte es complicidad “con el amo de la muerte: la polis, el estado, la naturaleza, o Dios” (Marcuse, 1972, p. 204). En la medida en que la muerte es interiorizada por el individuo como algo que no puede ser mitigado socialmente, se reprime la idea de “una lucha para superar la muerte” (Marcuse, 1972, p. 200). Para Marcuse, “la finitud en sí misma es un simple hecho biológico: el hecho de que la vida orgánica del individuo no continúa, de que envejece y perece, pero esa constitución biológica del ser humano no debe ser una fuente inagotable de angustia” (Marcuse, 1972, p. 200). “Una vida sin angustia” (Marcuse, 1972, p. 197), la definición de Marcuse para la felicidad, únicamente podría empezar a realizarse en una sociedad en que la vida, la salud y la muerte de las personas, deje de ser un negocio y se comience a aceptar que la finitud no es la paga por un pecado original cometido contra una instancia superior. Poder vivir sin angustias materiales y psíquicas, sin afanes materiales y deformaciones psíquicas que me impulsan a odiar la existencia propia y ajena, es lo que abre el horizonte utópico de Marcuse.

Para terminar, quiero citar la frase con la que acaba el último capítulo de *Eros y Civilización*. “El hombre puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de la miseria y el olvido. Después de una vida

plena puede aceptar para sí mismo el morir - en un momento elegido por él mismo. Pero ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, lo que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión" (Marcuse, 1995, p. 218). Esta idea, central en todos los pensadores de la Teoría Crítica, no es una invitación a la resignación, sino al contrario, la reflexión sobre la finitud podría ser un estímulo para luchar por una existencia sin culpa y sin angustia. Esto exige que se quiera "abandonar una vida de falsedad, una vida que traiciona no solamente los sueños de la infancia sino también las esperanzas y promesas maduras del hombre." Frente a esto, Marcuse invita a la protesta, la protesta de los que carecen de poder, de los sometidos y dominados, de los maltratados y marginalizados. Pero la ausencia de protesta sirve para perdonar "a quienes distribuyen la muerte... Y la impotencia de la protesta perpetúa el poder temido y odiado" (Marcuse, 1995, p. 131).

### Referencias bibliográficas

- Bauer, O. y Marcuse, H. (1972). *Fascismo y capitalismo. Teorías sobre los orígenes sociales y la función del fascismo*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, S.A.
- Horkheimer, M. (1986). *Ocaso* (J. M. Ortega, Trad.). España: Editorial Anthropos.
- Marcuse, H. (1967). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Marcuse, H. (1972). *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Marcuse, H. (1995). *Eros y civilización*. Barcelona, España: Editorial Ariel, S.A.

23