

FRANCISCO LOPEZ CAMARA

LA CULTURA DEL 68  
REICH Y MARCUSE



6216

Dr. Francisco  
López Cámara

PS109.R38 L66

**CRIM**

AUTONOMA DE MEXICO  
REGIONAL DE  
MULTIDISCIPLINARIAS

**LA CULTURA DEL 68  
REICH Y MARCUSE**

EJEMPLAR NO SUJETO A DONACION,  
PROPIEDAD DEL DEPARTAMENTO DE  
PUBLICACIONES DEL CRIM



CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES  
MULTIDISCIPLINARIAS

Francisco López Cámara

LA CULTURA DEL 68  
REICH Y MARCUSE



CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES  
MULTIDISCIPLINARIAS  
BIBLIOTECA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
CENTRO REGIONAL DE  
INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS  
MEXICO, 1989

*Rector*

Dr. José Sarukhán

*Secretario General*

Dr. José Narro Robles

*Secretario General Administrativo*

Dr. Tomás Garza

*Secretario Auxiliar*

Lic. David Pantoja Morán

*Abogado General*

Lic. Manuel Barquín Alvarez

*Coordinador de Humanidades*

Mtro. Roberto Moreno de los Arcos

*Director del Centro Regional  
de Investigaciones Multidisciplinarias*

Lic. Raúl Béjar Navarro

*Consejo Editorial*

Dr. Gustavo Cabrera Acevedo

Dr. Francisco López Cámara

Dr. Ricardo Guerra

Dra. Ursula Oswald Spring

*Producción Editorial*

Lic. Héctor Hiram Hernández Bringas

1a. edición: 1989

© DR Centro Regional de Investigaciones  
Multidisciplinarias, UNAM, 1989  
Av. Universidad s/n, 2o. Circuito, Col. Chamilpa,  
Cuernavaca, Morelos.

ISBN 968-36-1214-8

Impreso y hecho en México

## INDICE

Noticia preliminar	9
1. A manera de remembranza	11
2. A manera de reconstrucción. Reich y Marcuse	23
3. El freudo-marxismo de Wilhelm Reich	27
4. Retrospectiva de Marcuse	39
5. De la ideología de la felicidad al "Gran Rechazo Existencial"	51

*A la memoria de  
Antonio González de León,  
colega, amigo, hermano  
de siempre.*

En el mes de septiembre de 1988, el Departamento de Política y Cultura de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco me invitó a participar en el “Encuentro sobre Marcuse y la Cultura del 68”, organizado como evocación retrospectiva de lo ocurrido veinte años atrás. Antiguos discípulos, colegas y amigos habían sugerido mi nombre por acordarse que en 1966, debido a mi vinculación académica con la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, tuve ocasión de conocer y tratar de cerca a Marcuse, con motivo de la visita que hiciera a México como profesor visitante en los Cursos de Invierno de 1966, organizados por esa Facultad (entonces todavía Escuela).

En los años siguientes pude analizar y discutir bastante la obra de Marcuse, que se convirtió en lectura predilecta de los universitarios durante el movimiento de 1968. Por el interés que había despertado en México, hice de este autor el tema principal de mis cursos de 1971-1972 en la mencionada Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, lo cual no dejó de tener ciertas repercusiones dentro de la UNAM y fuera de ella. Este fue otro motivo de los colegas de la UAM-Xochimilco para invitarme al Encuentro sobre Marcuse. La idea era que no sólo hiciera yo una remembranza de los años sesenta y de la presencia de Marcuse en México, sino que reconstruyera un poco lo que había tratado en aquellos cursos de 1971-1972 dedicados al famoso filósofo y sociólogo.

La inclusión de Reich al lado de Marcuse, entonces como ahora, apenas requiere explicación: todo mundo sabe hoy que la obra de Wilhelm Reich, en su etapa *freudo-marxista*, fue gran precursora del pensamiento marcusiario, como pudo percibirse durante los acontecimientos de 1968, cuando circularon profusamente los libros de ambos autores (algunos de

Reich en mimeógrafo y semiclandestinos) en círculos universitarios e intelectuales de Alemania y también aparentemente de Francia y de otros países europeos y sudamericanos. Ello hizo de los dos pensadores “eclécticos” pilares fundamentales de lo que se ha llamado “la cultura del 68”.

El “Encuentro sobre Marcuse y la Cultura del 68” se llevó a cabo del 21 al 25 de noviembre de 1988. El texto de mis intervenciones —corregido y ampliado posteriormente— constituye el presente trabajo. Fue elaborado íntegramente en el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), de la UNAM.

Mucho agradezco a los profesores y amigos Graciela Borja, de la UAM-Xochimilco, y Carlos Sevilla, de la UNAM, el haber promovido la invitación que sirvió de incentivo a la redacción de estas páginas, pero también su muy valiosa ayuda en el acceso a libros, documentos y acotaciones históricas de la presencia de Marcuse en México durante los años sesenta.

F.L.C.  
Cuernavaca, junio de 1989



## 1. A MANERA DE REMEMBRANZA

Al participar en esta especie de evocación conmemorativa de lo que se ha llamado con mucha razón la "Cultura del 68", deseo recordar la presencia de Herbert Marcuse en México, no sólo como autor predilecto de los jóvenes de esa época, sino en general por la gran influencia que tuvieron aquí sus obras en la década de los sesenta y parte de los setenta. En nuestro caso, además, fue fundamental que Marcuse haya estado personalmente en México, a principios de 1966, para participar, al lado de otros eminentes escritores y pensadores de esos años, en los Cursos de Invierno organizados por la Facultad (entonces Escuela) de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Después de "lo del 68" —como se le designa ya a lo ocurrido en ese año trágico—, Marcuse siguió siendo lectura favorita de muchos mexicanos, hasta el grado de que yo mismo le dediqué uno de mis cursos sobre la historia de las teorías sociológicas, a principios de los años setenta (1971 y 1972, para ser precisos). Recuerdo muy bien aquel curso no sólo por el gran interés que despertó en el grupo de los que prácticamente fueron algunos de mis últimos alumnos en esa Facultad, sino sobre todo por el pequeño escándalo que armó dentro de la UNAM y aun fuera de ella el hecho de haber dedicado una buena parte de la exposición al pensamiento de Wilhelm Reich, como introducción necesaria y justa a la obra de Marcuse. Lo recuerdo ahora no como simple anécdota, sino por lo revelador de lo que era el ambiente académico de aquella época en relación al nombre de Reich.

El escándalo incluyó, entre otras cosas, que varias paredes de nuestra Facultad aparecieran un buen día pintadas con enérgicas leyendas, como: *¡Viva la revolución sexual!* *¡Abajo la re-*

*presión! ¡Arriba el orgasmo!* y algunas otras del mismo tenor que provenían sin duda del impacto que había causado la “revelación” de las teorías de Reich, no conocidas entonces por los estudiantes. Otro aspecto de la “conmoción” (por llamarla de algún modo) fueron ciertas protestas procedentes de algunos círculos cercanos al psicoanálisis —por lo general, se trataba de pacientes de los médicos—, que consideraban indigno e impúdico que en nuestra Máxima Casa de Estudios se estuviesen difundiendo las teorías “disolventes” e “inmorales” de Reich, ¡y por un simple sociólogo, que nada podía saber de las teorías psicoanalíticas!

En fin, volviendo a nuestro tema, creo que podríamos recordar que Marcuse estuvo en realidad tres veces en México, es decir, entre estudiantes y profesores mexicanos, y probablemente en grupos más amplios gracias a los libros y la prensa. La primera vez, estuvo entre nosotros, físicamente, con motivo de aquellos Cursos de Invierno de 1966 a que aludí antes. Después estuvo también presente como una de las lecturas predilectas del movimiento estudiantil de 1968, acusado por ello de “filósofo de la destrucción”.<sup>1</sup> Y estuvo otra vez presente en la UNAM —al menos en nuestra Facultad de Ciencias Políticas y Sociales— durante los cursos que le dediqué, como queda dicho, en 1971 y 1972. Ignoro en verdad si en otros cursos de esa Facultad, o en la de Filosofía y Letras, donde también se leían mucho sus obras, se ocuparon académicamente del pensamiento de Marcuse. Sería interesante saberlo.

A principios de 1966 me correspondió, junto con otras personas, recibir a Marcuse en el aeropuerto internacional de la ciudad de México. No recuerdo con precisión la fecha, pero sí tengo presente algo que nos sorprendió a todos: Marcuse pidió que en vez de llevarlo al hotel lo condujéramos directamente a la Universidad, pues sabía que esa misma tarde era la conferencia de Erich Fromm y deseaba llegar a tiempo para oírlo y discutir con él públicamente. Por alguna razón que ignorábamos, Marcuse y Fromm tenían una vieja controversia, que parecía remontarse, si no me equivoco, a los años de las violentas discusiones dentro de la entonces famosa corriente “freudo-marxista”, desarrollada en Alemania en la época inmediatamente anterior al acceso del nazismo al poder, discusiones que enfrentaron entre otros a Fromm y Reich. En esas

<sup>1</sup> Así aludió a Marcuse —sin nombrarlo en forma explícita— el presidente Díaz Ordaz en su Informe a la Nación del 1o. de septiembre de 1968.

disputas en torno a lo que también se llamó la “izquierda freudiana”, no parece haber participado directamente Marcuse, pero en todo caso después sería evidente la influencia de Wilhelm Reich en su pensamiento, como se percibe en los libros que lo hicieron mundialmente famoso y popular en la década de los sesenta.

El gran interés y la prisa de Marcuse por llegar a tiempo a la conferencia de Fromm y “rebatirlo a fondo”, como nos dijo, revelaba un recóndito y ferviente deseo de enfrentarse públicamente al entonces popular psicoanalista austríaco, avecinado en México desde hacía un buen número de años. Por lo que nos dijo Marcuse en el trayecto a la Ciudad Universitaria, se deducía de alguna manera su convicción de que Erich Fromm había sacado mucho provecho, como psicoanalista y como autor de libros muy divulgados por el mundo, de su supuesta heterodoxia freudiana basada en cierta dosis falsificada de marxismo.

Ni en ese momento, ni en las ocasiones posteriores en que pudimos charlar más ampliamente con él, se refirió al asunto del “freudo-marxismo”. Por lo pronto, si no recuerdo mal, creo que cuando llegamos a Ciudad Universitaria nos enteramos que Fromm no había asistido a dictar su conferencia, para desencanto de Marcuse y de todos nosotros. Fromm, sin embargo, entregó el texto de su conferencia, que se publicó después en un mismo volumen, al lado de las tres de Marcuse, la de André Gorz y las de otros participantes en esos Cursos de Invierno. Por mi parte, años después de esa visita de Marcuse a México y de nuestras largas conversaciones con él en la casa de Pablo González Casanova y en otros lugares de la UNAM, pude saber un poco más de aquellas discusiones en el marco de la llamada “izquierda freudiana” y de la deuda intelectual de Marcuse con Reich (no reconocida nunca por él, que yo sepa), lo que precisamente me obligó en cierta medida a ocuparme de ambos autores en mis cursos de 1971-1972. Después hablaré de esta cuestión.

Algo que recuerdo muy claramente de esa visita de Marcuse a México fueron una o dos charlas con él a propósito de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de Marx, en los que estaba yo muy interesado desde mi época de estudiante en París, y de los cuales traduje en 1959 el capítulo sobre la enajenación del trabajo (texto que en esos años no existía todavía en español). Esta traducción fue publicada al año siguiente en la Revista de la Escuela de Ciencias Políticas y So-

ciales, precedida de una amplia introducción mía,<sup>2</sup> que pocos años después se convertiría en un pequeño libro sobre el pensamiento social del joven Marx. Ese libro no se publicó nunca por haberse extraviado su original en Buenos Aires, después de que los militares de la dictadura argentina clausuraron la empresa que iba a publicarlo y encarcelaron a su dueño, Jorge Alvarez. Esto ocurrió aproximadamente a la altura de 1967 ó 1968, es decir, hace poco más de 20 años.<sup>3</sup>

Volviendo a Marcuse, decía yo que me interesó mucho comentar con él algunas cuestiones sobre los famosos "Manuscritos del 44", porque de alguna manera supe que nuestro ilustre invitado también los había leído en los años treinta, después de ser publicados en su versión completa por Adoratsky, en 1932.<sup>4</sup> Me sorprendió mucho su gran conocimiento de esos escritos de juventud de Marx, los cuales, según me dijo en una ocasión, habían tenido gran influencia en su formación intelectual. Años después, al leer en diversos lugares datos adicionales sobre la preparación filosófica de Marcuse, confirmé la veracidad de su comentario autobiográfico. Marcuse habló también de otros aspectos de su formación, incluyendo la influencia de la teoría psicoanalítica de Freud, pero no recuerdo que haya mencionado en ningún momento a Wilhelm Reich ni, mucho menos, la posible influencia que hubiera tenido en su obra, que empezaba a ser conocida en el mundo.

Antes de hablar un poco de esa relación teórica entre los dos pensadores, me gustaría referirme a la forma en que supimos de Marcuse y empezamos a leerlo. Y cuando hablo en plural es porque hago alusión a algunos miembros de mi generación intelectual —no necesariamente coincidentes en la edad— que en esa época compartíamos ideas, libros, propósitos académicos, una cordial y sólida amistad, y éramos además colegas de cátedra en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales. En 1962 ó 1963, interesado intelectual y académicamente en la teoría marxista y en cuestiones relacionadas con

<sup>2</sup> FLC, "El concepto de enajenación en los orígenes de la sociología marxista", y K. Marx, "El trabajo enajenado", en *Revista de Ciencias Políticas y Sociales (Colección de Estudios Fundamentales)*, octubre-diciembre, 1960, pp. 589-617.

<sup>3</sup> El texto enviado a Buenos Aires tenía el título: *Introducción a la sociología dialéctica (El pensamiento social del joven Marx)*.

