

REPRESIÓN FINAL. ADORNO Y MARCUSE SOBRE LA ANTINOMIA DEL PROGRESO

Final Repression. Adorno and Marcuse on the Antinomy of Progress

RAY BRASSIER *

rb60@aub.edu.lb

Fecha de recepción: 3/11/2025
Fecha de aceptación: 19/12/2025

RESUMEN

El ensayo reconstruye la antinomia entre progreso y represión en Adorno y Marcuse a la luz de Freud. Contra el historicismo lineal, retoma con Benjamin la discontinuidad mesiánica y, con Adorno, redefine el progreso como resistencia a la compulsión de la dominación y a la idolatría de la historia. Frente a la promesa marcuseana de una culminación histórica donde el progreso represivo se sublima en libertad y juego, el texto cuestiona la distinción entre represión “básica” y “excedente” y la sustancialización de la libido. Dialogando con Lacan y Zupančič, propone pensar la represión como proceso originario que constituye el goce y torsiona el tiempo histórico. La crítica resultante reubica la emancipación en la localización de los nudos donde disfrute y represión se co-sostienen.

Palabras clave: progreso, libertad, represión, goce, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse.

ABSTRACT

The essay reconstructs the antinomy between progress and repression in Adorno and Marcuse through Freud. Against linear historicism, it follows Benjamin's messianic discontinuity and, with Adorno, reframes progress as resistance to the compulsion of domination and to the idolatry of history. Countering Marcuse's promise of a historical culmination in which repressive progress is sublimated into freedom and play, the text questions the split between “basic” and “surplus” repression and the substantialization of libido. In dialogue with Lacan and Zupančič, it proposes understanding repression as an originary process that constitutes jouissance and twists historical time. Emancipation is thus relocated in identifying the specific knots where enjoyment and repression mutually sustain each other.

* American University of Beirut.

Key words: progress, freedom, repression, jouissance, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse.

1 PROGRESO Y REPRESIÓN

Los ideólogos del capitalismo equiparan el progreso al avance tecnológico. Los anti-capitalistas replican que esta clase de avance solo sirve a la acumulación de capital, cuyo coste es la explotación y el empobrecimiento. La identificación del progreso con la dominación de la naturaleza provoca la contraidentificación de naturaleza y no-dominación, la cual deviene antitética al progreso. En un extremo, los progresistas identifican la civilización con la liberación de la naturaleza; en el otro, los primitivistas identifican la naturaleza con la libertad de la civilización. La libertad es entonces o bien una independencia progresiva o bien una regresión a la dependencia. En cualquiera de los casos, la definición negativa de la libertad vicia su substanciación positiva. Freud subvierte este intento de demarcación entre lo positivo y lo negativo, así como la antítesis entre dependencia e independencia. Lo hace en dos ocasiones. Primero, a través de su sugerencia de que la hominización es represión. Segundo, con su descubrimiento del retorno de lo reprimido. Al igual que la cultura nunca puede librarse de la naturaleza, la naturaleza no puede purgarse de la cultura, no porque ambas compartan una sustancia ontológica común, como lo plantearía el monismo posmoderno, sino porque cada una solo puede ser comprendida como la negación de la otra. Si toda represión conlleva el retorno de lo reprimido, es la represión la que hace la libertad humana posible e imposible a la vez. De este modo, el progreso de la libertad es inseparable al progreso de la represión. Esta antinomia desempeña un papel fundamental para dos pensadores marxistas considerablemente influidos por Freud: Theodor Adorno y Herbert Marcuse. Sin embargo, cada uno intenta resolverla de forma diferente. En su ensayo de 1961 "Progreso", Adorno sugiere que el progreso no es un avance acumulativo, sino la resistencia perpetuamente reiterada a la regresión. Por el contrario, en su ponencia de 1968 "La idea del progreso a la luz del psicoanálisis", Marcuse sostiene que el progreso represivo culmina en la sublimación de la represión, liberando la espontaneidad creativa de la compulsión ciega. La cuestión es cómo, en el caso de Adorno, la resistencia rompe con la repetición, y cómo, en el caso de Marcuse, la represión se sublima a sí misma. Estas son las dos cuestiones que nos proponemos investigar.

