

Traducción. Herbert Marcuse y el problema de la represión, de Brian O'Connor

Translation. Herbert Marcuse and The Problem of Represión, by Brian O'Connor

Leandro Sánchez Marín 

leandro.sanchez@udea.edu.co

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia.



Traducción

Recepción: 2022/07/6 – Aprobación: 2022/08/8

eISSN: 2145-8529 – ISSN: 1692-2484

<https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023015>

Como asociado del Instituto de Investigación Social de Frankfurt durante la década de 1930, Herbert Marcuse produjo una serie de artículos que tendrían un impacto significativo en la agenda futura de la teoría crítica. Hizo contribuciones innovadoras, entre otras cosas, al desarrollo de la relación entre la teoría de la Escuela de Frankfurt y las nociones hegeliana y weberiana de desarrollo social, a la idea de la cultura como una limitación de la posibilidad humana y a la articulación de las marcadas diferencias entre el liberalismo y la teoría emancipatoria. A diferencia de varios de sus pares en este periodo, en particular Max Horkheimer, Erich Fromm y Theodor W. Adorno, Marcuse prestó poca atención a las posibles afinidades entre la teoría crítica y el psicoanálisis. En retrospectiva, este desinterés es notable dada su cooptación de esa rama de la psicología, desde la década de 1950 en adelante, en

Información sobre el autor: colombiano. Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia.

Sobre la traducción: Este texto corresponde al capítulo veintidós del libro *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, publicado por Routledge (2019) y escrito por Brian O'Connor. A este último se agradece el permiso para la publicación de esta traducción. Siempre que ha sido posible, se han utilizado textos ya traducidos al castellano para las citas textuales (*N. del T.*)

Forma de referenciar (APA): Sánchez Marín, L. (2023). Traducción. Herbert Marcuse y el problema de la represión, de Brian O'Connor. *Revista Filosofía UIS*, 22(2), 355-372. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023015>

una escala sin paralelo por parte de los filósofos de la Escuela de Frankfurt antes o después de ella.

Marcuse intentó, en efecto, restablecer los fundamentos mismos de la teoría crítica otorgando una autoridad explicativa compartida a ciertos conceptos psicoanalíticos en la interpretación de la experiencia dentro de las sociedades capitalistas contemporáneas. Esta fusión implica un supuesto radical. Marcuse creía que la teoría freudiana se puede modificar coherentemente para permitirle hablar del mundo que le interesaba a la teoría crítica. Algunos de los temas de la teoría crítica y el psicoanálisis pueden parecer sugestivamente cercanos en una serie de cuestiones: la experiencia alienada y neurótica, por ejemplo, podría entenderse como la consideración de los seres humanos cuyas circunstancias les impiden estar cómodos consigo mismos y en el mundo, pero se encuentran muy separados con respecto a la explicación causal de las condiciones que describen. Una razón obvia para esto es que Sigmund Freud no ve su empresa como política. Para él, el capitalismo no representa ningún mal especial. Rechaza la noción optimista de que la civilización existe para permitir una libertad espontánea y expresiva. La teoría crítica, por el contrario, toma ese tipo de libertad como un ideal que la teoría social emancipatoria debe continuar promoviendo. Freud reconoce que se pueden encontrar formas agradables de vida dondequiera que la civilización haya triunfado, pero estas formas están subordinadas a las limitaciones de comportamiento necesarias para la existencia misma de la civilización. Freud, entonces, podría parecer de poca utilidad para la teoría crítica si cree que la civilización implica esencialmente una restricción, esa experiencia interior coercitiva que se interpone en el camino de la emancipación genuina. Marcuse sostiene, sin embargo, que la historia básica de Freud sobre cómo emerge la civilización puede traducirse desde la ciencia al registro más efectivo de la historia. Esta traducción depende de algunas de las tesis historicistas subdesarrolladas, aunque reconocidas, de Freud. El producto de la reconstrucción de Marcuse de la teoría oficial de Freud equivale, de hecho, a una nueva línea de teorización psicoanalítica, una que requerirá justificaciones que no pueden resolverse remitiéndose a la autoridad freudiana.

La discusión sobre Marcuse que se presenta a continuación se centra en su libro *Eros y civilización* (publicado originalmente en 1955). En ese texto, Marcuse reinterpreta varias ideas freudianas. Estas incluyen las ideas de las pulsiones de vida y muerte, el complejo de Edipo y la sublimación. Un análisis de la apropiación creativa de Marcuse de cualquiera de estas ideas podría permitirnos apreciar los nuevos espacios distintivos que Marcuse abre para la teoría crítica. Este texto, sin embargo, se centrará en la compleja variedad de formas en que Marcuse reinventa la idea de represión. Esa idea, de hecho, ocupa el lugar central en la teoría de Marcuse, ya que encuentra en ella una explicación convincente de las formas de

experiencia y formación individual que son específicas del mundo contemporáneo. Se prestará especial atención a las ideas originales de Marcuse de la “represión excedente” y la escasez como dominación, junto con varias afirmaciones concomitantes que apoyan esas ideas. Como veremos, Marcuse ofrece varias líneas de pensamiento sobre la represión y la emancipación que tiran de sus tesis clave en diferentes direcciones. En algunos lugares, Marcuse acepta las afirmaciones de Freud sobre la necesidad de la represión, mientras que en otros ofrece razones para la eliminación de toda represión. Estas líneas diferentes abren cuestiones y problemas distintivos. Cabe señalar que la apropiación crítica de Freud por parte de Marcuse ha resultado ser enormemente controvertida por una amplia gama de motivos. Los críticos, como explican los editores de sus *Collected Papers*, han acusado a Marcuse de generar “pseudoconceptos” mediante interpretaciones defectuosas y simplistas de Freud (Kellner, Pierce & Lewis, 2011, p. 51). Aquí no ofreceré ninguna opinión sobre si Marcuse tiene derecho a leer a Freud como lo hace. Más bien, la crítica se ocupará de la coherencia de esa lectura dentro de los términos de la teoría social emancipatoria que pretende ser.