<sup>4</sup> En MEGA, I, Vol. III (MEGA, como se sabe, son las siglas de las obras completas de Marx y Engels que se empezaron a editar en Moscú a fines de los veinte; su nombre en alemán es *Karl Marx-Friedrich Engels Historisch-kritische Gesamtausgabe*).

las corrientes marxistas, descubrí en la Librería Americana un pequeño libro sobre el marxismo soviético, que me llamó la atención por los temas que trataba, según su índice. El nombre de su autor, Herbert Marcuse, lo había yo leído en alguna parte y decidí comprarlo. No me sorprendió en absoluto su análisis crítico del marxismo en la Unión Soviética, por tratarse de un autor de origen alemán, pero avecindado finalmente en los Estados Unidos después de la llegada de los nazis al poder. Yo, para entonces, coincidía bastante con la crítica de Marcuse, repudiando, como él, la simplificación y la "oficialización" de un marxismo congelado, empobrecido y a la postre falsificado por la burocracia soviética.

Algún tiempo después, tal vez uno o dos años, Pablo González Casanova, que siempre tuvo la virtud de "descubrir" autores importantes no conocidos entre nosotros, empezó a hablar con entusiasmo de un autor que acababa de conocer a través de dos libros para él "fundamentales". El autor era Herbert Marcuse y las obras *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*. No recuerdo bien si en esos días del "descubrimiento" de Pablo había ya aparecido la traducción al castellano de *Eros y civilización* (publicada por J. Mortiz en 1965), pero lo que sí era cierto es que no existía aún la traducción de *El hombre unidimensional*, porque tuvimos que utilizar la versión inglesa. Los que leímos esos dos libros verdaderamente fundamentales de Marcuse, estimulados por el gran interés que habían despertado en Pablo González Casanova, sugerimos la conveniencia de invitar al autor a los Cursos de Invierno que tradicionalmente se organizaban, año con año, en la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales. El fundador de estos ciclos de conferencias, que implicaban la invitación a los más connotados profesores y autores de entonces, fue el propio González Casanova, que impulsó decididamente la elevación del nivel intelectual de la Escuela desde que asumió su dirección, en 1957.

Continuando esa tradición, su sucesor en ese cargo, Enrique González Pedrero, y el actual director del CRIM, Raúl Béjar Navarro, secretario entonces de la Escuela, fueron los organizadores de aquellos memorables Cursos de Invierno de 1966, que incluyeron a Marcuse, Fromm, André Gorz, Irving Horowitz y Serge Mallet, como conferencistas invitados, y Víctor Flores Olea, profesor de casa. Las conferencias y las respuestas de algunos participantes a preguntas del público fueron publicadas posteriormente por la Editorial Siglo XXI.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Cf. *La sociedad industrial contemporánea*, Siglo XXI Edit., 1968

Las conferencias de Marcuse fueron un éxito rotundo y contribuyeron mucho a la vasta difusión de sus libros entre estudiantes y profesores, hasta convertirse en autor favorito del movimiento estudiantil de 1968. No sorprende mucho esta popularidad de Marcuse entre los jóvenes de aquella época, no sólo por sus peculiares teorías “revolucionarias”, sino porque sus proyecciones se ajustaban como anillo al dedo en sectores sociales cuya “constitución” o “textura” estaba pidiendo a gritos una válvula de escape mitad marxista y mitad freudiana. El propio González Pedrero gustaba decir, durante el movimiento del 68, que los jóvenes amotinados nos estaban dando una lección de cómo vivir *racionalmente*: “Marx de día y Freud de noche”.

¿Qué estaba ocurriendo realmente? ¿A qué se debía en realidad, en el fondo, la notable influencia de Marcuse, no sólo en México, sino en varias partes del mundo, donde parecían rebelarse en forma curiosamente similar numerosos estudiantes y profesores de niveles universitarios? No he creído nunca en la teoría de la “maquinación” internacional, como lo intentó “denunciar” Díaz Ordaz en su Informe a la Nación del 10. de septiembre de 1968, en una de cuyas partes daba como prueba de esa “conjura” la coincidencia de movimientos estudiantiles, eslogans y demandas “subversivas” en varias partes del mundo, justamente al realizarse importantes eventos. En el caso de México, Díaz Ordaz se refirió a los Juegos Olímpicos de octubre de ese año.

Ni siquiera me impresionó mayormente aquel folleto anónimo que fue enviado por todos lados —y, según entiendo, en diversos países— bajo el título *La máquina infernal*. En ese panfleto, como recordarán quienes lo hayan leído, se denunciaba una maquinación prácticamente mundial para destruir el orden existente, mediante el sistema de empujar a los jóvenes a movimientos radicales en contra de los gobiernos existentes, a base de demandas y contrademandas cada vez más difíciles o imposibles de satisfacer, hasta hacer inevitable el enfrentamiento violento con los sistemas vigentes, lo que conduciría tarde o temprano a su derrocamiento. La redacción de ese folleto, verdaderamente diabólico, unida a su extraña difusión, podía leerse en los sentidos más opuestos y atribuirse a los orígenes más disímbolos, pues no tenía ninguna refe-

---

(15a. edición, 1987). Contiene las conferencias de Fromm, Horowitz, Marcuse, Gorz y Flores Olea; las de S. Mallet fueron incluidas en el libro *El socialismo y la sociedad industrial*, de la misma casa editora.

rencia ideológica. Las víctimas podían ser gobiernos capitalistas o regímenes socialistas, y sus autores cabían en cualquier centro de espionaje o conspiración: la CIA, la KGB, Pekín, o algún otro de los que por esa épocas combatían exitosamente el agente 007 o Flint.

Nunca se supo el origen de ese extraño documento. Aquí, en México, hubo dos hipótesis: o bien lo habían fabricado en oficinas secretas del propio Díaz Ordaz o de alguno de sus colaboradores deseosos de ocupar su puesto; o bien, Díaz Ordaz y sus colaboradores lo leyeron con sorpresa —al igual que muchos otros—, lo creyeron, lo tomaron en serio, y . . .se asustaron.

Lo cierto es que, cualquiera que haya sido el verdadero origen de ese panfleto, no cayó ningún gobierno en el mundo por causa de las insurrecciones estudiantiles de 1968. Yo me refería más bien a las posibles razones que explicarían la popularidad y la influencia de Marcuse en México, durante los años sesenta, pero específicamente durante el movimiento estudiantil de 1968. Mucho se escribió sobre esa cuestión en aquellos años, y yo mismo publiqué entonces varios ensayos sobre la rebeldía juvenil de clase media, que luego formaron parte de mi libro *El desafío de la clase media*, editado en 1971. Mi hipótesis explicativa de lo ocurrido en el 68 intentó ser más “sociológica”, si se me permite la expresión, apartándose desde luego de la teoría de la “maquinación” internacional que manejó oficialmente el gobierno de Díaz Ordaz. Su fundamentación aludía a las contradicciones internas de nuestro propio desarrollo, a partir de las transformaciones promovidas por la Revolución Mexicana, y al abandono desde los años cuarenta del verdadero programa revolucionario, sobre todo en su proyección social. Aunque el mecanismo de esas contradicciones lo comprendí mejor después de publicarse mi libro, me gustaría reproducir un par de párrafos que tienen algo que ver con el tema del que me ocupo, sobre todo porque ese libro desapareció de las librerías hace ya bastantes años. Transcribo, pues, un párrafo del libro y la nota que le acompaña al pie de página.

Refiriéndome a los conflictos de clase media que brotaron en los años sesenta y más específicamente a ciertas interpretaciones que se hicieron de lo acontecido en el 68, decía yo textualmente: “El hecho cierto es que las regiones sociales donde se han manifestado mayores focos de tensión, de protesta y aun de abierto conflicto con el sistema han sido aquellas que son características de las clases medias. Ello no quiere

decir, por supuesto, que tales sectores sociales sean *intrínsecamente* hostiles al sistema —a un sistema que ha sido el promotor de su existencia y desarrollo—, como algunas tesis simplistas parecen afirmarlo, fundándose en una combinación de apariencias extrapoladas de sociedades industriales más avanzadas y, sobre todo, en la lectura poco discriminada de autores críticos del neocapitalismo, como Marcuse o Sartre”. La nota al pie de página a que remitía dicho párrafo decía lo siguiente: “Me refiero sobre todo a ciertos ‘analistas’ de los movimientos estudiantiles mexicanos que atribuyen éstos a las mismas causas que originaron manifestaciones semejantes en países industriales muy avanzados, como Alemania, Francia o los Estados Unidos, y que Marcuse, por ejemplo, considera síntomas iniciales de una especie de protesta existencial frente a los sistemas totalitarios y represivos creados por la tecnología altamente desarrollada. Como teoría filosófica y sociológica referida a naciones de estructura neocapitalista puede ser interesante e incluso contener cierto fondo de verdad, pero aplicada mecánicamente a las condiciones específicas de países menos desarrollados, donde no se han configurado aún ‘proyectos’ definitivos de organización social (para emplear conceptos utilizados por Sartre y Marcuse) parecería una simplificación excesiva del análisis”.<sup>6</sup>

Sigo pensando que lo acontecido en México en 1968 fue la culminación inevitable, aunque haya sido trágica a la postre, del agotamiento de una política de desarrollo que no fue sólo una fórmula económica, sino implicó también una verdadera desfiguración de la organización social, del sistema político y de la propia vida pública. Los libros de Marcuse, como los de Sartre y también —es muy importante recordarlo ahora— los del joven Marx, entre otros meros sobresalientes en esa época, circularon mucho entre los estudiantes y profesores de la década del sesenta precisamente porque venían a constituir una combinación intelectual fundamentalmente *crítica* de lo que en cada caso y en cada país constituía un sistema *autoritario y represivo* a los ojos de sectores naturalmente “críticos” de clase media o pequeña burguesía, como se desee llamar a estudiantes, profesores o intelectuales y artistas en general. Pero esa “crítica del sistema”, en Europa, Sudamérica, Estados Unidos o México, por provenir de sectores más o menos “suelos” (es decir, no atrapados o congelados formalmente

<sup>6</sup> FLC, *El desafío de la clase media*, México, Cuad. de Joaquín Moritz, 1971, pp. 59-60.



por organizaciones políticas, prejuicios ideológicos, religiosos o políticos, o por formas de dominación tradicional, como la familia o los escrúpulos sexuales), sólo era posible en elevados niveles intelectuales: la filosofía, la teoría política, la sociología, la economía, en fin, el psicoanálisis. . .

Un Marx joven, casi desconocido, semihegeliano, crítico dialéctico de la propia teoría dialéctica del Estado, con un lenguaje ciertamente esotérico y a veces impenetrable, pero elegante y *humanista*, era una verdadera revelación en los círculos académicos e intelectuales de entonces. De hecho, lo había empezado a ser desde mediados de los cincuenta, cuando, gracias sobre todo a la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, surgieron las disputas sobre un supuesto Marx "joven" muy diferente del Marx "viejo". Esta aparente revelación de un marxismo nuevo, fresco, reivindicador de la "esencia humana" del hombre, en el que no aparecía aún la "dictadura del proletariado", ni, muchos menos, la burocracia y la pobreza teórica de algunos partidos comunistas del siglo XX; esta revelación, digo, fue una piedra de toque para la aceptación que tuvieron los trabajos críticos de autores como Sartre, Marcuse y Wilhelm Reich (aunque este último no era conocido todavía por los estudiantes y profesores mexicanos), muy cercanos a Marx, es decir, al joven Marx, y a una corriente de pensamiento que empezó a ser muy popular entre las clases medias del mundo occidental, no sólo como terapéutica psicológica, sino también como teoría analítica de las profundidades del hombre: el psicoanálisis. Esto último, referido sobre todo a Marcuse y Reich, que coincidieron en muchas de sus concepciones fundamentales desde su vida en Alemania, antes de la llegada de los nazis al poder.

Fue esta idea la que sirvió de marco a mis cursos sobre Marcuse en la ya para entonces Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Y digo "cursos", en plural, porque después del 68 los periodos de clase (anteriormente anuales) se volvieron semestrales. Cuando escribí los ensayos que trataban de hallar explicación a los movimientos estudiantiles de 1966 y 1968, y aún después, al redactar las partes definitivas de lo que sería mi libro sobre los conflictos de clase media en los sesentas, no había yo leído a Wilhelm Reich, pero sí me enteré de alguna manera que ciertos trabajos suyos habían circulado profusamente en copias mimeográficas durante los movimientos juveniles de 1968 en Alemania y quizás Francia. Se trataban, por lo que recuerdo, de textos extraídos de sus libros sobre la revolución sexual, la función del orgasmo, la

lucha sexual de la juventud y algunos otros sobre la moral sexual.

También leí en alguna parte que ciertas ideas básicas de Marcuse —sobre todo las relacionadas con la teoría psicoanalítica, el “freudo-marxismo” y la corriente freudiana “de izquierda”— eran originalmente tesis de Reich, por lo que me parecía no sólo incompleto, sino injusto, leer o exponer a Marcuse ignorando por completo a quien le había inspirado algo de su pensamiento, especialmente lo analizado en su hermoso libro *Eros y civilización*, que fue su primera obra de gran difusión. Por ello, cuando alumnos y colegas me sugirieron dedicar algunos de mis cursos a Marcuse, acepté pensando en iniciarlos con una exposición preliminar y necesaria de algunas teorías básicas de Wilhelm Reich, al cual había yo empezado a leer, muy limitado por cierto por la dificultad de encontrar sus obras en México. Algunos libros los tuve que pedir a amigos que vivían en los Estados Unidos, donde existía una fundación que llevaba su nombre y estaba encargada de difundir su obra. Aun así, su calidad de escritor “maldito”, “apestado”, “perseguido” y hasta “prohibido” hacía muy difícil encontrar sus libros. Pude leer, a final de cuentas, algunas de sus obras centrales y ciertos trabajos sobre él, su vida y su obra.