2 LA HISTORIA COMO CATÁSTROFE

La imagen de la historia como una catástrofe acumulativa, popularizada por Walter Benjamin, está abierta a interpretaciones tanto reaccionarias como revolucionarias¹. Aquellos para quienes la historia no es más que acumulación de escombros perpetúan la homogeneidad de la historia universal en un registro negativo. El deterioro implacable es lo contrario de la mejora constante; la continuidad de la destrucción es tan lineal y homogénea como la continuidad de la construcción. Tampoco se puede deshacer la homogeneidad común tanto a las historias universales positivas como a las negativas simplemente pluralizando la historia y fragmentándola en una pluralidad de ‘historias’ particulares. Esto supondría multiplicar la unidad de la integración sin cuestionar su integridad. Si lo que se cuestiona es la historia como narración (tal como hace Benjamin), sustituir una narrativa dominante por otras alternativas hasta ahora marginadas supone dejar intacta la autoridad de la narrativa y su posibilidad incuestionada. Es precisamente a la posibilidad de la narrativa que se dirige la crítica del historicismo de Benjamin. Los vencedores no solo se elevan por encima de los vencidos a través de la escritura, sino también a través de la *narración* de la historia. En la medida en que destaca a héroes y villanos, o distingue entre acontecimientos importantes y secundarios, la narrativa histórica transmite la dominación inscrita en el mito². Una vez integrado en la narrativa, el pasado se convierte en la condición previa del presente; no es solo lo que ha pasado, sino lo que *tenía* que pasar. Así, el pasado es eternizado como fatalidad. Benjamin busca contrarrestar la fatalidad historicista mediante *la construcción* de la historia. El presente ya no es un punto de transición, sino de interrupción, en el cual el tiempo se detiene, pero también establece un encuentro único con el pasado. Este encuentro arrebató lo que

¹ “Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el Paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamin, 2003: 392).

² “El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Ciertamente solo a una humanidad redimida le corresponde por completo su pasado. Lo cual quiere decir: solo a una humanidad redimida se le ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los momentos que ha vivido se convierte en una citación *à l’ordre du jour*. Y ese día es el Día del Juicio Final” (Benjamin, 2003: 390).

ha sido al pasado, y lo carga con un ‘tiempo-ahora’ (*Jetztzeit*) preparado para expulsar el presente del continuo de la historia. La revolucionaria respuesta de Benjamin al progresismo historicista no consiste en reemplazar la integración por la desintegración, o la unidad por la multiplicidad, sino en aprovechar la continuidad como un material sobre el que actuar, como un punto de apoyo para construir una discontinuidad que no se da ya como ausencia de continuidad. El intervalo mesiánico es la negación determinada de la historia universal, no su rechazo deliberado.

Esta discontinuidad rearticula el pasado y el futuro: el surgimiento de un pasado no registrado libera un futuro que ya no es proyectable desde el presente, irreductible a lo que ya está determinado como todavía-no. Ni lo que ha sido ni lo que va a ser pueden abarcarse dentro de los límites de la posibilidad real, la posibilidad coextensiva con lo que es. Al no estar orientada exclusivamente hacia un futuro por realizar, la activación revolucionaria del presente se vuelve hacia el pasado para liberar al futuro de lo que ha sido. Esta es la lógica de la redención. La revolución es el reordenamiento del tiempo. La liberación de lo nonato no puede ganarse a expensas de los muertos; es la redención de los muertos lo que libera lo nonato. En palabras de Benjamin:

“Ciertamente solo a una humanidad redimida le corresponde por completo su pasado. Lo cual quiere decir: solo a una humanidad redimida se le ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los momentos que ha vivido se convierte en una citación *à l’ordre du jour*. Y ese día es el Día del Juicio Final” (2003: 390).

El presente revolucionario es el presente del Día del Juicio Final, cuando los muertos se salvan del futuro olvido.

Hay dos puntos a destacar en la postura de Benjamin. En primer lugar, la homogeneidad de la historia se rompe en nombre de una humanidad cuya unificación está aún por llegar, no de la unificación como tal. Así, la crítica al progresismo burgués se lleva a cabo en nombre de un progresismo más radical, uno que alcance la unidad de la humanidad más allá del abismo histórico que separa arbitrariamente a los condenados en el pasado de los salvados en el futuro. Dicha unidad no puede concebirse desde la atalaya del presente capitalista, cuya afirmación prematura de la unidad de la humanidad enmascara la brecha no solo entre capitalistas y proletarios en el presente, sino también entre los vencedores del presente y las víctimas del pasado. Adorno, comentando a Benjamin, expresa esto de la siguiente manera: “Más bien, el progreso sería el establecimiento de la humanidad, cuya perspectiva se abre a la luz

de la extinción” (2005a: 145). En segundo lugar, el presente revolucionario ya no se articula secuencialmente mediante un pasado antecedente y un futuro consecuente; se convierte en parte de una constelación monadológica, cada fragmento de la cual está ‘sembrado’ de tiempo. Por lo tanto, el desarrollo histórico ya no es una condición para la posibilidad revolucionaria: la oportunidad revolucionaria se vuelve históricamente incalculable “ya que cada segundo [es] la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías” (Benjamin, 2003: 397).