1. El giro hacia el psicoanálisis

El compromiso de Marcuse con el psicoanálisis es de un orden bastante diferente al que encontramos en otras partes de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. La motivación convencional, y de hecho continua, para la consideración de la teoría crítica del material psicoanalítico es ubicar una teoría del desarrollo individual o de la personalidad aparentemente neutral, es decir, no ideológicamente impulsada, que pueda proporcionar evidencia para las tesis fundamentales de la teoría crítica en sí misma. Nociones como mercantilización o cosificación capturan relaciones sociales que han salido mal en algún sentido: describen formas brutales, pero aparentemente normales de relacionarse con los demás, con el mundo y con uno mismo. Las intrincadas explicaciones del desarrollo individual ofrecidas por la teoría freudiana podrían —dice la línea convencional— proporcionar un camino hacia una explicación del atrincheramiento de estas formas inadecuadas de relación. Cuando la teoría crítica se acerca al psicoanálisis con ese tipo de interés, es, en efecto, intelectualmente explotadora: busca la corroboración de sus conceptos previamente desarrollados, y su implicación con el psicoanálisis se limita estrictamente a lo que apoya esos conceptos. Sin embargo, la adopción de Marcuse del material psicoanalítico con fines teóricos sociales va más allá. El material psicoanalítico no solo se utiliza, también se desarrolla. Asimismo, los conceptos teóricos críticos no se ilustran meramente con la terminología psicoanalítica, sino que se amplían en respuesta a las percepciones psicoanalíticas. Marcuse, en efecto, quiere emplear la psicología psicoanalítica y las nociones teóricas críticas como dos perspectivas complementarias y mutuamente implicadas sobre los mismos

fenómenos. Dos relatos ostensiblemente radicales de la agencia social se combinan, como igualmente asociados, para intentar explicar, con un alcance sin precedentes, las fuerzas ocultas que generan el sentido de la realidad que enmarca la experiencia humana. Los fenómenos sociales que Marcuse considera en *Eros y civilización* se revelan de manera única a través de esta teoría sintética. En la introducción a *Eros y civilización*, Marcuse explica la necesidad de un nuevo enfoque teórico del mundo social:

Este ensayo utiliza categorías psicológicas porque han llegado a ser categorías políticas. La tradicional frontera entre la psicología por un lado y la filosofía social y política por el otro ha sido invalidada por la condición del hombre en la era presente: los procesos psíquicos antiguamente autónomos e identificables están siendo absorbidos por la función del individuo en el estado, por su existencia pública (Marcuse, 2002, p. 14).

El análisis de la experiencia humana contemporánea ofrecido en *Eros y civilización* trabaja para hacer valer la afirmación de que la vida política y psicológica son inseparables. Se argumenta que la formación individual ya no es inteligible sin una referencia al contexto sociopolítico de esa formación. Marcuse sostiene, podemos ver, (1) que alguna vez hubo un espacio psíquico “autónomo”. Esta visión implica que la dimensión política de la vida podría ser, lo que podríamos llamar, externo o, de hecho, quizás inexistente. Por ámbito político, Marcuse entiende aquellas condiciones puestas en marcha por los seres humanos para facilitar la libertad interpersonal, la producción y el consumo efectivos de los bienes necesarios para la conservación de la vida. Cuando ese reino sea externo, estará bajo el control de los seres humanos. Puede ser manipulado por ellos sin que ejerza ninguna influencia recíproca sobre quienes lo manipulan. Este reino, sin embargo, se ha convertido ahora, a través del desarrollo de un sistema capitalista que invade nuestras vidas, parte del mundo interior. La relación de control se invierte. Una vez que las instituciones externas, habiendo perdido toda referencia a la agencia humana, se han vuelto autónomas y ahora gobiernan nuestras experiencias y expectativas. Esto nos lleva a la proposición básica de Marcuse (2) de que existen condiciones únicas y totalizadoras en la vida contemporánea, es decir, que toda experiencia es en algún aspecto una expresión del sistema social. Hay una versión más débil de esta afirmación que sostiene que las acciones que se supone pertenecen a los individuos —sus preferencias personales o sus concepciones de una buena vida— operan dentro de los límites de lo que el sistema social supuestamente autosuficiente puede tolerar. Marcuse tiene una visión más sólida de este proceso y propone que la sociedad da forma a los individuos en la medida en que sus elecciones son una función del sistema. Son “un sistema de reacción generalizada” (Marcuse, 2002, p. 231). Es esta afirmación, la tesis de la totalización, la que sustenta la síntesis de

Marcuse de los espacios psicológico y político. Como veremos, las consideraciones de Marcuse sobre lo que significaría la emancipación oscilan entre estas dos opciones. Es decir, Marcuse intenta identificar la libertad tanto con el espacio de lo ordinariamente civilizado (es decir, la realidad anterior) como con la ausencia de toda represión, ya que la represión es una cualidad especial del mundo totalizado (es decir, la realidad presente).