Los jóvenes de hoy no tienen ya ningún problema para leer los libros de Reich. Creo que hasta existe en México una fundación o agrupación que lleva su nombre, quizás semejante a la de los Estados Unidos. He comprobado que varias de sus obras fundamentales están ya en bibliotecas universitarias y se venden en librerías sin mayores problemas. Pero a fines de los sesenta y principio de los setenta, leer a Reich era una operación secreta, a hurtadillas, viendo a los lados para no ser sorprendido *in fraganti*, y sin duda con algo de sonrojo y disfrazada vergüenza. Comparados con Reich, el Marqués de Sade, Choderlos de Laclos, Barbey d’Aureville, Casanova y aun el *Kama-Sutra* casi resultaban lecturas infantiles.

Pocas veces ha existido un autor más perseguido, literalmente, que Reich. Siempre terminó peleándose con todos y en todas partes. Fue repudiado por todo mundo y expulsado de todas las organizaciones o instituciones a las que perteneció alguna vez. Acabó mal con Freud y sus discípulos, y con todas las corrientes psicoanalíticas y médicas, ortodoxas y heterodoxas. Fue expulsado del Partido Comunista. Lo aborrecieron por igual comunistas, socialistas, socialdemócratas y marxistas en general. Tuvo que salir de Austria, de Alemania, de Dinamarca e Inglaterra, por una razón o por otra, pero

siempre detestado en todas partes. Su última residencia fue en los Estados Unidos, donde fue acusado de impostor, de fraudulento, de enemigo de la salud del pueblo americano, de hombre repugnante. Y cubierto con todos los insultos y denuestos posibles, se le envió a la cárcel, donde pasó sus últimos días, muy trastornado mentalmente. Su nombre se borró incluso de las bibliografías sobre psicoanálisis y algunas de las grandes enciclopedias ni lo mencionan siquiera, como la muy respetable, seria y famosa *Enciclopedia Británica*.

¿Qué hizo en realidad Reich, para ganarse esa persecución tan encarnizada, tan tenaz y en pleno siglo XX? Me parece que lo realmente grave fue haberse creído un genio revolucionario y tratar con gran ingenuidad de que el mundo lo comprendiese y se lo reconociera. Para ello, sin embargo, tocó temas muy sensibles en una sociedad enferma y suspicaz (sobre todo después de la devastación de la primera guerra mundial), que podía quizás resistir la vocación revolucionaria del marxismo y hasta la función taladrante y probablemente aterradora del psicoanálisis, a condición de que ambas concepciones demolidoras operaran aparte y se contradijeran. Pero el intento de una teoría que tratara de fundirlas o combinarlas para "liberar" al hombre y de paso hacer añicos a todas las instituciones existentes, era realmente una gran temeridad. De insistir en ello, como lo hizo Reich, encontraría su castigo: el odio de sus pares, el repudio general, la persecución, la cárcel y la hoguera, si hubiese sido posible.

Yo mismo tenía una cierta idea borrosa y negativa de la obra de Reich, no sólo por haber escuchado juicios muy despectivos sobre ella, sino sobre todo por el tipo de personas que lo defendían entonces hasta el paroxismo fanático: gente mediocre, resentida, agresiva y con particular rencor a los intelectuales que no habían leído los libros de Reich. Cuando supe un poco más de este extraño psicoanalista que desataba tantas pasiones en favor o en contra, y especialmente su influencia en el pensamiento de Marcuse, decidí leerlo sin sospechar las reacciones que provocaría su sola inclusión como tema de un curso universitario. Si intentamos hoy reconstruir un poco la presencia de Marcuse en México durante los años sesenta, considerándola como elemento substancial de la "Cultura del 68", creo que sería indebido e injusto no referirse, aunque sea brevemente, a Reich. Me gustaría dedicar algunas páginas a una especie de intento por recordar y rehacer algo de lo que expuse en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, durante los cursos dedicados a Marcuse en 1971 y 1972.



## 2. A MANERA DE RECONSTRUCCION. REICH Y MARCUSE

La formación del pensamiento marcusiano evoca desde luego tres factores de gran significación intelectual en la Alemania de la primera postguerra, durante los años inmediatamente anteriores a la subida de los nazis al poder: en primer término, la llamada Escuela de Frankfurt y su lucha filosófica y sociológica contra el autoritarismo y la dominación represiva; después, el descubrimiento del joven Marx al través de los "Manuscritos del 44" y otros trabajos de juventud recién hallados y publicados en esa época, por entonces al alcance únicamente de los lectores del alemán; y, finalmente, el auge de las teorías psicoanalíticas de Freud y sus discípulos o competidores más o menos ortodoxos o definitivamente heterodoxos, como aquel grupo que fundó en Viena los Centros de Información Sexual, a fines de los años veinte, y que sería la base de la llamada Política Sexual o *Sex-Pol*, apoyada en un principio por el Partido Comunista Alemán, y cuyo promotor principal era Wilhelm Reich.

No voy a ocuparme en esta ocasión de los dos primeros puntos, porque lo que me interesa es volver a hablar de la relación entre las teorías de Reich y la obra de Marcuse. De la participación de este último en la Escuela de Frankfurt sólo retendría yo el elemento vertebral de casi todos sus miembros, al menos los más destacados, como Adorno, Horkheimer y el propio Marcuse: la obsesión casi visceral en contra del autoritarismo, y su deslizamiento teórico y "respiratorio" hacia el joven Marx y el psicoanálisis freudiano. Mucho contó en esta atmósfera del grupo de Frankfurt, como lo había sido unos pocos años antes en la *Sex-Pol* de Viena, el hecho de que la gran mayoría de los participantes hayan sido judíos. Esta constatación no tiene nada que ver con consideraciones de tipo racial, ni, mucho menos, con alguna derivación antisemita, sino

responde en realidad a una circunstancia particular e histórica: en los años veinte y treinta habían aparecido ya, en forma visible y amenazadora, los negros nubarrones del fascismo europeo que, entre otras cosas, proponía borrar de la Tierra al pueblo judío.

Austria, como sabemos, fue en verdad la cuna del nazismo y siguió siendo una de las fortalezas más agresivas del antisemitismo militante. A grado tal, que no fueron pocos los judíos austríacos que emigraron a Alemania creyendo, como muchos lo pensaron en toda Europa, que era inminente el triunfo de la socialdemocracia. En una entrevista que le hiciera Enrique Krauze a Joseph Maier, discípulo de Horkheimer y esposo de la que fuera su secretaria, no parece circunstancial el interés de Krauze en saber si se había “judaizado” el Instituto, recordando la frase de Antonio Machado acerca de que “Marx judaizó a Hegel”; aunque resulta más significativa la respuesta de Maier: “No por accidente Horkheimer, Marcuse y Adorno son judíos. La mayoría de los miembros del Instituto, con una sola excepción. . . , eran judíos”.<sup>7</sup>

De la influencia que tuvieron en esa época los escritos de juventud de Marx, descubiertos y publicados unos años antes, sólo me parecería digno de retener ahora, por el tema que nos interesa, el llamado “humanismo” del joven Marx, que mucho recordaba por cierto, no como paradójica casualidad, al joven Hegel, estudiado con gran interés por Marcuse y sus colegas de Frankfurt.<sup>8</sup> En esos escritos juveniles de Marx destaca la

7 Cf. Enrique Krauze, “Crítica de los profetas” (La Escuela de Frankfurt y el redencionismo histórico). En *Vuelta*, diciembre de 1984, p. 34.

8 En una primera revisión de Hegel, todavía dentro de la gran tradición del idealismo alemán, e influido sin duda por Husserl, Heidegger y Dilthey, Marcuse escribió en 1932 su ensayo *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Más tarde, involucrado ya en la corriente del “humanismo” del joven Marx, de la que eran grandes promotores entonces Karl Korsch y, sobre todo, Georgy Lukács, Marcuse trató en cierto modo de amalgamar los dos “jóvenes” dialécticos, Hegel y Marx, en una obra que no se publicó sino hasta 1941: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Recuérdese que Lukács había publicado ya, desde 1923, su famosa obra *Historia y conciencia de clase*, que luego fue obligado a repudiar por las presiones de la burocracia comunista. A mediados de los años treinta, escribió *El joven Hegel*, en el que encuentra notables coincidencias con el joven “Marx”, especialmente en el empleo de la dialéctica y, sobre todo, en la teoría de la enajenación que Lukács ya había vislumbrado un poco en *Historia y conciencia de clase* y que sin duda ratificó al leer los “Manuscritos del 44”, de Marx, publicados en 1932, cuando el marxista húngaro colaboraba con el editor de MEGA, Riazanov. Sin duda por razones de fechas de publicación,

ausencia de dos ideas capitales del marxismo de madurez, en el que preponderan más, a veces, las finalidades revolucionarias y políticas, por encima de las disquisiciones filosóficas sobre el hombre, la naturaleza, la sociedad, la conciencia y, en fin, la “enajenación” o “alienación” filosófica y económica: me refiero naturalmente a la teoría de la lucha de clases, y a la tesis sobre la dictadura del proletariado, tal como fueron formuladas en *El manifiesto comunista* y en otros trabajos de la época adulta de Marx. Si no me equivoco, creo que la primera vez que Marx habla embrionariamente de la lucha de clases —y más bien del papel liberador de la clase proletaria— es en *La contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (Introducción)*, escrita en Francia, pero anterior, en el tiempo y en la concepción, al *Manifiesto comunista*.<sup>9</sup> Ese marxismo “virginal”, por así decir, fresco y muy hegeliano todavía, desprendido de la fuerza violentista y avasalladora de la lucha de clases, y sobre todo del autoritarismo represivo que de cualquier manera estaba contenido en el supuesto tránsito por la “dictadura del proletariado”, era precisamente la convergencia crítica con el idealismo filosófico y el romanticismo revolucionario de la tradición iluminista de Europa, del

---

al escribir *Razón y revolución*, Marcuse no conocía la obra de Lukács sobre el “joven Hegel”, aunque sí menciona dos veces en la bibliografía “secundaria” a la famosa *Historia y conciencia de clase*. Sin embargo, Marcuse, en términos muy parecidos a los de Lukács, entendiéndolo claramente en *Razón y revolución* la estrecha vinculación de la teoría de la enajenación del trabajo del joven Marx con la filosofía social del joven Hegel (cf. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp. 268 y ss.).

<sup>9</sup> El pasaje de Marx es el siguiente: “Para que la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase particular de la sociedad burguesa coincidan; para que una clase represente a toda la sociedad, es necesario. . . que todos los vicios de la sociedad estén concentrados en otra clase; que una clase determinada sea la clase del escándalo general, la personificación de la barrera general; es necesario que una esfera social particular aparezca como el crimen notorio de toda la sociedad, al grado de que, al emanciparse de esta esfera, se realice la emancipación general. Para que una clase sea la clase de la emancipación por antonomasia, es preciso que, inversamente, otra clase sea de un modo abierto la clase del sojuzgamiento”. Cuando yo traduje este pasaje, hace 28 años, tuve que valerme de la versión francesa de Molitor, cuyas “Obras Completas” de Marx eran entonces nuestro único recurso. No he manejado desde entonces —por circunstancias que me son ajenas— ningún otro texto diferente al mío, aunque no creo que la cuestión sea relevante. Sí explica, en cambio, el hecho de que me vea obligado a dar la referencia bibliográfica correspondiente a esa época: K. Marx, *Oeuvres complètes de Karl Marx. Oeuvres philosophiques*, Trad. de J. Molitor, París, A. Costes, 1952, T. I., p. 102.

que se consideraban dignos herederos los miembros del Instituto de Frankfurt.

Pero el mayor pivote intelectual del grupo habría de ser el psicoanálisis de Freud y, en el caso particular de Fromm y Marcuse, su derivación hacia la izquierda, en lo que se llamó en términos muy laxos el "freudo-marxismo". Aunque este movimiento relativamente efímero surgió en Austria a fines de los veinte, por lo que naturalmente no podía incluir a Marcuse, sí es un hecho que Erich Fromm participó en él (incluyendo una conocida polémica con Reich), incorporándose poco después al grupo de Frankfurt. De cualquier manera, el "freudo-marxismo" había llegado a Alemania, donde parece haber sido tema de discusión no sólo dentro de los círculos marxistas, del Partido Comunista y de la Socialdemocracia (de la cual era miembro Marcuse), sino también en el marco de ciertos ambientes cercanos al psicoanálisis, muy popular ya en Europa.

Los intentos para entrelazar en una misma concepción teórica e incluso política al marxismo y al psicoanálisis, tanto en Austria como en Alemania, habían encontrado su motor principal en los trabajos de Wilhelm Reich y de algunos otros psicoanalistas de la llamada "izquierda freudiana", como Otto Fenichel, Siegfried Bernfeld, Paul Federn, Aurel Kolnai, Geza Roheim y el propio Erich Fromm. Todos ellos, y otros autores marxistas no vinculados al psicoanálisis e incluso enemigos de él, dieron lugar a las violentas disputas sobre lo que se llamó la "Sex-Pol", o "Política Sexual", que se consideraba la base de la "Revolución Sexual", según la designó Reich.