En un artículo sobre Freud, de la misma época de *Eros y la civilización*, “Teoría de los instintos y libertad” (escrito originalmente en 1956), Marcuse aborda además la justificación de su nuevo enfoque teórico. Una cosa es sorprenderse por las similitudes entre las preocupaciones de dos teorías bastante diferentes que pertenecen a dos campos de investigación separados. Sin embargo, es necesario responder a la cuestión metodológica de cómo se pueden combinar los dos. Marcuse reconoce que debe demostrar que las categorías freudianas, que generalmente se piensa que son en cierto sentido biológicas, pueden emplearse apropiadamente como categorías “sociohistóricas” (Marcuse, 1973, p. 41) del mundo. Más fundamentalmente, la afirmación de que “la psicología [...] es actualmente parte esencial de la ciencia política” (Marcuse, 1973, pp. 41-42) requiere una defensa. La justificación que promete Marcuse no se entrega, de hecho, en un argumento específico o en un conjunto de tesis. Más bien, resulta ser demostrado de manera performativa a través del empleo fluido y mutuamente corroborado de conceptos tanto de la teoría social como del psicoanálisis. Para tomar un ejemplo, Marcuse describe un estado de cosas en el que “los objetivos y propósitos del individuo y los modos de esforzarse para conseguirlos le son dados al individuo y él los ejecuta como dados” (Marcuse, 1973, p. 43). En esta situación, no hay libertad real: la experiencia se ejerce dentro y se canaliza a través de restricciones determinadas por las fuerzas sociales generales. Las personas creen erróneamente que estas limitaciones son autoimpuestas. Ese error está plasmado en el ideal de la autonomía. Y ese ideal, expresado en términos filosóficos y teóricos sociales, está perfectamente descrito, piensa Marcuse, en la noción freudiana del superyó que

reúne en sí mismo los modelos autoritarios —el padre y sus representantes— y convierte sus órdenes y prohibiciones en sus propias leyes, en su propia conciencia. El dominio de los instintos pasa a ser la empresa propia del individuo: la autonomía. (Marcuse, 1973, p. 43)

El lenguaje freudiano habla acertadamente, no meramente coincidente o figurativamente, de los fenómenos políticos que son de importancia para la teoría crítica. Marcuse rechaza específicamente la forma tradicional de defensa de la incorporación del psicoanálisis o la psicología a la teoría política en la que una

primera región se identifica como básica y una segunda se subordina a ella. Las dos regiones, sostiene, son coextensivas en lugar de estar ordenadas jerárquicamente.

2. Más allá de la represión básica

La síntesis de la teoría crítica con el psicoanálisis implica un movimiento audaz diseñado para corregir lo que podría describirse como la indiferencia política de la obra de Freud. Freud, obviamente, no hace ninguna distinción entre lo ordinariamente civilizado y lo totalizado. Su noción de civilización es invariable. Y en ese sentido su antropología podría prestarse a una resignación moral en la que las miserias de la represión —el placer anticipado y el fenómeno concomitante de la agresión social— son hechos de cualquier comunidad humana. Marcuse reconoce las dificultades que normalmente se considera que presenta la historia evolutiva de Freud para el ideal de una civilización no represiva. Señala que “la proposición de Sigmund Freud acerca de que la civilización está basada en la subyugación permanente de los instintos humanos ha sido pasada por alto” (Marcuse, 2002, p. 17). Pero hay un camino más allá de la aparente resignación de la posición de Freud, y se encuentra, según Marcuse, en las propias teorías de Freud que, escribe, “dan razones para rechazar su identificación de civilización con la represión” (Marcuse, 2002, p. 18). Marcuse propone lo que él ve como una evolución comprensiva de la teoría freudiana transformándola en una ciencia histórica. De hecho, esa transformación, como se señaló anteriormente, está supuestamente en línea con un compromiso tácito dentro del trabajo de Freud con una noción más contextual de civilización de lo que parece a primera vista.

El punto de partida de Marcuse es la tesis freudiana de que el organismo humano en su estado puro está naturalmente impulsado a buscar la satisfacción inmediata de sus deseos. El principio del placer es su único fin. El organismo no hace planes y no organiza ni evalúa las implicaciones de actuar sobre esos deseos. Sin embargo, esta es una disposición poco práctica, ya que la realidad no puede facilitar tanto el placer espontáneo sin fin y la supervivencia general del organismo: el organismo también debe atender sus necesidades materiales vitales. Como dice el propio Freud: “el programa del principio de placer el que fija su fin a la vida”. Pero “es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo —sin excepción— lo contrarían” (Freud, 1992, p. 76). El organismo se sitúa en un entorno de lo que Marcuse glosa como “escasez”. Se trata de una tesis económica que se refiere al hecho de que los bienes que requerimos tienen que estar asegurados a través del trabajo; no son sobreabundantes. Marcuse justifica esa glosa citando la *Introducción general al psicoanálisis* de Freud:

El motivo de la sociedad al reforzar la decisiva modificación de la estructura instintiva es así 'económico: puesto que no tiene los medios suficientes para sostener la vida de sus miembros sin que éstos trabajen por su parte, debe vigilar que el número de estos miembros sea restringido y sus energías dirigidas lejos de las actividades sexuales y hacia su trabajo' (Marcuse, 2002, pp. 29-30).

Satisfacer las necesidades orgánicas básicas eventualmente da lugar a una forma de experiencia completamente nueva. Se reprime la satisfacción inmediata de los deseos, se da prioridad a la autoconservación y el placer se limita a los períodos en los que la tarea inmediata de autoconservación pierde temporalmente su urgencia. El organismo no se adapta simplemente a las circunstancias; sufre una dramática fase de evolución. El yo se desarrolla a partir de las fuerzas caóticas del deseo como el lugar organizador de la autoconservación. El principio de realidad, como explican Laplanche y Pontalis (2004), "aparece como una ley que viene a imponer desde el exterior sus exigencias al aparato psíquico, el cual tiende progresivamente a hacerlas suyas" (p. 463). El yo se convierte en la fuerza reguladora del organismo. Como dice Freud (1991): "El yo así educado se ha vuelto 'razonable'" (p. 325). El yo que aparece aquí es el que corresponde aproximadamente a lo que Freud considera el yo civilizado. Esta breve descripción de la posición de Freud nos muestra por qué considera que la represión es un rasgo necesario de la civilización. Sin un principio de realidad, solo existe la anarquía autodestructiva del deseo. La eliminación de la represión, si fuera posible, implicaría la eliminación del yo y, por tanto, la base de las personas que sustentan colectivamente a las comunidades civilizadas.

3. Represión básica/excedente, principio de realidad/actuación

Marcuse extrae el significado teórico crítico de la idea freudiana de la represión a través de la afirmación innovadora de que existe una forma distintiva de represión que caracteriza a las sociedades capitalistas contemporáneas. Él la llama represión excedente. Ésta no es la represión básica que Freud describe como una respuesta a la realidad natural. Es la represión que excede lo que se requiere para sobrevivir en el sentido literal de la palabra. Sin embargo, la aparición de la represión excedente se explica como el resultado de un proceso que es esencialmente el mismo que el que explica Freud para la represión básica. La realidad golpea a los seres humanos y restringe lo que prefieren hacer espontáneamente. En respuesta, los seres humanos ajustan sus deseos a las limitaciones que les imponen las realidades en las que viven. Este ajuste es, nuevamente, represión. Al ajustar represivamente las demandas de la realidad, que inicialmente son una cuestión contingente de circunstancias externas, tales limitaciones se convierten en sus normas. El yo tiene

entonces la misión de regular el organismo a los requisitos de su entorno social, sea lo que sea. En este sentido, una criatura civilizada es aquella que se ha adaptado, por así decirlo, al ecosistema distintivo de su realidad social. Marcuse sostiene que el principio de realidad, tal como lo había concebido Freud, “sustenta al organismo en el mundo exterior”, pero que en “en el caso del organismo humano, éste es un mundo *histórico*” (Marcuse, 2002, p. 44). La realidad social es un “fenómeno” históricamente variable (Marcuse, 2002, p. 29). No se limita a una forma y, por tanto, tampoco lo hacen las demandas de realidad que se le pueden imponer al yo. Esta tesis de historización, como veremos, genera una complejidad en la posición de Marcuse, ya que lo tienta, en una línea significativa de pensamiento, a construir la represión como ontológicamente histórica y, por tanto, sin la necesidad que la acompaña como fenómeno biológico.

Marcuse orienta la noción de represión hacia las vidas interiores distintivas de los individuos atrapados en las fuerzas de las sociedades capitalistas contemporáneas. Debemos pensar en las represiones generadas en ese contexto como de una especie diferente a las de la represión básica. El capitalismo no se sostiene utilizando seres humanos equipados únicamente con la formación que han recibido en ese estado básico. Más bien, sus seres humanos están configurados de formas completamente nuevas para funcionar eficazmente dentro del sistema (la tesis de la totalización). Marcuse cree que “las instituciones históricas específicas del principio de la realidad” que se encuentran en el capitalismo “introducen controles *adicionales* sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada” (Marcuse, 2002, pp. 47-48). El hecho de que estas represiones sean “adicionales” ofrecerá una especie de intuición diagnóstica sobre la presencia, de algún modo desordenada, de la determinación social. Como dijo Marcuse en una entrevista de 1979, el “grado de represión es decisivo” (Marcuse, 2011, p. 228). Lo que es “decisivo” aparece como la “distinción entre la autoridad racional y la irracional, entre represión y represión excedente” (Marcuse, 2002, p. 209). Lo que es normativamente reprochable o irracional, al parecer, es el exceso de grado en el ajuste que se requiere. Este es un pensamiento sorprendente cuando se compara con el núcleo de la teoría de Freud. Freud adopta la perspectiva de la biología, de lo que un organismo necesariamente hace causalmente para sobrevivir. Esto debe distinguirse de sus descripciones de lo que podríamos llamar ajuste deformativo individual articulado a través de sus teorías de la neurosis y la psicosis, en las que se acomoda algún rasgo insoportable de la realidad a costa de un comportamiento inexplicable y, de hecho, el contenido de lo insoportable será sociohistórico (por ejemplo, costumbres sociales, vínculos familiares). Sin embargo, el tipo de ajuste general que es función de la civilización pertenece a un nivel anterior, a una teoría que traduce los mecanismos de lo supuestamente biológico de los que la sociología debe, por tanto, proporcionar una explicación, ajena al psicoanálisis, de cómo esos mecanismos podrían de hecho estar

equivocados. Es decir, debe demostrar que el ajuste no puede verse neutralmente como un evento natural-causal porque es uno que se induce debido a circunstancias que no son ni naturales ni neutrales. La forma de explicación que da el psicoanálisis no es suficiente por sí sola, si acaso, para explicar la aplicación normativa del principio de realidad y sus represiones.

Marcuse sostiene en gran medida que la negación impuesta del placer es un mal que no es en situaciones de necesidad inevitable o irreversible. A este respecto, parece que, por tanto, no piensa en la represión básica como un fenómeno de importancia normativa; quizás la ausencia de mal en casos de necesidad se explica por el hecho de que esas situaciones no pueden atribuirse a la acción humana. La represión excedente es, sin embargo, una violación innecesaria de una orientación hacia el placer, una situación en la que el organismo estaría libre de tensiones. Puede parecer una imposición interpretar el interés de Marcuse por la represión excedente como algo que se reduce a sus implicaciones para el placer. Ciertamente, el alcance de su teoría crítica tiene inquietudes cada vez más amplias, inquietudes que podrían encapsularse bastante bajo el único título de emancipación: la liberación del capitalismo. Sin embargo, si se rompe el vínculo entre la represión y la negación del placer, el uso que hace Marcuse de la teoría freudiana equivaldría a poco más que un juego de palabras. Represión sería el nombre de cualquier tipo de ajuste sin importar cuáles fueran sus costos y ventajas para el organismo. Pero ciertamente no es así, como hemos visto, que Marcuse quiere comprometerse con la obra de Freud.