### 3. EL FREUDO-MARXISMO DE WILHELM REICH

Las tesis de Reich, que fue, como señalé antes, el gran promotor del movimiento, están condensadas en su ensayo *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, redactado entre 1927 y 1928, y publicado en 1929 en sus versiones alemana y rusa. Ese trabajo, diría Reich años después, "se limita a ser una orientación introductoria al psicoanálisis desde una perspectiva marxista". Aquella simple "orientación introductoria" daría lugar a enconadas polémicas no sólo en los círculos psicoanalíticos, sino en el seno mismo del Partido Comunista. A la postre, el ensayo de Reich fue repudiado en los dos bandos, el de los psicoanalistas y el de los marxistas. Este resultado lo reconoció el propio Reich en el prefacio a la edición de 1934: "En aras de la verdad, no puedo ocultar que todas las personas interesadas se han distanciado de las tesis expuestas en este artículo. Freud reprochó tajantemente la relación entre el marxismo y el psicoanálisis, presentando ambas disciplinas como antagónicas. El mismo punto de vista sostuvieron los representantes oficiales del Komintern. Por ambas partes me vi colocado ante la alternativa de escoger entre el psicoanálisis y el marxismo".<sup>10</sup>

<sup>10</sup> W. Reich, "Materialismo dialéctico y psicoanálisis", en Reich *et al.*, *Sex-Pol. La revolución sexual. (Textos de la izquierda freudiana)*, Barcelona, Barral Editores, 1975, p. 68. Trad. de Eduardo Subirats. (La cita anterior de Reich está tomada también de ese prefacio). En 1970, Siglo XXI Editores había publicado ese mismo ensayo de Reich, junto con otros trabajos escritos durante su estancia en Alemania (entre ellos, el titulado "¿Qué es la conciencia de clase?", que tuvo gran repercusión en su época). Sin embargo, esta edición mexicana fue hecha con mucho descuido, pues ni siquiera llevaba alguna nota introductoria sobre los lugares, las fechas originales y las circunstancias en que fueron publicados los trabajos de Reich. Un breve párrafo en la contraportada del libro crea incluso graves ambigüedades al respecto, haciendo creer, por ejemplo, que el estudio de Reich sobre el materialismo dialéctico y el psicoanáli-

La verdad es que Reich no “escogió”, sino se dedicó de lleno a justificar su posición, sometiendo a feroz crítica las objeciones de sus adversarios, particularmente las que provenían del campo psicoanalítico, aunque tampoco perdonó mucho a los “falsos marxistas” que calumniaban al psicoanálisis.

En resumén, Reich sostenía en esos años las siguientes “tesis” generales sobre el psicoanálisis y el marxismo: 1) el psicoanálisis, como lo expuso su fundador, no era sino un método psicológico que “trata de describir y explicar con medios científico-naturales la vida psíquica, considerada como un dominio particular de la naturaleza”. No es, pues, ninguna *Weltanschauung* o “concepción del mundo” que aparecería entonces opuesta al marxismo, como lo preconizaban algunos psicoanalistas “burgueses”. Sin embargo, la naturaleza metodológica del psicoanálisis no impide que sus principios teóricos puedan tener consecuencias sociológicas, es decir, aplicaciones al estudio de fenómenos psíquicos y aun perturbaciones psicológicas cuyo origen se encuentra en última instancia en la estruc-

---

sis fue escrito y publicado después de su expulsión del Partido Comunista Alemán, cuando sabemos, por la edición española de Subirats, que apareció originalmente en el órgano teórico del partido *Unter dem Banner des Marxismus* y en versión alemana y rusa de 1929. La edición de Subirats incluye además un importante prólogo de Reich a la edición de su ensayo en 1934, en el que explica las peripecias teóricas y políticas del trabajo, así como detalles sobre su redacción y sus diversas ediciones. Sin ese prólogo y sin el conocimiento de que hubo dos ediciones del ensayo de Reich, no se entienden mucho las notas al pie de página (en la edición mexicana), marcadas únicamente con la fecha 1934 entre paréntesis. No es explicable que, habiendo utilizado la edición de ese año, los editores de la versión mexicana hayan eliminado sin más el nuevo prefacio de Reich. Pero, además, la traducción de las dos ediciones en castellano es muy discrepante no sólo en algunos conceptos fundamentales (por ejemplo, la teoría psicoanalítica de los “instintos”, según la versión mexicana, o “pulsiones”, según la española), sino incluso en la traducción del tercer capítulo del ensayo de Reich, relativo a los orígenes sociales del psicoanálisis y a su función en la sociedad actual. La versión mexicana lo traduce primero como “La situación social del psicoanálisis”, aunque más adelante coincide con la española, traduciéndolo como “La posición social del psicoanálisis”, que tampoco parece muy afortunada; quizás se deba a las frecuentes imprecisiones del lenguaje “sociológico” de Reich. Por lo demás, también es reprochable a la edición española de Subirats, realizada cinco años después, no mencionar la traducción hecha en México (aun siendo defectuosa), cuando sí registra en cambio la traducción argentina del famoso libro de Reich, *Análisis del carácter*, aunque sin dar la fecha de edición. Por tratarse de una edición más completa y cuidadosa (no estoy muy seguro si también está mejor traducida), seguiré utilizando la edición de Subirats.

tura social y en la dinámica de la lucha de clases. Reich cree que el "objeto específico" del psicoanálisis es "la vida psíquica del hombre socializado", pero los analistas, según él, no siempre lo entienden así, lo que desvirtúa su verdadero carácter y da pábulo a las críticas de los marxistas, que confunden entonces al psicoanálisis con sus malas aplicaciones.

2) En cuanto al marxismo, debe distinguirse en él lo que tiene de "ciencia" (Reich la llama entonces "Sociología"), de lo que significa como método de investigación y como "práctica del proletariado fundada en una concepción determinada del mundo". Esta distinción permite a Reich encontrar la convergencia entre marxismo y psicoanálisis: "La teoría social del marxismo es el resultado de la aplicación del método marxista al dominio del ser social. En tanto que ciencia, el psicoanálisis es equivalente a la sociología marxista: uno trata sobre los fenómenos psíquicos, así como el otro versa sobre los fenómenos sociales. Y sólo en la medida en que los hechos sociales son susceptibles de investigarse en la vida psíquica e, inversamente, los fenómenos psíquicos en la vida social, pueden convertirse mutuamente en ciencias auxiliares". De allí extrae Reich una conclusión muy simplista e ingenua: "Desde una perspectiva metodológica, el psicoanálisis sólo puede oponerse al marxismo o estar de acuerdo con él" (?).

En el primer caso, es decir, si los resultados del psicoanálisis no fueran dialécticos y materialistas, el marxista debería rechazar esta teoría; pero en el segundo, tendría que reconocer que no se encuentra frente a una ciencia que se opone al socialismo. Esta "tesis" la complementa Reich con una nota al pie de página agregada en la edición de 1934: "Lo que significa que el psicoanálisis no sólo debería ser reconocido, sino incorporado en el sistema de la concepción dialéctico-materialista del mundo".<sup>11</sup> El mundo del psicoanálisis y el mundo del marxismo se le vinieron encima por igual. Más tarde, el mundo entero lo perseguiría por haber intentado mezclar la "pureza" del psicoanálisis con la "virginidad" del marxismo. A propósito de la teoría marxista, sorprende un poco que Reich sólo manejara los textos *oficiales* del Partido Comunista, aunque ya para entonces circulaban entre los intelectuales de lengua alemana los escritos de juventud de Marx, en los que hubiera podido encontrar más afinidad o por lo menos más "cercanía" con algunas hipótesis del psicoanálisis. Sin

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 74-75. (Las otras citas de Reich han sido tomadas de este mismo texto).

embargo, en esos años Reich era todavía miembro del Partido Comunista, del cual fue expulsado casi inmediatamente después, cosa que también le ocurrió con la Asociación Psicoanalítica Internacional.

Revisando las interpretaciones psicológicas de Freud, su antiguo maestro y amigo, Reich se propone derivar una concepción "materialista" de las bases teóricas y clínicas del psicoanálisis. Sin considerarlo una divergencia de fondo con Freud, creyó encontrar el gran secreto de la teoría freudiana en una aplicación que él llamaba "dialéctica" de las relaciones entre las leyes psíquicas y las leyes orgánicas: el origen mismo de la *libido* o "energía sexual", cuya naturaleza *fisiológica* —no explicada nunca por el mismo Freud— hacía referencia más a lo orgánico que a lo "espiritual", más a algo *material* que a alguna supuesta "sustancia inmaterial", como parecían suponerlo los psicoanalistas e investigadores idealistas.<sup>12</sup> Por ahí empezaba a asomar la nariz su teoría de los "orgones", que acabaría llevando a Reich a la cárcel, y finalmente a la muerte. Pero acerquémonos un poco más a los orígenes de las tesis de Reich.

Su punto de partida es, como en Freud, la teoría de los "instintos" (que Subirats y otros españoles traducen como

<sup>12</sup> En una nota al pie de página de la ya mencionada edición de 1934, resume Reich su concepción "materialista" y "dialéctica" de esa época: "En la actualidad, sin embargo, podemos exponer este mismo nexo de un modo más preciso: el psicoanálisis descubrió, en primer lugar, las leyes específicas de la vida psíquica, como, por ejemplo, la proyección. Freud, por otra parte, ha aceptado siempre qué lo psíquico reposa sobre lo orgánico, sin que por ello desarrollara las leyes del acontecer psíquico a partir de las leyes orgánicas. La economía sexual (concepto fundamental en la teoría de Reich, FLC), cuya tarea consiste en comprender el proceso sexual en todas sus funciones, tanto las psíquicas como las fisiológicas, las biológicas o las sociales, puede llegar a ser una correcta disciplina científica a condición de investigar las leyes fundamentales de la sexualidad en todas sus funciones. En esta medida se encuentra ante la difícil tarea de inferir las funciones psico-sexuales a partir de las biológico-sexuales. Pero es precisamente en este contexto donde el método dialéctico, que la economía sexual aplica conscientemente, le proporciona un auxilio. En lo esencial, podría decirse lo siguiente: lo psíquico emerge indudablemente a partir de lo orgánico y obedece, por consiguiente, a sus mismas leyes. Pero, a su vez, se contrapone a lo orgánico, desarrollando, bajo esta función, sus leyes específicas. *Sólo la investigación de estas últimas puede constituir el objeto del psicoanálisis, y en sus aspectos fundamentales ésta ha sido también la tarea que ha cumplido* (el subrayado es mío, FLC). Es de esperar que la economía sexual llegue a resolver de una manera substancial la cuestión de las relaciones funcionales entre lo corporal y lo psíquico" (*Ibidem*, p. 82).

“pulsiones” y entre nosotros a veces se dice “impulsos”), y en particular la teoría de la libido o “energía del instinto sexual” (o “impulso” sexual). Freud mismo había afirmado que el instinto era “un concepto límite entre lo psíquico y lo somático”. En la teoría freudiana la naturaleza químico-fisiológica de la libido no era conocida, pero, en todo caso, se manifestaba sucesivamente en tres niveles del hombre: en primer término, como fenómeno constitutivo del aparato sexual y las zonas “erógenas”, es decir, las partes del cuerpo susceptibles de excitación y de concentración sexuales. A partir de este aparato de excitación y de satisfacción sexual, y sobre él, se constituye la superestructura psíquica de funciones libidinales, vinculadas permanentemente a su base, y que se van modificando cuantitativa y cualitativamente a lo largo de la vida. Finalmente, la libido se “incrusta” en la conciencia, forma parte de ella, como impulso corporal y psíquico hacia la satisfacción sexual o “descarga” placentera.<sup>13</sup>

Reich insiste reiteradamente en el hecho de que Freud manejó siempre el concepto de libido como algo real, orgánico o material: “La naturaleza material del concepto freudiano de libido se pone de relieve en el hecho de que su teoría sobre la sexualidad infantil fue corroborada posteriormente por los fisiólogos, toda vez que descubrieron que ya en los recién nacidos existía un desarrollo del aparato sexual”.<sup>14</sup> Esta certidumbre de Reich, derivada en gran medida de su fe en el materialismo dialéctico de la corriente “oficial” del marxismo, lo llevaría más tarde al “descubrimiento” de los *orgones* como los elementos cósmicos, físicos, de color azul, según él, que serían la fuente de la energía sexual o libido.

Para Freud, en la interpretación de Reich, la teoría de la libido sería mucho más amplia que lo que se entiende corrientemente por “sexo”, ligado siempre a los órganos genitales. Desde el nacimiento, el niño tendría una capacidad de “placer” mayor que la estrictamente restringida al aparato genital: abarcaría todo lo que se llama el erotismo oral, el anal, etcétera. Estos instintos “pregenitales” se subordinan después a lo propiamente genital, es decir, a lo que llamamos el aparato sexual. Reich, por su parte, designará a esta subordinación como la “tiranía genital”, producto fundamental de la repre-

<sup>13</sup> En todo este resumen de la teoría freudiana, que creo conveniente para entender las tesis particulares de Reich, me baso en la propia exposición de éste (*op. cit.*, pp. 84 y ss.), sin responder desde luego de la fidelidad a los textos de Freud, de que no dispongo actualmente.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 85.

sión ejercida por la sociedad y su estructura conflictiva o, en terminología marxista, el proceso histórico de la lucha de clases. Por otra parte, Freud distinguió dos grupos fundamentales de instintos: el de conservación y el sexual, aproximándose así, dice Reich, a lo que se conoce generalmente como hambre y amor. Todos los demás instintos, como la voluntad de poder, la envidia, el deseo de poder y otros, no son sino formaciones secundarias que proceden de esas dos necesidades básicas o fundamentales.

Aquí se plantearía algo que no resulta muy fácil de resolver para un psicoanalista marxista como Reich: ¿cuál de esos dos instintos básicos sería el determinante? En el pensamiento de Marx, sería la necesidad material (o instinto de conservación, según Freud) el motor fundamental no sólo de la existencia y supervivencia misma del hombre, sino incluso de toda su historia hasta nuestros días, por la función determinante del *trabajo* (en tanto es la condición hasta ahora de la producción indispensable para la supervivencia del hombre) y su proceso histórico de *enajenación* a partir de la división del trabajo, “gran enigma de la historia” en términos de Marx.