Al sostener que la idea de la negación del placer de Marcuse motiva su interés por la teoría de la represión, podemos ubicar su posición dentro de una especie de hedonismo filosófico. De hecho, Marcuse, desde los primeros días de sus escritos críticos, encontró acuerdos significativos, no mediados por consideraciones freudianas, entre el hedonismo y la teoría crítica en un ensayo de 1938: "A propósito de la crítica del hedonismo". Allí, señaló que "las corrientes hedonistas de la filosofía" han buscado corregir las condiciones racionalistas del mundo "al desplazar la felicidad al plano del placer". El interés por el placer es, escribe Marcuse, "la protesta materialista del hedonismo", que como contribución a la "liberación humana"—liberación de un mundo racionalizado—"se vincula a los intereses de la teoría crítica" (Marcuse, 1969, p. 99). Este posicionamiento hedonista nos da una idea de los fundamentos de la evaluación normativa de la represión de Marcuse: la represión producida socialmente es un daño a cualquier rango de disposiciones que caigan dentro de la sensualidad humana. Como explica en *Eros y civilización*: "La aspiración erótica de mantener todo el cuerpo como sujeto-objeto del placer"—un objetivo que la teoría crítica debe, cree Marcuse, encontrar formas de defender—"pide el refinamiento continuo del organismo, la intensificación de su receptividad, el crecimiento de su sensualidad" (Marcuse, 2002, p. 197). El control del placer es el

objetivo del principio de realidad. Marcuse puede entonces explicar cómo la libertad o la emancipación conducirán al placer. Pero el criterio del placer también, como veremos, pondrá límites a lo que puede concebirse coherentemente para la civilización emancipada no represiva.

Marcuse, entonces, agrega dos dimensiones fundamentales a la teoría esencial de Freud: una normativa que permite a la teoría evaluar la represión (sus formas “adicionales” o “irracionales”), y una histórica en la que la represión varía según las circunstancias atribuibles a la acción humana. Marcuse expone sus ideas histórico-normativas de la represión y el principio de realidad de la siguiente manera:

[...] los términos freudianos, que no hacen ninguna diferencia adecuada entre las vicisitudes biológicas y las sociohistóricas de los instintos, deben aparearse con términos correspondientes que denoten el componente sociohistórico específico. En seguida vamos a presentar dos de esos términos:

a) *Represión excedente*: las restricciones provocadas por la dominación social. Esta es diferenciada de la represión (básica): las ‘modificaciones’ de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización.

b) *Principio de actuación*: la forma histórica prevaleciente del *principio de la realidad* (Marcuse, 2002, pp. 45-46).

La represión excedente y la conformidad con el principio de actuación de la realidad capitalista no son simplemente nociones de los individuos sobre lo que deben hacer para sobrevivir a la vida contemporánea. Implican un ajuste a lo que las personas sienten literalmente que deben hacer. Existe una disciplina corporal adquirida que los predispone hacia formas de actuar socialmente validadas. Y dado que, como dice Marcuse (en un ensayo de 1960, “De la ontología a la tecnología: tendencias fundamentales de la sociedad industrial”), toda “represión social se basa en una represión ‘biológica’”, se sigue que “toda liberación presupone una revolución, un trastorno en el orden de las pulsiones y las necesidades: un nuevo principio de realidad”. Con esa liberación, explica, se produciría una “transvaloración total de los valores afectaría tanto al ser de la naturaleza como al ser del hombre” (Marcuse, 2020, pp. 78-79). La represión, entonces, no es un análogo freudiano de la noción de ideología o falsa conciencia. Lo que se impone represivamente se registra en un nivel no cognitivo.

4. Civilización con represión

Marcuse parece a veces estar comprometido con la noción de que la represión excedente es una represión secundaria que es posterior a la represión

básica biológicamente explicada. La represión básica como evento no normativo, por así decirlo, no es de interés para la teoría crítica. Pero Marcuse también sostiene que toda represión es antagónica a nuestro ser biológico, nuestra orientación hedonista, y que la emancipación genuina equivaldría a una transformación integral de nuestro ser sensorial. Ese ideal emancipador se expande, en otras palabras, para incluir una preocupación por toda represión. Analizaremos estas dos opciones una a una. Éstas son, en esencia, la civilización *con* y *sin* represión.