En este problema, Reich se rinde a su vocación freudiana y psicoanalítica: “Para la psicología social —dice— debería adquirir una especial relevancia la tesis de Freud según la cual sería el instinto sexual el que aparecería en primer lugar en apoyo del instinto nutritivo, siempre que pudiera relacionarse con la tesis de Marx de que en el ser social la necesidad alimenticia *también constituye la base de las funciones sociales de la sociedad*”.<sup>15</sup> Hasta donde sé, Marx no dijo ni sugirió nunca semejante tesis, por lo menos como se deriva de la frase de Reich. Cuando era todavía un poco hegeliano (el llamado “Marx joven”), subrayó en todo caso que el “trabajo” era “la suma de esfuerzos materiales y espirituales” (lo que se designaría después como “teoría y práctica” en la jerga del marxismo político). Se suponía entonces que la reproducción de la vida humana incluía tanto su “lado” orgánico, material, como su “lado” espiritual, referido a la esfera de la conciencia y al conocimiento de las leyes de la naturaleza, que era justamente lo que diferenciaba específicamente al trabajo humano del animal.

Es obvio que en esa época Reich no conocía los trabajos de juventud de Marx, por lo que resulta aún más extraño que sien-

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 86. Al transcribir la traducción de Subirats he substituido el término de “pulsión”, por el de “instinto”, al que estamos más acostumbrados.

do entonces militante del Partido Comunista (donde la burocracia era particularmente ortodoxa) hubiese intentado introducir la teoría freudiana del instinto sexual al mismo nivel que la teoría marxista del trabajo, producto de la necesidad material. Reich, incluso siendo marxista militante, trataba de ser lo más fiel al pensamiento fundamental de Freud. Marcuse, años después, no tendría ya el mismo respeto por el fundador del psicoanálisis al analizar la necesidad sexual (Eros) y su represión en las sociedades industriales, capitalistas o no.

Reich también recuerda que Freud acabó oponiendo el instinto sexual (como principio de vida) al instinto destructivo (o principio de muerte), con lo cual incorporó, según él, el instinto nutritivo al Eros en tanto función del interés por el amor a sí mismo (autoconservación narcisista). De acuerdo al análisis de Reich, esta nueva teoría de los instintos (Eros y Tanatos) había surgido "por analogía" de las dos funciones fundamentales de la sustancia orgánica, es decir, la asimilación (construcción) y la desasimilación (destrucción o "desconstrucción", según la traducción de Subirats). El desarrollo psíquico del hombre sería el resultado de la lucha sostenida entre esos dos impulsos antagónicos, lo cual correspondería, según Reich, a "una concepción general, dialéctica del desarrollo" (*sic*).

El gran problema consistía en determinar la naturaleza de ese "instinto de muerte", cuya imprecisión, reconocida por el mismo Freud, llevó a muchos psicoanalistas a hipótesis y conclusiones idealistas o espiritualistas. La solución "materialista" creyó encontrarla Reich al incorporar simplemente el instinto de muerte a la libido, en su versión materialista, y como una especie de "degeneración" o "anomalía" de este instinto vital, fundamentalmente placentero. De hecho, Reich, al disolver el llamado instinto de muerte en la naturaleza "dialéctica" de la libido, acabó refutando la teoría sobre ese supuesto "instinto", negando plenamente su existencia, como lo hizo con mayor amplitud en su obra *La función del orgasmo* y en un tormentoso artículo que a regañadientes le publicó Freud en 1932, en la *Revista Internacional de Psicoanálisis*, de la que era director. Este trabajo de Reich, que provocó grandes discusiones entre los psicoanalistas, aparecería más tarde como parte de su libro *Análisis del carácter*, sin duda una de las obras fundamentales de este autor.<sup>16</sup> (Más tarde, como veremos, el

<sup>16</sup> Cf. Wilhelm Reich, *Análisis del carácter*, México, Ed. Paidós, 1983. Trad. de Luis Fabricant. El trabajo a que me refiero constituye el cap. XI del libro y lleva por título "El carácter masoquista", pp. 219-255.

propio Marcuse le reprocha a Reich haber desconocido o soslayado el instinto de muerte, lo que le sirve como argumento decisivo para descartarlo desde el principio como autor digno de estudio).

Reich aceptó, a lo sumo, una especie de “instintos” secundarios, que vendrían a ser algo así como la contrapartida de los instintos básicos, el sexual (amor) y el nutricional (hambre), en la medida en que la satisfacción de estos últimos provoca *placer* y su no satisfacción genera un impulso de agresividad, un “instinto de agresión” que según Reich es “una formación tardía y secundaria del organismo, determinada por las condiciones bajo las cuales son satisfechos el instinto nutritivo y el sexual”.<sup>17</sup> Surge así el “principio del placer y displacer”, que es el gran regulador de los instintos: todo lo instintivo tiende al placer y rechaza el displacer. Cuando no se satisfacen los dos instintos básicos, se crea un estado de tensión que es la causa de impulsos agresivos que pueden llegar a la destrucción en los casos patológicos.

Freud, según Reich, hizo un gran descubrimiento al encontrar que la satisfacción de los instintos básicos (el principio del placer) se enfrenta desde sus comienzos a todo un mecanismo de represiones que impiden esa satisfacción (el principio de la realidad). Pero Freud sólo veía ese mecanismo represivo por el lado del individuo, y únicamente pareció atisbar una dimensión externa mayor en forma embrionaria y borrosa, como se percibe, por ejemplo, en su ensayo “El malestar en la cultura”, que serviría de pauta o de inspiración a los partidarios del psicoanálisis sobre bases sociales. Es interesante recordar lo que escribe Reich al respecto: “La actuación de las dos necesidades fundamentales del hombre no adquiere su forma específica sino a través del ser social del individuo, en la medida en que éste limita su gratificación instintiva. Todas las restricciones y exigencias sociales que aplazan las necesidades o desplazan su gratificación, han sido comprendidas por Freud bajo la categoría de ‘principio de realidad’. . . La definición según la cual el principio de realidad es una exigencia social no deja de ser formal si no alude concretamente al hecho de que el principio de realidad tal como lo conocemos en nuestros días es el principio de la sociedad capitalista, es decir, de la economía privada”.<sup>18</sup>

En el marco de esos dos principios fundamentales, pero

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 90.



contradictorios, según Reich, se inserta la verdadera dimensión del problema humano, individual y socialmente considerado: la estructura del *carácter*, a cuyo análisis dedicó Reich esfuerzos muy prolongados y páginas brillantes. En el carácter están coagulados, por así decir, todos los mecanismos represivos de la sociedad dividida en clases sociales. “Desde que la sociedad —dice Reich— se escindió en los poseedores de los medios de producción y los poseedores de la mercancía poder de trabajo, todo orden social ha sido establecido por los primeros, pasando por alto o contra la voluntad de los segundos. Puesto que este orden forma la estructura psíquica de todos los miembros de la sociedad, *se reproduce* en la gente. Dado que esto se hace utilizando y alterando el aparato instintivo, también llega a anclarse afectivamente en el pueblo. . . la estructura económico-social de la sociedad crea determinadas formas familiares; éstas, sin embargo, no sólo presuponen ciertas formas de vida sexual, sino también las producen mediante una definida influencia sobre la vida instintiva de los niños y adolescentes, lo que da como resultado diferentes actitudes y modos de reacción. *La estructura del carácter es, pues, la cristalización del proceso sociológico de una determinada época*”.<sup>19</sup>

Lo que recordamos mejor del Reich de aquella época, el de los trabajos más o menos juveniles que intentaban una especie de simbiosis teórica entre el psicoanálisis y el marxismo, es su idea de lo que llamó entonces la “coraza caracterológica” o el “blindaje caracterológico”. Se trata de un complicado aparato de resistencias psíquicas que se incorpora al carácter desde la infancia, moldeándolo finalmente como mecanismo inconsciente de protección y defensa del individuo, tanto frente a sus propias tendencias internas (sus impulsos inconscientes) como ante las presiones del mundo exterior. En cierta manera, la “coraza caracterológica” es el fruto del choque entre lo

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 20-22. Los textos transcritos han sido tomados del prólogo a la primera edición, que refleja fielmente el pensamiento de Reich en la época que nos interesa. En los prólogos a las dos ediciones posteriores, realizadas en los Estados Unidos, Reich confiesa que lo expuesto en su primera edición, su análisis del carácter elaborado a principios de los años treinta, se situaba en realidad dentro del sistema del psicoanálisis freudiano y *seguía siendo válido dentro de él*. Pero a partir de ese análisis, se orientó definitivamente a lo que llamó la *biofísica orgónica* y sus correspondientes técnicas terapéuticas, la *vegetoterapia* y la *orgonoterapia*, descritas en el libro *La función del orgasmo*, en su edición norteamericana de 1942. Estos aspectos de la obra de Reich no tienen ninguna relación con lo que aquí nos interesa.

que llamaba Freud el “principio del placer” y el “principio de realidad”, aunque Reich destacó como motor de todo el proceso al instinto sexual en su original forma “edípica”.

Veamos el texto de Reich: “La coraza caracterológica se desarrolló como resultado crónico del conflicto entre las demandas instintivas y el mundo exterior frustrante; los conflictos presentes que continúan entre instinto y mundo exterior, le dan fuerza y razón para su existencia. Es la suma de estas influencias del mundo exterior sobre la vida instintiva la que, en virtud de su similitud, constituye una unidad histórica. Bástenos pensar en conocidos tipos caracterológicos, tales como ‘el burgués’, ‘el funcionario’, ‘el proletario’, etc. El lugar donde se forma la coraza es el yo, esa parte de la personalidad que constituye el límite entre la vida instintiva y el mundo exterior. . . En el comienzo de la formación final del carácter, el análisis siempre pone de manifiesto el conflicto entre los deseos de incesto genital y su frustración real. La formación del carácter comienza como una forma definida de solución al complejo de Edipo. Las condiciones que conducen a esta forma particular de la solución de conflictos, son específicas de la formación del carácter. (Estas condiciones corresponden a las condiciones sociales de hoy día y a su influencia sobre la sexualidad infantil. *Con el cambio de estas condiciones sociales, cambiarán también las condiciones de la formación del carácter y, con ello, las estructuras caracterológicas*)”.<sup>20</sup> Debe tenerse presente que este texto de Reich se redactó en el marco de sus descripciones y análisis clínicos, por lo que es comprensible que haya evitado deliberadamente la referencia *política* a la naturaleza conflictiva de esas “condiciones sociales”, es decir, a la lucha de clases y a la represión económica e ideológica de la dominación capitalista.

Se comprende también que Reich, considerándose teóricamente marxista, llevase hasta sus últimas consecuencias ese planteamiento “caracterológico”, aparentemente clínico. La represión social —que para Reich es fundamentalmente una represión sexual—, empieza por el papel autoritario del padre, pero se reproduce después por todo el edificio de la sociedad dislocada debido a la lucha de clases, al predominio de una clase y a la imposición global de toda la superestructura ideológica que le favorece y la protege en sus intereses. La abolición de esa sociedad de clases, de la propiedad, de sus instrumentos represivos (leyes, morales, religiones, tradiciones,

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 160. (El subrayado es mío, FLC).

prejuicios, etcétera) del autoritarismo en todas sus formas, es decir, la revolución social es, en última instancia, la base fundamental de la revolución sexual.

Finalmente, para no sustraerle más tiempo y espacio a Marcuse, transcribiré un texto muy elocuente del propio Reich, fechado en 1931, en el que parece asumir lo que consideraba realmente trascendente de sus trabajos en materia de política sexual, así como su visión del problema en el futuro socialismo tal como lo avizoraba después de su visita a la Unión Soviética. "Es probable, dice, que el resultado más importante de mi trabajo político en favor de futuras investigaciones en materia de sociología sexual, haya sido el descubrimiento de que la represión sexual es uno de los instrumentos ideológicos cardinales con los que la clase dirigente doblega a la población trabajadora. *El problema de la miseria sexual del pueblo sólo puede resolverse mediante un movimiento hacia la liberación de cualquier clase de opresión. Menos placentero fue el pensamiento de que la eliminación final de los efectos que han tenido miles de años de represión sexual y el establecimiento de una satisfactoria vida amorosa para el pueblo, eliminando así la plaga de las neurosis, será posible únicamente cuando haya sido establecida y consolidada en el mundo una democracia de los trabajadores y esté garantizada la seguridad económica del pueblo*".<sup>21</sup>

21 W. Reich, *The Invasion of Compulsory Sex-Morality*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1971, Preface to the First Edition, p. xxvii. (La parte subrayada es del propio Reich). En una nota agregada en 1951, Reich se retracta de sus apreciaciones entusiastas sobre la política de liberación sexual aplicada en la Unión Soviética, exaltadas por él veinte años atrás. Denuncia, además, la prohibición de su libro en los países dominados por los soviéticos: "En este intervalo, la URSS operó una completa regresión en cuestiones sexuales, en total acuerdo con su desarrollo de un imperialismo rampante que amenaza al mundo con el dogma del 'progreso'. Este libro, al lado de otros muchos escritos sobre la economía sexual, ha sido suprimido y prohibido en los países dominados por el fascismo rojo" (p. xxiv).



#### 4. RETROSPECTIVA DE MARCUSE

Vayamos ahora a Marcuse. Pero al Marcuse que intenté resumir en mis cursos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales a que me he referido antes, con la obvia advertencia de que se trata de un ensayo de retrospectiva de lo expuesto hace veinte años. Convendría recordar lo que decía en un principio: Marcuse se formó en la primera postguerra influido por tres corrientes básicas de pensamiento: la tradición filosófica del idealismo alemán, como desembocaba en Hegel y en gran medida también en Marx, sobre todo el Marx de los escritos de juventud; contó después el peso colectivo de la posición "crítica" frente a los sistemas políticos hegemónicos y en general contra el autoritarismo del Estado o de la familia, actitud crítica que se desarrolló fundamentalmente en el marco de la Escuela de Frankfurt; y se deslizaría también, como tercera corriente de formación intelectual, en el psicoanálisis de Freud y sin duda en su variante de "izquierda" o "freudo-marxismo".