En una entrevista de 1979, Marcuse aborda lo que, según él, es un malentendido de su posición. Si se trata de un malentendido, probablemente se pueda atribuir a la ambigüedad que acabamos de señalar. Sus críticos lo llevan a sostener que una sociedad emancipada estaría libre de toda represión. Pero él responde: “Yo no diría que la represión hoy ya no es necesaria, es la represión excedente la que no es necesaria. Es decir, la represión que va más allá de los tabúes y las prohibiciones básicas de las que depende cualquier civilización” (Marcuse, 2011, p. 228). Esta afirmación moderada tiene la conveniencia de evitar el conflicto con la consideración de Freud sobre la represión básica. Puede acomodar esa consideración simplemente depositándola y pasando a un nivel secundario que se asienta sobre la represión básica-biológica, “filogenéticamente necesaria” (Marcuse, 2002, p. 90). Marcuse puede entonces dirigir su atención crítica a la represión excedente, definida como “esa porción” de “la personalidad reprimida” “que es el resultado de condiciones sociales específicas sostenidas por el interés específico de la dominación” (Marcuse, 2002, p. 90). Este nivel independiente de represión es, sin embargo, una explicación del ajuste a un entorno que parecerá bastante diferente a las respuestas ambientales de la represión básica en formas muy fundamentales. Ya hemos visto sus diferencias capturadas en términos de aquellas que son filogenéticamente necesarias y aquellas que no lo son. Pero hay una distinción aún más significativa. La represión básica se refiere a las condiciones en las que emerge un yo. Este es un acto primordial, por así decirlo. La represión excedente opera dentro de las condiciones bajo las cuales debe desarrollarse el agente que “actúa” dentro del capitalismo. Se genera un tipo particular de individuo social y económicamente útil. Ya podemos anticipar los diferentes resultados de la emancipación de estas condiciones: liberarse de la represión básica es la eliminación del yo, mientras que liberarse de la represión excedente es un regreso a un yo no capitalista.

Hemos visto a Marcuse identificar la represión excedente como una versión diferente de la represión, que responde al principio de actuación. Tiene claro que, si bien es “probablemente imposible, desde el punto de vista biológico, [...] salir adelante sin alguna forma de represión [...] eso no es exactamente lo mismo que el poder y el dominio” (Marcuse, 1986, p. 44). Al mismo tiempo, una explicación de

los mecanismos que hacen efectiva la represión excedente depende de la historia de los mecanismos de la represión básica. Para que esta dependencia tenga éxito, todas las formas de represión deberán funcionar generalmente de la misma manera. La realidad tendrá que presentarse al organismo con un claro sentido de amenaza a sus preferencias. En lugar de persistir en esas preferencias, el organismo internalizará las demandas de la realidad y las hará suyas. Marcuse, como hemos visto, identifica las presiones de la realidad en el contexto de la represión excedente como dominación social. Al examinar las similitudes estructurales de los dos tipos de represión, deberíamos esperar encontrar en la noción de dominación social los mismos efectos dinámicos que la escasez natural si el organismo ha de encontrar de nuevo una solución autoconservadora en la represión. Las condiciones de escasez producen, en las consideraciones de Marcuse, los mismos efectos dinámicos que las condiciones de dominación, aunque estas condiciones difieren en sus fuentes y en las consecuencias de desafiarlas. Marcuse, sin embargo, sostiene que la tesis económica (escasez) también es directamente aplicable al nivel de represión excedente. Marcuse afirma que:

A lo largo de la historia de la civilización que conocemos, las restricciones instintivas, reforzadas por la escasez, han sido intensificadas por las restricciones reforzadas por la distribución jerárquica de la escasez y el trabajo; el interés de la dominación agrega represión sobrante [excedente] a la organización de los instintos bajo el principio de la realidad (Marcuse, 2002, pp. 49-50).

Esto significará que las dos formas de represión se pueden explicar por referencia a la misma dinámica: la escasez.

La supuesta similitud de los efectos dinámicos de la escasez y la dominación social necesita un análisis más detenido. Marcuse dedica una considerable atención a identificar los efectos deformantes de la dominación, aquellos que son esencialmente represivos. Su noción de dominación es multifacética, de hecho, en el sentido de que entre sus muchos aspectos hay varios que no se ajustan fácilmente a la dinámica básica de la escasez, ni siquiera en el sentido más atenuado. Los siguientes son representativos de las características de la dominación señaladas en varios puntos del texto de Marcuse. Estas son características de la dominación que se relacionan específicamente con la represión excedente, más que con la represión básica.

(i) A lo largo de todo el mundo de la civilización industrial, la dominación del hombre por el hombre está aumentando en dimensión y eficiencia (Marcuse, 2002, pp. 17-18).

La actitud agresiva con respecto al mundo de los objetos, la dominación de la naturaleza, aspira así, finalmente, a la dominación del hombre por el hombre (Marcuse, 2002, p. 113).

La dominación aquí se refiere al despiadado sistema de explotación y competencia familiarmente identificado por los críticos del capitalismo que implica la destrucción de las relaciones sociales y de la naturaleza. Este sistema genera instituciones para mantener al ser humano en actitud de cumplimiento. Marcuse a veces se refiere a esta forma de determinismo social como “represión institucionalizada” (Marcuse, 2002, p. 94). Esas instituciones, que no son equivalentes a adaptaciones básicas de supervivencia, son el lugar de las represiones específicas de la represión excedente. Marcuse señala varios de esos arreglos:

(ii) Por ejemplo: las modificaciones y desviaciones de la energía instintiva necesarias para la preservación de la familia patriarcal monogámica, o para la división jerárquica del trabajo, o para el control público sobre la existencia privada del individuo son ejemplos de represión excedente que pertenecen a las instituciones de un principio de la realidad *particular* (Marcuse, 2002, p. 48).

La implicación en este pasaje es que las formas de experiencia que son habilitadas por estas instituciones son, en cierto sentido, dañinas. La familia burguesa estructurada, por ejemplo, restringe los roles de todos dentro de ella; la división del trabajo es una negación de una serie de oportunidades expresivas en el sentido de que las habilidades se colocan dentro de un orden de prestigio; las normas sociales gobiernan la experiencia que se vive en privado. Puede ser difícil imaginar lo que equivaldría a una reversión de esas instituciones, pero, en resumen, sería una liberación de la dominación. La estructura de la vida cotidiana y sus interacciones ya no estarían determinadas por las necesidades sistemáticas del capitalismo. De esta forma, Marcuse está expresando una ortodoxia de la teoría crítica. Sin embargo, es más ambicioso en su esfuerzo por mostrar que la dominación de este tipo, con su hostilidad externa mundana hacia el organismo y su represión individual-interna, de alguna manera reproduce la escasez del tipo original: (iii) Esta dominación no excluye el progreso técnico, material e intelectual, pero solo lo concibe como un producto inevitable de las circunstancias, mientras busca preservar la escasez, la necesidad y la restricción irracionales (Marcuse, 2002, p. 47).

Marcuse tiene en mente una sociedad en la que el acceso a los bienes está bajo el control de las fuerzas del libre mercado. En ese sentido, los bienes no son estrictamente escasos, pero tampoco son inmediatamente accesibles a menos que se participe en el mercado. Curiosamente, el progreso, logrado a través de las instituciones dominantes señaladas en (ii), mantiene abierta la posibilidad de liberación: los avances tecnológicos pueden liberarnos de las escaseces que

producen represiones. Pero el punto más significativo de este pasaje (iii) es que la dominación es, en cierto sentido, la causa de una nueva forma de escasez, es decir, no la escasez que es característica de la naturaleza.

El vínculo entre la escasez y la dinámica represiva de dominación aún no está a la vista. Marcuse sostiene que la participación en una realidad donde prevalece el principio de actuación requerirá de un ajuste represivo. Entre los rasgos de la realidad del principio de actuación de los que la represión excedente es una respuesta se encuentran, como señala Marcuse, una “actuación económica competitiva” (Marcuse, 2002, p. 54); que “el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos del trabajo enajenado” (Marcuse, 2002, p. 55), que la productividad se convierte en una obligación y la razón en un “instrumento de restricción, de supresión instintiva” (Marcuse, 2002, p. 153). Sin duda, cada uno de estos fenómenos puede describirse como manifestaciones de dominación social, pero es más difícil vincularlos con la escasez. Esa brecha es particularmente evidente en el caso del trabajo. El trabajo, para Marcuse, no es, como acabamos de ver, simplemente una cuestión para asegurar la autoconservación, como lo es en circunstancias de represión básica. El trabajo implica una oposición directa entre trabajadores que compiten, quizás, por puestos o por prestigio. Marcuse conecta esta competitividad con la idea marxista establecida del trabajo alienado. Como fenómeno, en términos de Marx, el trabajo corresponde a una miseria característica de la producción capitalista de mercancías. Implica la esclavización real del trabajador, con salarios de subsistencia, y destruye la capacidad del trabajador para interactuar expresivamente con la naturaleza. En este sentido, es un modelo de realidad que niega el placer. La invocación de Marcuse de la noción de trabajo alienado en el contexto de la dinámica de la escasez es complicada, ya que no es una descripción del trabajo en las condiciones de la revolución industrial. Más bien, se emplea para capturar las cualidades del trabajo dentro de las prácticas del capitalismo contemporáneo. La noción de escasez no es una implicación inmediatamente obvia de esa realidad. y eso significa que una explicación del trabajo contemporáneo que sea compatible con la tesis de la represión excedente tendrá que apoyarse en un mecanismo que se aparte de alguna manera del mecanismo de represión básica. Sin embargo, ese mecanismo no se ofrece en la obra de Marcuse. Otro tema relacionado con el trabajo, con implicaciones para la tesis de la represión del excedente, surge del reconocimiento de Marcuse de que el trabajo alienado puede ser placentero (Marcuse, 2002, p. 205), o al menos no miserable. En ese caso, se necesita un criterio distinto del hedonista para explicar por qué algunos tipos de placer son sintomáticos de dominación (un punto del que Marcuse era muy consciente en el primer ensayo sobre hedonismo). Las condiciones de ajuste de la realidad que son características de la era del capitalismo avanzado no se pueden enunciar uniformemente en

términos hedonistas: sus cuasi-imperativos no siempre implican un ataque al placer *per se*.

5. Civilización sin represión

Marcuse también cuenta la historia de la dominación de una manera que se presta a su otra línea de pensamiento, a saber, que la represión es un fenómeno único. Él ve como “la verdad en la generalización de Freud [...] que una organización represiva de los instintos yace bajo *todas* las formas históricas del principio de la realidad en la civilización” (Marcuse, 2002, p. 45). Freud también, señala, “expresa el hecho histórico de que la civilización ha progresado como *dominación organizada*” (Marcuse, 2002, p. 45). El punto clave aquí, que sostiene la noción de que la civilización debe estar libre de represión, es la conexión directa que Marcuse establece entre la represión y la dominación. Incluso la represión básica debe interpretarse como una respuesta a la dominación. La afirmación de que la civilización puede funcionar en ausencia de represión puede ser una modificación directa de la posición oficial de Freud. Extraoficialmente, sin embargo, “las propias teorías de Freud”, escribe Marcuse, “dan razones para rechazar su identificación de civilización con la represión” (Marcuse, 2002, p. 18). También conjetura que los acontecimientos históricos “parecen crear las precondiciones necesarias para la abolición gradual de la represión” (Marcuse, 2002, p. 19). Esto se debe a que se ha hecho posible, como hemos visto en la noción de liberación tecnológica, organizar el mundo para satisfacer nuestras necesidades básicas sin comprometer nuestras orientaciones eróticas de placer. Hay consideraciones ahora, tal vez piensa Marcuse, que Freud no tenía a su disposición.