En los años sesenta, producto de una evolución intelectual coherente con esas tres fuentes centrales de su formación, Marcuse publica, entre otros muchos trabajos, dos libros que llegarían a tener una enorme difusión e influencia en todo el mundo, particularmente entre estudiantes y profesores universitarios, sin duda por ser los más capaces de entenderlos y los más susceptibles de identificarse de alguna manera con ellos. Esos libros fueron, como se sabe, *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*. En las tres conferencias que dictó en la UNAM, Marcuse hizo en realidad una aplicación muy brillante de sus tesis básicas a lo que le sugería el título mismo de los Cursos de Invierno: la sociedad industrial contemporánea y sus problemas. Los textos principales, como recordé antes, fueron publicados dos años después por la editorial Siglo XXI, de México. Fue a partir de esas conferencias que el nom-

bre de Marcuse empezó a circular en nuestros ambientes universitarios, sobre todo al publicarse en español, por la Editorial Joaquín Mortiz, también de México, sus dos obras clásicas.

En mis cursos de 1971 y 72 —según los cuadernos de clase que aún conservo— me referí exclusivamente a esos dos trabajos, aunque recuerdo haber aludido también, en contadas ocasiones, a otros escritos de Marcuse. Sus ideas básicas remiten bastante a las tesis “freudo-marxistas” de Wilhelm Reich, y no deja de ser al menos algo sospechoso el hecho de que Marcuse prácticamente no cite en ningún momento trabajos de ese autor que coincidían mucho con sus propios análisis. Sí se refiere, en cambio, a otros autores de la izquierda freudiana y aun de la *Sex-Pol*, como Geza Roheim y Erich Fromm, analizando incluso varias de sus obras más conocidas. La explicación quizás se encuentre en el ambiente de “apestado” y aun de “delincuente” que rodeó a Reich, sobre todo durante su estancia en los Estados Unidos, ambiente que lo convirtió en verdadero “intocable” dentro de la vida científica e intelectual, de cualquier orientación ideológica.

En el Epílogo de su libro *Eros y civilización*, Marcuse descarta de un plumazo a Reich y aporta quizás la clave de su desdén por el gran precursor de su propio pensamiento: “Puede ser tentador hablar de un ala izquierda y una derecha” (de Freud, FLC). El intento más serio de desarrollar la teoría social crítica implícita en Freud se encuentra en los primeros ensayos de Wilhelm Reich. En su *Einbruch der Sexual-Moral* (1931), Wilhelm Reich subrayó el grado hasta el cual la represión sexual era provocada por los intereses de dominación y explotación, y el grado en que a su vez estos intereses eran reforzados por la represión sexual. Sin embargo, la concepción de la represión sexual de Reich permaneció indiferenciada, la dinámica histórica de los instintos sexuales y su fusión con los impulsos destructivos fue descuidada (Reich rechaza la hipótesis de Freud del instinto de muerte y toda la profunda dimensión revelada en la metapsicología final de Freud). Consecuentemente, la liberación sexual *per se* llega a ser para Reich una panacea para los males individuales y sociales. El problema de la sublimación es minimizado; no se hace ninguna distinción esencial entre la sublimación represiva y la no represiva, y el progreso en la liberación aparece como una mera liberación de la sexualidad. Las apreciaciones de crítica sociológica contenidas en los primeros ensayos de Reich son anuladas así; prevalece un restante primitivismo que anticipa las salvajes y fantásticas ocurrencias de los últimos años de

Reich".<sup>22</sup> En esta última frase encontramos una posible explicación del aparente repudio marcusiano a la obra de Reich. Escribiendo fundamentalmente para el público estadounidense, donde Reich tenía una pésima imagen, no era fácil, ni siquiera a un pensador como Marcuse —perseguido también en la época macartista—, reconocer abiertamente la importancia de algunas ideas pioneras de Reich, muy relacionadas por otra parte con la crítica del propio Marcuse a la sociedad norteamericana.

Pero también es cierto que Marcuse simplifica, por ignorancia o deliberadamente, el pensamiento de Reich en los años en que llegó a ser el gran promotor del llamado "freudo-marxismo" y la "Sex-Pol". Al resumir algunas de las ideas centrales de Marcuse intentaré, en la medida de lo posible y respetando los "espacios", confrontarlas con las de Reich (*confrontar* no en el sentido de *enfrentar*, como es frecuente hoy oírlo o leerlo, sino simplemente como forma de *comparar* o *cotejar*). Creo que aunque Reich subraya siempre la represión sexual (por deformación profesional explicable) como una de las dos grandes vertientes de la opresión social que prevalece en la sociedad desde la aparición del patriarcado y la propiedad privada, no confundió nunca "la mera liberación de la sexualidad" con la completa liberación de la humanidad. Su tesis era justamente la inversa: la liberación sexual pasa primero por la liberación social. El último texto de Reich que transcribí es bastante claro a este respecto.

Como Marcuse es básicamente un filósofo y un sociólogo, heredero de una gran corriente del pensamiento alemán, el idealismo, que en el siglo XIX tuvo su mayor consagración en Hegel y su contradicción dialéctica en Marx, el problema de la "represión" rebasa la simple dimensión de lo sexual —aunque ésta sea a la postre una expresión fundamental de la enajenación del hombre—, para aludir a la entidad misma de lo humano, al "ser" humano, en un sentido mitad heideggeriano y mitad marxista; "marxista" según los *Manuscritos del 44*, es decir, marxista semihegeliano. La teoría de la enajenación según el joven Marx, se vuelve en Marcuse teoría de la represión

<sup>22</sup> H. Marcuse, *Eros y civilización*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1966, Trad. de Juan García Ponce (11a. reimpresión, 1987), pp. 244-245. Las obras de otros "freudo-marxistas" de la primera hora que Marcuse sí discute con mayor análisis y respeto son: Geza Roheim, *The Origin and Function of Culture* (1943) y Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950), *Ética y psicoanálisis* (México, 1953); *Escape from Freedom* (1941, hay trad. española: *El miedo a la libertad*) y otras.

general, tanto más imponente y destructiva cuanto más moderna y "civilizada" se vuelve la sociedad. Esta nueva teoría filosófica de la represión encuentra un cauce de investigación en la psicología profunda de Freud, es decir, en su teoría psicoanalítica. No se trata, además, de una incursión en la evolución de las condiciones históricas en que opera la sociedad represiva, sino de un análisis de esas condiciones en la sociedad industrial avanzada, cualquiera que sea su pretendido signo ideológico o sus fundamentos políticos tal como aparecen en la actualidad.

Marcuse, a diferencia de Freud, quiere ser optimista: cree en la liberación global del hombre dentro de una sociedad en la que se haya impuesto una civilización o "cultura" no represiva. ¿Es esto posible, se pregunta Marcuse? Hay dos caminos para el análisis y una realidad histórica innegable: los dos caminos los abren Marx y Freud, y la realidad histórica se refiere al desarrollo de las formas más avanzadas de la tecnología aplicadas a la producción y la productividad. En el pensamiento de Marx, el *trabajo* es un mecanismo históricamente necesario para la supervivencia del hombre. Pero en el trabajo y mediante el trabajo el hombre se enajena, se vuelve cosa, se objetiva y pierde su esencia. La libertad es, a lo sumo, la conciencia de esa necesidad, es decir, el conocimiento de la naturaleza y sus leyes. La hipótesis marxista de la liberación total, borrosamente diseñada en las páginas finales de *El Capital*, implicaría una sociedad altamente industrializada y muy avanzada en tecnología como para permitir que el trabajo productivo lo realicen las máquinas y no los hombres.

A partir de esa "infraestructura" productiva que no requeriría ya el esfuerzo de los hombres, éstos podrían liberarse por fin de la enajenación originada por el trabajo y dedicarse por entero a su trabajo específicamente "humano": el arte, la ciencia, el juego, etcétera. En este "etcétera" los freudo-marxistas (Marcuse entre ellos, aunque no lo diga por razones obvias) incluirían desde luego el amor, la sexualidad, en fin, Eros. Refiriéndose a una posible etapa en la que se diesen tales condiciones históricas, económicas y sociales, que desde luego se situaba más allá de la organización socialista y aun de la comunista (aunque suponiéndolas como precondiciones históricas), Marx, que se negó siempre a hablar como profeta, aceptó decir solamente que en semejante etapa el hombre sería tan verdaderamente libre que "haría hoy una cosa, mañana otra".

Desde fines de los cincuenta, pero sobre todo en la década



de los sesenta, surgieron en Europa y en los Estados Unidos diversas versiones y visiones sobre la posibilidad real de esa sociedad tecnológicamente avanzada, que dio lugar a lo que se llamó genéricamente la “era de la automatización” (llamada después, a veces, “la era de las computadoras”). Sus instrumentos fundamentales serían los cerebros electrónicos, los circuitos lógicos, los grandes sistemas de cálculo y computación. Pero lo que parecía entusiastamente era el hecho de que ya se estuviesen introduciendo en grandes procesos productivos tanto en Europa y los Estados Unidos, como en Japón y probablemente en China. No sólo era lo que se designaba entonces como la “Tercera Revolución Industrial”, derivada de los grandes avances en la ciencia y la tecnología (hasta el grado de haber creado una nueva ciencia sorprendente y alentadora: la *Cibernética*), sino formaba también parte substancial de la guerra fría y del gran enfrentamiento Este-Oeste. La atmósfera mental de aquellos años, entre utópica y aterradora, fue el trasfondo de los dos grandes libros de Marcuse, *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, publicados en esa época.

En la *Introducción* del primero de ellos dice Marcuse: “El sacrificio (‘el metódico sacrificio de la libido’ como producto inevitable e irreversible de la civilización, según Freud, FLC) ha valido la pena: en las zonas técnicamente avanzadas de la civilización, la conquista de la naturaleza es prácticamente total y un mayor número de necesidades de un mayor número de gentes son satisfechas más que nunca. Ni la mecanización, ni la regularización de la vida, ni el empobrecimiento mental, ni la creciente destructividad del progreso actual dan suficiente motivo para dudar del “principio” que ha gobernado el progreso de la sociedad occidental. El aumento continuo de la productividad hace cada vez más realista la promesa de una vida todavía mejor para todos”.<sup>23</sup> Sin embargo, aunque estas ideas eran parte de su tradición iluminista o “ilustrada”, Marcuse no quería caer en la trampa de las ilusiones fomentadas por la misma civilización avanzada: vista con otros criterios, tomados incluso del propio Freud, hay una relación inversa entre progreso y sujeción, entre civilización y represión. Parecería que al revés de lo esperado en la utopía de la automatización y la creciente liberación del trabajo del hombre, las grandes sociedades industriales de nuestro siglo aumentan paradójicamente el sometimiento y la represión.

<sup>23</sup> A lo largo de todo el mundo de la civilización industrial  
H. Marcuse, *op. cit.*, p. 19.

—dice Marcuse— la dominación del hombre por el hombre está aumentando en dimensión y eficacia. Y esta amenaza no aparece como una transitoria regresión incidental en el camino del progreso. Los campos de concentración, la exterminación en masa, las guerras mundiales y las bombas atómicas no son una “recaída en la barbarie”, sino la irreprimida implementación de los logros de la ciencia moderna, la técnica y la dominación. Y la más efectiva subyugación y destrucción del hombre por el hombre se desarrolla en la *cumbre de la civilización, cuando los logros materiales e intelectuales de la humanidad parecen permitir la creación de un mundo verdaderamente libre*”.<sup>24</sup> Recuérdese también el auge que tuvieron en esos años muchas novelas de ficción científica, que situaban las tramas en épocas y sociedades del futuro totalmente automatizadas, pero donde, a la inversa de lo que hubiera podido desprenderse de las visiones utópicas del marxismo, no sólo subsistían los vicios, las fijaciones psicológicas, los complejos edípicos y los instintos agresivos de la historia humana hasta hoy, sino se hacían más dominantes y destructivos precisamente por tener de su lado las fabulosas ciencias, tecnologías y fuentes nuevas de energía, como la atómica.

Era la época en que leíamos con fruición, pero al mismo tiempo con cierto desencanto y hasta con algo de terror, las novelas de Isaac Asimov y, sobre todo, las de Ray Bradbury, que inclusive fueron llevadas al cine. Uno terminaba desencantado, angustiado, aterrorizado por ese mundo del futuro tan negro y represivo precisamente por los grandes adelantos de la ciencia y la tecnología. Su mensaje era claro para quienes podían (y querían) entenderlo: “¿Crees que esa organización futura, llena de riquezas, libertades, comodidades y satisfacciones, asegurada por la ciencia y la tecnología altamente avanzadas es aquella que te susurraba Marx al oído, poniéndote como única condición que abolieras al capitalismo? Allí la tienes, en la bomba atómica, en la de hidrógeno, en su maravillosa capacidad destructiva, en la despiadada dominación de unos hombres sobre otros, en la represión en todas sus formas, en la prohibición de pensar, de leer, de moverte a tu antojo, incluso en la de soñar, como te lo han demostrado hasta la saciedad los fabulosos libros de H.G. Wells, Ray Bradbury y Orwell, entre otros, además de las hermosas películas “Metrópolis”, “Planeta prohibido” y “El hombre ilustrado”, para darte sólo algunos ejemplos accesibles”.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 19-20.

Esta era la atmósfera que prevalecía en la época de la guerra fría y su secuela "cultural" en los años sesenta. Mucho de ese pesimismo conservador y reaccionario llegó a molestar profundamente a los grupos y sectores sociales más "independientes" social, política e ideológicamente de las mazmorras tecnológicas de la civilización industrial. En su conferencia inicial dentro de los Cursos de Invierno de la UNAM, en 1966, decía Marcuse lo siguiente: "Esta diversidad (de las satisfacciones modernas en realidad 'dirigidas'), típica de la sociedad industrial avanzada, indica el marcado conflicto que se encuentra bajo la superficie, es decir, este conflicto está organizado en todas las esferas de la existencia humana para impedir las verdaderas posibilidades de libertad que han llegado al umbral de la realización, mismas que fueron formuladas alguna vez bajo el provocativo enunciado de 'abolición del trabajo' (Marx, sin duda, FLC), según el cual el hombre no será obligado a vivir su existencia como el medio de un fin, sino como un fin en sí mismo. Esta posibilidad es la gran promesa de la automatización y al mismo tiempo la gran amenaza a las formas establecidas de la sociedad industrial que se basan en su propia estructura, en la necesidad social del trabajo enajenado. En otras palabras, tanto las nuevas necesidades y satisfacciones como las nuevas libertades que ofrece la sociedad tecnológica, operan contra la auténtica liberación del hombre; son las que vuelven contra el hombre sus facultades físicas y mentales y aun su energía instintiva. ¿El resultado? Una profunda frustración, un odio penetrante bajo la felicidad relativa y la superficie de aparente satisfacción de la 'sociedad opulenta' (también este término lo pongo entre comillas) y una reacción en el sentido de una notable activación de la agresividad que impregna a la sociedad tecnológica".<sup>25</sup>

No nos resulta hoy extraño que los libros de Marcuse hayan sido lectura predilecta de esos grupos o sectores "independientes", como intelectuales, estudiantes y artistas enredados de muchas maneras en los movimientos juveniles de los años sesenta en muchas partes del mundo: de un modo o de otro, la civilización de la postguerra y sus maravillas tecnológicas se percibían o al menos se "sentían" aún más frustrantes y represivas en la medida misma en que parecían ofrecer una entrada al paraíso prometido.

Marcuse había vivido ya dos veces esa experiencia represiva

<sup>25</sup> H. Marcuse et al., *La sociedad industrial contemporánea*, México, Siglo XXI Edit., 1987, pp. 54-55.

de una ciencia, una tecnología y finalmente una organización social y política de supuesto carácter “avanzado”: la primera vez, en Alemania, en las vísperas de la llegada al poder del nazifascismo, con toda su parafernalia de innovaciones científicas y tecnológicas al servicio de la destrucción en masa; y una segunda vez, en los Estados Unidos, su segunda patria, donde esa automatización tecnológica de que nos hablaba en México a principios del 66, ejercía todo un mecanismo de represión y destrucción “instintiva”, disfrazado de tolerancia, libertad democrática y aun libertad sexual. Sus viejas lecturas de Freud, estimuladas por el interés que habían provocado las teorías psicoanalíticas en el grupo de colegas y amigos del Instituto de Frankfurt,<sup>26</sup> le habrían de servir como gran instrumento de análisis en sus investigaciones y reflexiones sobre la “civilización tecnológica” —como gustaba llamar también a la sociedad industrial avanzada— y su sistema de dominación represiva.

Según Freud, la cultura o civilización es el andamiaje social que ejerce la mayor represión sobre los instintos vitales del hombre, impidiéndoles su satisfacción plena y gozosa. Pero esta cultura es, a la vez, un producto inevitable e irreversible de los propios deseos reprimidos del hombre desde el ámbito de su propia estructura psicológica. Al no poderse satisfacer estos deseos reprimidos en su forma normal, placentera (cuyo conjunto llama Freud el “principio del placer”), por estar dominados por necesidades externas de carácter social (producción, moral, educación, religión, tradiciones, etcétera), se “descargan”, por así decir, en forma indirecta y con resultados diversos: por la vía de las neurosis, en el ámbito de la psicología profunda, o en las instituciones y contenidos de la cultura, que son así formas “sublimadas” de la represión fundamentalmente sexual. La cultura o civilización es esa “descarga” sublimada de la libido o Eros, que contribuye aún más a reprimir los deseos o “instintos”.

Marcuse, partiendo de lo que llama la “metapsicología final” de Freud (las partes más o menos hipotéticas de su teoría psicoanalítica, y por ello mismo las más soslayadas o desdeña-

<sup>26</sup> En la entrevista, mencionada antes, que le hizo Enrique Krauze, Joseph Maier se refiere a la presencia de Freud entre los miembros más destacados de la Escuela de Frankfurt a principios de los años treinta: “Horkheimér, Adorno y Marcuse eran freudianos, principalmente por razones teóricas. No deseaban enmendar a Freud. No necesitaban hacerlo. Sentían que el Freud original era más aliado suyo y su interpretación de él, no como terapeuta sino como pensador filosófico, es evidente en sus propios compromisos” (*op. cit.*, p. 33).

das por sus seguidores ortodoxos y heterodoxos), propone una nueva discusión del problema: "Las propias teorías de Freud dan razones para rechazar su identificación de la civilización con la represión. Sobre el terreno de sus propios logros teóricos, la discusión del problema debe abrirse de nuevo. ¿Constituye realmente el principio de la civilización la interrelación entre la libertad y la represión, la productividad y la destrucción, la dominación y el progreso? ¿O esta interrelación es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana? (Esta idea, como vimos anteriormente, ya había sido formulada por Wilhelm Reich, FLC). . . La idea de una civilización no represiva será discutida no como una especulación abstracta y utópica. Creemos que la discusión está justificada en dos aspectos concretos y realistas: primero, la misma concepción teórica de Freud parece refutar su consistente negación de la posibilidad histórica de una civilización no represiva, y, segundo, los mismos logros de la civilización represiva parecen crear las precondiciones necesarias para la abolición gradual de la represión".<sup>27</sup>

En términos puramente teóricos y abstractos, Freud nos conduciría a una extraña contradicción: los instintos vitales del hombre (Eros) y su plena satisfacción sin ningún tipo de represión, es decir, el triunfo total del principio del placer, parecerían representar la liberación absoluta, pero al mismo tiempo conducirían al caos más completo, a la barbarie, a la lucha de todos contra todos, a la imposibilidad de una vida social, en suma, al imperio de su contrapartida: el instinto de muerte. Es por ello, interpreta Marcuse, que la organización social y cultural, lo que llamamos la *civilización*, es el aparato o instrumento históricamente desarrollado para evitar esa destrucción, ese triunfo del instinto de muerte, que Freud llama *Tanatos*, permitiendo así el progreso del hombre. La conclusión es evidente: "Si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, la civilización es entonces la lucha contra esta libertad".<sup>28</sup> Marcuse, a la inversa de Freud y con sus mismas ideas, cree que sí puede haber la posibilidad histórica de una civilización no represiva.

Mientras tanto, el análisis de la sociedad industrial avanzada le sugiere el manejo de varias categorías de origen más o menos freudiano. En primer término, la de *tolerancia represiva*, una especie de supuesta organización democrática en la

<sup>27</sup> H. Marcuse, *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 30.

que habría gran libertad sexual, como es frecuente advertirlo en los Estados Unidos. Es una forma más de engaño autoritario: bajo la apariencia de esa "libertad" se disfraza una estricta manipulación que responde a intereses concretos: la producción, la productividad, serán más efectivas si aparecen envueltas en un supuesto ropaje "erótico" que complace y estimula. Esta "erotización" en el fondo muy represiva se advierte por todas partes: en las oficinas, en los lugares de recreo, en el cine, en la televisión, todo será más agradable si hay algo que estimule al mismo tiempo ciertas sensaciones eróticas: un cuerpo semidesnudo de mujer, alusiones al acto sexual, temas insinuantes sobre el sexo, etcétera.

Todo este montaje de la civilización industrial avanzada parecería una forma moderna de "erotización" del ambiente, alimentado supuestamente por una apariencia de gran libertad sexual, la cual, en el fondo, según el análisis de Marcuse, opera en realidad como un valor de mercado. "Sin dejar de ser un instrumento de trabajo —dice Marcuse—, se le permite al cuerpo exhibir sus caracteres sexuales en el mundo de todos los días y en las relaciones del trabajo. Este es uno de los únicos logros de la sociedad industrial —hecho posible por la reducción del trabajo físico, sucio y pesado; por la disponibilidad de ropa barata y atractiva, la cultura física y la higiene; por las exigencias de la industria de la publicidad, etc. Las atractivas jóvenes secretarías y vendedoras, el ejecutivo joven y el encargado de ventas guapo y viril son mercancías con un alto valor de mercado. . . Esta socialización no contradice sino complementa la deserotización del ambiente. El sexo se integra al trabajo y las relaciones públicas, y de este modo se hace más susceptible a la satisfacción (controlada)".<sup>29</sup>

La civilización, según la teoría freudiana, es una "sublimación" de instintos reprimidos. Marcuse va a encontrar dos categorías importantes basadas en ese concepto de "sublimación": *la sublimación no represiva* y *la desublimación represiva*. La sublimación no represiva aludiría a una producción intelectual o artística, una "cultura", que no fuese producto de deseos reprimidos ni operase a la vez como un aparato de contención para impedir la gratificación de esos deseos. Una "erotización" o realización libre de la energía libidinal (en el sentido de una suerte de triunfo circunstancial del principio del

<sup>29</sup> H. Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 4a. Edición, Trad. de Juan García Ponce (versión revisada), 1969, pp. 94-95.

placer sobre el principio de la realidad), que podría dar la pauta a una cultura no negativa o destructora. La "desublimación represiva", por el contrario, es lo que sugería Marcuse hace un momento: una supuesta liberación de prejuicios y formas sociales tradicionales (que convertían en tabú todo lo sexual), pero que tiende en realidad a utilizar esa "libertad sexual" como un feroz mecanismo de dominación, manipulación y represión. "Es una desublimación practicada desde una 'posición de fuerza' por parte de la sociedad, que puede permitirse conceder más que antes porque sus intereses han llegado a ser los impulsos más interiorizados de sus ciudadanos y porque los placeres que concede promueven la cohesión y la satisfacción".<sup>30</sup>

Para Marcuse, esta desublimación represiva descansa en una curiosa inversión de los dos "principios" freudianos: "El 'principio de placer' absorbe el 'principio de realidad'; la sexualidad es liberada (o, más bien liberalizada) dentro de formas sociales constructivas. Esta noción implica que hay modos represivos de desublimación, junto a los cuales los impulsos y objetivos sublimados contienen más desviación, más libertad y más negación para conservar los tabús sociales. Parece que tal desublimación represiva opera en la esfera sexual, y en ella, como en la desublimación de la alta cultura (cuando los contenidos, las formas y expresiones de la cultura dejan de ser sublimaciones en el sentido freudiano, FLC), opera como subproducto de los controles sociales de la realidad tecnológica, que extiende la libertad a la vez que intensifica la dominación. . . *El resultado es una localización y contracción de la libido, la reducción de lo erótico a la experiencia y la satisfacción sexual*".<sup>31</sup> He subrayado esta última frase de Marcuse porque hay en ella

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 92. En el prólogo de su libro anterior, *Eros y civilización*, Marcuse resumía así —en forma muy freudiana— las dos categorías de análisis: "Propongo en este libro la noción de una 'sublimación no represiva': los impulsos sexuales, sin perder su energía erótica, trascienden su objeto inmediato y erotizan las relaciones normalmente no eróticas y antieróticas entre los individuos y entre ellos y su ambiente. En sentido opuesto, uno puede hablar de una 'desublimación represiva': liberación de la sexualidad en modos y formas que reducen y debilitan la energía erótica. Sin embargo, en lugar de recrear estas dimensiones y relaciones de acuerdo con la imagen del principio del placer, la tendencia opuesta se afirma: el principio de la realidad extiende su abrazo sobre Eros. La más clara ilustración de este hecho nos la proporciona la metódica introducción de la sexualidad en los negocios, la política, la propaganda, etc." (*Op. cit.*, p. 11).

<sup>31</sup> *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, pp. 92-93.

una reverberación remota pero cierta de la teoría de la "tiranía genital" formulada por Wilhelm Reich, como vimos antes. Ambos autores parten de algunas ideas finales de Freud; sobre todo, la diferencia entre la sexualidad global del cuerpo humano, Eros (es decir, la capacidad erótica de todo el organismo), y su contracción progresiva e histórica a la satisfacción de la libido únicamente por la vía limitada del aparato genital.

Marcuse no hace sino aplicar aquí la crítica de Reich —que encontraba en la evolución social y sus contradicciones el origen de la satisfacción erótica constreñida a lo puramente genital—, pero dentro de un marco más complejo: las sociedades industriales avanzadas, independientemente de sus formas estructurales y sus contenidos ideológicos. Reich no llegó a ver y menos a analizar los fenómenos de la automatización, el impacto de las computadoras y el nacimiento de la era atómica, elementos que configuran precisamente la sociedad tecnológica en la que se sumergen las investigaciones de Marcuse. En sus últimos trabajos, Freud había establecido la pauta: el principio del placer como la exigencia de un Eros completo, y la represión del mundo externo, el principio de la realidad, como el arrinconamiento de ese placer a la mera satisfacción sexual, como el establecimiento de la "tiranía genital", según Reich, y, en fin, como la reducción y contracción de la "catexia libidinal", en términos de Marcuse.

Fue famosa y muy difundida su metáfora del amor en la pradera y en el automóvil: "Por ejemplo, compárese hacer el amor en una pradera y en un automóvil, en un camino para enamorados fuera de las murallas del pueblo y en una calle de Manhattan. En los primeros casos, el ambiente participa e invita a la catexia libidinal y tiende a ser erotizado. La libido trasciende las zonas erotogénicas inmediatas: se crea un proceso de sublimación no represiva. En contraste, un ambiente mecanizado parece impedir tal autotranscendencia de la libido. Obligada en la lucha por extender el campo de gratificación erótico, la libido se hace menos "polimorfa", menos capaz de un erotismo que vaya más allá de la sexualidad localizada, y (esta) última se intensifica. Así, disminuyendo lo erótico e intensificando la energía sexual, la realidad tecnológica *limita el campo de la sublimación*. También reduce la *necesidad* de sublimación".<sup>32</sup>

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 94.