Podríamos preguntarnos cómo la noción de la eliminación de toda represión podría afectar nuestra comprensión de la emancipación. En este contexto, no puede restringirse a la emancipación del capitalismo. El punto puede ilustrarse haciendo referencia a una oscilación dentro del trabajo de Marcuse sobre las posibilidades liberadoras de la experiencia estética: las opciones familiares de un retorno a la represión básica no capitalista y la eliminación de toda represión. En varios lugares, Marcuse construye la experiencia estética como un espacio libre específicamente de represión excedente y, por tanto, implícitamente, no recuerda un pasado primordial anterior a la represión. El arte nos ofrece un modelo de experiencia que contrasta en oposición con los requisitos del principio de actuación. Es, en este sentido, que se gana el sobrenombre de “Gran Rechazo”, que Marcuse ve como “la protesta contra la represión innecesaria, la lucha en favor de la última forma de libertad” (Marcuse, 2002, p. 145). El yo individual adquiere una sensación de libertad frente al tipo de represión atribuible a las instituciones de la sociedad totalizada. Marcuse, sin embargo, también ofrece una eliminación de toda visión represiva de la libertad

como una implicación de la experiencia estética. Esa experiencia nos proporciona un atisbo de la libertad que nos recuerda la vida anterior a la represión, no simplemente la represión excedente. Marcuse parece decir que esta experiencia transmite algo que tiene un significado práctico para nosotros: apunta a un espacio de libertad estética: “la fantasía (la imaginación) conserva la estructura y las tendencias de la psique anteriores a su organización por la realidad, anteriores a su llegada a ser un ‘individuo’ colocado frente a los demás individuos” (Marcuse, 2002, p. 139). Y precisa que “toda la historia subsecuente del hombre se caracteriza por la destrucción de su unidad original” (Marcuse, 2002, p. 139). La experiencia estética, entonces, habla de alguna fase original de nuestra existencia, una que está claramente gobernada por el principio de placer.

Ese segundo conjunto de pensamientos, sobre la experiencia preindividual, nos devuelve a la cuestión de cómo debemos concebir la idea de la emancipación de toda represión. Es un desafío explicar qué intereses están en el centro cuando la emancipación implica la liberación de toda represión. Ahora bien, puede parecer que Marcuse evita este espacio vertiginoso alegando que le preocupa simplemente la dominación-represión. En ese caso, lo que realmente le preocupa es la represión excedente. Sin embargo, como hemos visto, Marcuse no restringe el alcance de la represión al nivel “adicional”. Y en ese caso, el sujeto de la emancipación no es el individuo que ha sufrido por el principio de actuación, sino alguna forma humana del yo sin identidad. Si la liberación implica una transformación de la subjetividad, entonces se vuelve oscuro quién será el beneficiario de esta liberación. No hay un “yo” referente, ningún sujeto en ningún sentido familiar que pueda reconocer un espacio dentro del cual se puedan disfrutar las mejoras existenciales. Parece, entonces, que el sujeto marcuseano de la emancipación busca no solo la liberación del capitalismo —el teatro del principio de performance, el fabricante de la escasez— sino de sí mismo. No solo quiere el derrocamiento del capitalismo, sino que quiere, de hecho, el derrocamiento de las condiciones que permiten que el capitalismo persista, y entre esas condiciones está el sujeto “yo” mismo.

6. Conclusión

La teoría de la represión de Marcuse es, como hemos visto, un esfuerzo original por explicar las formas de comportamiento que son propias de la era del capitalismo avanzado. Su ambiciosa síntesis de conceptos psicoanalíticos y políticos ciertamente ha dejado su huella en el trabajo de la Escuela de Frankfurt sobre la teoría crítica. Si el análisis ofrecido aquí es sostenible, entonces podría concluirse que la teoría de Marcuse está, de una manera bastante seria, obstaculizada por el mismo modelo explicativo que la inspira en gran medida: la noción freudiana de la represión básica. Hay complicaciones producidas directamente por el isomorfismo

de la represión básica y excedente. La asociación de dominación con escasez tiene un peso tremendo. Una dificultad diferente surge una vez que la emancipación se concibe en términos de una civilización no represiva. Esa misma idea nos lleva a un espacio en el que esos intereses y experiencias humanas que motivan la teoría política, incluido Marcuse, ya no se pueden ver.

Referencias

- Freud, S. (1991). Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III). *Obras completas XVI* (J. Etcheverry, Trad.). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992). El malestar en la cultura. *Obras completas XXI* (J. Etcheverry, Trad.). Amorrortu Editores.
- Kellner, D., Pierce, C. & Lewis, T. (2011). Introduction: Herbert Marcuse, Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse* 5. Routledge.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis* (F. Gimeno, Trad.). Editorial Paidós.
- Marcuse, H. (1969). A propósito de la crítica del hedonismo. *Filosofía y teoría crítica* (E. Bulygin y E. Garzón, Trad.). Editorial Sur.
- Marcuse, H. (1973). Teoría de los instintos y libertad. *Psicoanálisis y política* (U. Moulines, Trad.). Ediciones Península.
- Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. (M. Sacristán, Trad.). Editorial Planeta De Agostini.
- Marcuse, H. (2002). *Eros y civilización*. (J. García, Trad.). Editorial Ariel.
- Marcuse, H. (2011). Critical Philosophy: A Personal Perspective with Dr. Herbert Marcuse. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse* 5. Routledge.
- Marcuse, H. (2020). De la ontología a la tecnología: tendencias fundamentales de la sociedad industrial. *Escritos sobre ciencia y tecnología*. (L. Sánchez, Trad.). Ennegativo Ediciones.

Traducción. Herbert Marcuse y el problema de la represión, de Brian O'Connor
Leandro Sánchez Marín

Otras lecturas

Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. (J. Curutchet, Trad.). Taurus Ediciones.

Whitebook, J. (1995). *Perversion and Utopia: A Study in psychoanalysis and Critical Theory*. MIT Press.

Wiggershaus, R. (2011). *La Escuela de Fráncfort*. (M. Romano, Trad.). Fondo de Cultura Económica.