## 5. DE LA IDEOLOGÍA DE LA FELICIDAD AL “GRAN RECHAZO EXISTENCIAL”

Mencionemos finalmente un aspecto del pensamiento marcusiano que no parece haber atraído bastante la atención de sus lectores, por lo menos en su época (no me refiero desde luego a los especialistas en la obra de Marcuse): su teoría dialéctica de la infelicidad general y la *conciencia feliz*. El meollo del asunto, según Marcuse, es el mecanismo de la sublimación. Esta, de acuerdo con los análisis finales de Freud, es impuesta por el peso represivo de la sociedad y llega a concebirse y a aceptarse como algo necesario para el desenvolvimiento del hombre, su civilización, su cultura y, en términos más crudos, su propia seguridad. Sin la sublimación represiva, en la visión freudiana, la sociedad se desintegraría y se impondría la anarquía, la lucha incontrolable, en fin, la fuerza desatada de los impulsos destructivos del hombre, la imposición del instinto de muerte, el triunfo de Tanatos.

Sin embargo, todo el mecanismo de la sublimación, por su lado negativo y pesimista, provoca a la vez una infelicidad general, un “malestar de la civilización”, en términos del propio Freud. Hay, en forma más o menos subyacente, una conciencia infeliz, una especie de protesta maniatada o controlada, que la desublimación represiva de las sociedades tecnológicamente avanzadas transforma a la postre en *conciencia feliz*: el conformismo y la aceptación de los poderes represivos del mundo social. Es en el fondo una falta de conciencia real, una especie de derrumbe de la capacidad crítica, de la protesta existencial que se disuelve aplastada por las maravillas aparentes de la civilización tecnológica.

Esta *conciencia feliz*, aunque no lo diga expresamente Marcuse, recuerda desde luego a la *conciencia falsa* de que hablaba el joven Marx: base ideológica de la explotación, de la opresión, y alimento al mismo tiempo de la desfiguración o *falsifi-*

cación del mundo real. La "conciencia feliz" de Marcuse parecería el resultado del engaño ideológico que se oculta detrás de la supuesta desublimación. La teoría de la *desublimación represiva*, en el pensamiento marcusiano, se inserta finalmente en el campo de la *ideología*, según la terminología marxista. Su función es engañar, hacer aparecer como libertad, como realización plena, como oferta de felicidad a la supuesta libertad sexual y a los grandes adelantos tecnológicos de la sociedad industrial avanzada, con el oculto designio de favorecer la producción y la productividad.

Los peligros de esta nueva ideología de la felicidad aparente despiertan los viejos temores de Marcuse: el totalitarismo, la represión desmedida, la manipulación política, en fin, el fascismo. "A la luz de la función cognoscitiva de esta forma de sublimación, la desublimación triunfante en la sociedad industrial avanzada revela su verdadera función conformista. Esta liberación de la sexualidad (y de la agresividad) libera a los impulsos instintivos de mucha de la infelicidad y el descontento que denuncian el poder represivo del universo establecido de la satisfacción. Desde luego, hay una infelicidad general, y la conciencia feliz es bastante débil: una delgada superficie que apenas cubre el temor, la frustración y el disgusto. Esta infelicidad se presta fácilmente a la movilización política; sin espacio para el desarrollo consciente, puede llegar a ser la reserva instintiva de una nueva manera fascista de vida y muerte".<sup>33</sup>

¿Dónde se finca entonces el relativo optimismo de Marcuse frente a las conclusiones negativas, conformistas y resignadas de Freud? En una especie de "redención" general, potencialmente incubada en la protesta instintiva y existencial frente a la destrucción represiva de la sociedad tecnológica avanzada. En lo que podría llamarse el triunfo final del principio del placer sobre el principio de la realidad, el predominio de Eros sobre Tanatos, gracias a una situación límite provocada no por la sublimación, según la teoría ortodoxa de Freud, sino justamente por la *desublimación represiva* que se deriva de lo que Marcuse llama la "metapsicología freudiana". En *Eros y civilización*, nuestro autor parece convencido de la posibilidad de un proceso, que llamaríamos dialéctico, mediante el cual el mecanismo de la sublimación, al acentuarse con los avances científicos y el gran predominio de la tecnología, implica el

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.

cambio a su opuesto: el inicio de una verdadera *desublimación*, es decir, una liberación no represiva sino gratificante. Algo así como la transformación de la *cantidad* (sublimación acumulada, naturalmente represiva, que al “trascenderse” se muta en desublimación aún más represiva) en *calidad* (sublimación *no represiva*, plena liberación o pacificación, triunfo del placer, en fin, “arte de vivir”). Hay aquí, desde luego, un reflejo sinuoso pero perceptible de la dialéctica hegeliana, vista un poco por el lado del joven Marx: para que se acumule y actúe como una fuerza revolucionaria y transformadora la explotación de una clase sobre otra, es preciso que esta explotación se concentre, se magnifique y llegue a su límite máximo, encarnada en la clase hegemónica. Una gran cantidad —el máximo— de “desublimación represiva” es históricamente necesaria para que aparezca la verdadera “sublimación no represiva”.

En *El hombre unidimensional*, Marcuse es más concreto y específico: “En el estado avanzado de la civilización industrial, la racionalidad científica, *convertida en poder político*, parece ser el factor decisivo en el desarrollo de las alternativas históricas. Aparece entonces la pregunta sobre si este poder tiende hacia su propia negación; esto es, hacia la promoción del “arte de la vida”. Dentro de las sociedades establecidas, la aplicación continuada de la racionalidad científica alcanzará un punto final con la mecanización de todo el trabajo socialmente necesario pero individualmente represivo (el término ‘socialmente necesario’ incluye aquí todas las acciones que puedan ejercerse más eficazmente por máquinas, incluso si estas actuaciones producen lujo y despilfarro más que necesidades). Pero este estado será también el fin y el límite de la racionalidad científica en su estructura y dirección establecidas. El progreso ulterior implicaría la *ruptura*, la conversión de la cantidad en calidad. Abriría la posibilidad de una realidad humana esencialmente nueva: la de la existencia de un tiempo libre sobre la base de las necesidades vitales satisfechas. Bajo tales condiciones, el mismo proyecto científico estará libre de fines transutilitarios, y libre para el ‘arte de vivir’ más allá de las necesidades y el lujo de la dominación. *En otras palabras, la consumación de la realidad tecnológica sería no sólo el prerequisite, sino también lo racional para ‘trascender’ la realidad tecnológica*”.<sup>34</sup>

Me he extendido un poco en la transcripción de este párra-

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 245-246.

fo de Marcuse porque creo hallar en él una de las claves de su optimismo "histórico", si cabría llamarle así. En términos más simplificados, la tesis de Marcuse podría quizás resumirse de la siguiente manera: la concentración de la racionalidad científica (la ciencia) en las sociedades industriales avanzadas, traducida en un colosal avance tecnológico, significaría sin duda la sustitución del trabajo humano (el "socialmente necesario" para la supervivencia física) por las máquinas altamente sofisticadas; pero esa "mecanización" aparentemente liberadora seguiría siendo individualmente represiva, autoritaria, destructora, inhibidora, incluso si rebasa lo *socialmente necesario* y permite el lujo y el despilfarro (es decir, lo superfluo, lo innecesario). Pero ello señala al mismo tiempo el parteaguas del proceso: una aceleración de esa racionalidad científica, un "progreso ulterior" de los adelantos tecnológicos, acabarían rompiendo las cadenas de sujeción humana, invirtiendo la relación dialéctica. A mayor *cantidad* de adelanto científico y tecnológico, una distinta *cualidad* en el disfrute del "tiempo libre", una mayor posibilidad de libertad para la realización de esfuerzos no utilitarios o indispensables físicamente (desaparición de los "fines transutilitarios", en el lenguaje marcussiano) y, finalmente, el disfrute pleno del principio del placer.

Por debajo de toda esta jerga psicoanalítica y hegeliana, nos parece muy conocida la tesis de Marcuse: las elucubraciones ontológicas del joven Marx, no obstante su hermetismo filosófico o su repudio a todo lo que pudiera oler a "utopía" o "profecía", sugerían una especie de tierra prometida después de la revolución universal, revolución, desde luego, no sólo política y social, sino también científica y tecnológica: las máquinas en vez del trabajo humano, la ciencia como fundamento de la liberación, la conciencia como conocimiento de la necesidad, la libertad como conciencia y dominio del reino de la necesidad, el salto de la cantidad a la cualidad, el inicio, en fin, de la historia propiamente humana.

Si Marcuse denuncia el avance tecnológico de las sociedades altamente industrializadas como una forma más represiva —aunque disfrazada de "desublimación libidinal"—, no es para repudiar a la ciencia y la técnica, y exaltar o proponer una especie de regresión al estado de naturaleza, sino precisamente para ver en ellas la condición histórica necesaria de la liberación plena y acabada. Y por allí se desliza Marcuse en el tobogán "liberador" de los años sesenta, en el cual cree ver el principio de una posible redención: la protesta existencial, urgente, desorganizada y estridente de las "minorías segrega-

das”, explotadas, “proscritas”: grupos étnicos, estudiantes, intelectuales, *beatniks*, etcétera. Esta protesta, este “rechazo”, esta oposición, incluso inconsciente, puede marcar el final, por lo menos de una etapa: “Pero la lucha por una solución ha sobrepasado las formas tradicionales. Las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional hacen ineficaces las tradicionales formas y medios de protesta tradicionales; quizás incluso peligrosos porque preservan la ilusión de soberanía popular. Esta ilusión contiene una verdad: ‘el pueblo’ que anteriormente era el fermento del cambio social, se ‘ha elevado’ para convertirse en el fermento de la cohesión social. En este fenómeno, más que en la redistribución de la riqueza y la igualdad de clases, se encuentra la nueva estratificación característica de la sociedad industrial avanzada. . . . Bajo la base popular conservadora se encuentra el sustrato de los proscritos y los ‘extraños’, los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los desempleados y los que no pueden ser empleados. Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde afuera y por tanto no es derrotada por el sistema”.<sup>35</sup>

Uno se pregunta con cierto asombro: ¿de veras cree esto Marcuse? ¿Piensa realmente que los oprimidos “marginales” y minoritarios golpean al sistema y son invulnerables a él? Marcuse es cauteloso y un poco ingenuo: “El hecho de que hayan empezado a negarse (todos los contestatarios de su época, FLC) a jugar el juego puede ser el hecho que señale el principio del fin de un periodo”.<sup>36</sup> La frase final es engañosa; ni siquiera Marcuse cree realmente en ella. Como él mismo lo reconoce, las sociedades avanzadas y “establecidas” tienen suficiente poder para absorber o reprimir ese tipo de protestas. Sin embargo, en el extremo de la desesperación y deseo de mantener y transmitir un mensaje de optimismo, Marcuse se parapeta finalmente en la muralla de su vieja Escuela de Frankfurt, aunque la fórmula definitiva se la haya sugerido un pensador cercano al Instituto, pero que no fue nunca uno de los suyos: “La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa ni tener ningún

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 270-271.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 271, el subrayado es mío.

éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer siendo leal a aquellos que sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo. En los comienzos de la era fascista, Walter Benjamin escribió: '*Sólo gracias a aquéllos sin esperanza nos es dada la esperanza*'<sup>37</sup>

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 272, Walter Benjamin, (1892-1940), pensador notable y atormentado; ensayista, teórico, crítico de la sociedad, la literatura y el arte, fuertemente vinculado al marxismo. Prefirió suicidarse antes que caer en manos del nazismo. Su posible salvación —física— en los Estados Unidos, promovida por Horkheimer y el antiguo grupo de Frankfurt, llegó demasiado tarde, lo que no dejó de causar remordimientos y ciertas amarguras dentro de ese grupo brillante, que siempre tuvo una especial admiración por el talento de W. Benjamin.

Se terminó el 24 de noviembre de 1989 en Imprenta de Juan Pablos, S. A., Mexicali 39, México 06100, D.F. Se imprimieron 1 000 ejemplares y la edición estuvo a cargo del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

En noviembre de 1988, el autor de este ensayo fue invitado por la UAM-Xochimilco a participar en un ciclo de conferencias y mesas redondas que bajo el título general *Encuentro sobre Marcuse y la Cultura del 68* fueron organizadas como una forma de evocación y conmemoración del gran movimiento social que conmovió al país veinte años atrás.

El autor participó en ese "Encuentro" haciendo no sólo una remembranza personal de Marcuse —a quien conoció y trató bastante en México durante su visita en 1966—, sino también una suerte de reconstrucción sumaria de los cursos que le dedicó en la FCPyS de la UNAM, durante el periodo escolar 1971-1972. En dichos cursos había destacado sobre todo la vinculación de buena parte del pensamiento marcuseano con las teorías de aquel extraño, sorprendente y perseguido psicoanalista de orientación marxista, Wilhelm Reich, como un reconocimiento necesario y justo a quien debe considerarse como un gran precursor de la obra teórica de Marcuse.

Después de su participación en el *Encuentro sobre Marcuse*, el autor decidió ampliar sus exposiciones verbales redactando un texto más completo y documentado que fuese también un homenaje personal al gran filósofo y sociólogo, que un presidente mexicano, en pleno colapso institucional, condenó como "filósofo de la destrucción". Lo expuesto en este trabajo también equivale a una respuesta intelectual a esa acusación irreflexiva, autoritaria y policiaca: ¿La idea del Gran Rechazo existencial a la represión tecnológica y tecnocrática era en verdad una "filosofía destructiva"?