Si cada segundo es una puerta que se abre a la posibilidad de la redención, entonces esta posibilidad trasciende el orden de lo posible inscrito en el tiempo histórico (por ejemplo, la radiotransmisión no era posible antes del descubrimiento de la electricidad). La temporalidad mesiánica se concibe como una intersección vertical a la inmanencia horizontal del tiempo lineal. Extraer el presente revolucionario del continuo de la historia hace trascendente la posibilidad de la redención *vis-à-vis* la inmanencia de la historia. Así, el intervalo mesiánico establece una antinomia entre la trascendencia redentora y la inmanencia histórica. Si el progreso es redención (*i.e.*, trascendencia), la historia es absurda porque no es necesaria: el Mesías podría intervenir en cualquier momento para redimir a la humanidad. Pero si el progreso es el empoderamiento propio de la humanidad, solo puede desarrollarse a través de la historia (*i.e.*, inmanencia), y el sufrimiento histórico (represión, colonialismo, genocidio) sería condición del progreso humano. Adorno formula esta antinomia de la siguiente manera:

“Si se equipara el progreso a la redención, que es la intervención trascendente por antonomasia, el progreso pierde junto a la dimensión temporal su significado comprensible y se difumina en una teología ahistórica. Pero si el progreso es mediatizado en la historia, esta amenaza con ser idolatrada y se produce el absurdo, tanto en su concepto como en la realidad, de que lo que inhibe el progreso es ya el progreso” (2005a: 147).

El coste de cortar los lazos del presente con los antecedentes y consecuentes históricos es la pasividad hacia la trascendencia: el advenimiento mesiánico solo puede ser esperado pasivamente, no precipitado activamente. Pero entonces el progreso como inicio revolucionario de la historia humana es dispensado divinamente, El derrocamiento de la sumisión humana requiere otra sumisión del ser humano. Este es el precio de teologizar la liberación humana. La alternativa secular a esta prima por la trascendencia es la mediación del progreso a través de la historia. La trascendencia solo puede alcanzarse a través de la inmanencia. Pero la mediación del pro-

greso en y a través de la historia hace que la institución última de la humanidad sea consecuencia de su anterior destitución: el progreso de la sumisión ('el ara sacrificial de la historia' de Hegel) es necesario para el progreso que se supone pondrá fin a la sumisión (el comunismo como reino de los fines). Una vez que la posibilidad de la redención se reinserta en el nexo de la posibilidad histórica, su advenimiento se vuelve inseparable del progreso de la perdición. El rechazo de cualquier medida trascendente del progreso convierte a la historia en su única medida, pero la reificación de la historia como la única medida del progreso la convierte en la trascendencia que se supone debía abolir. Esta es la paradoja que acompaña a la 'idolatría de la historia' contra la que advierte Adorno.

3 LA CONTRADICCIÓN DEL PROGRESO

Esta antinomia entra la inmanencia y la trascendencia del progreso apunta a una contradicción en su concepto, una contradicción cuya condición histórica Adorno trata de poner de manifiesto. El contenido del concepto de progreso es social e histórico:

“Sin la sociedad, la idea de progreso estaría completamente vacía; todos sus elementos están tomados de ella. La idea de progreso no tendría contenido alguno si la sociedad no hubiera pasado de la horda cazadora y recolectora a la agricultura, de la esclavitud a la libertad formal de los sujetos, del miedo a los demonios a la razón, de la penuria a la lucha contra las epidemias y las hambrunas y a la mejora general de las condiciones de vida; por tanto, la idea de progreso no tendría contenido si intentáramos mantenerla pura *more philosophico*, sacándola, digamos, de la esencia del tiempo” (Adorno, 2005a: 148).

Pero la realización del progreso se ve frustrada por las mismas condiciones sociales e históricas que le dan contenido, pues dichas condiciones albergan un elemento regresivo. La agricultura, la emancipación, la Ilustración, la medicina, el saneamiento y la abundancia material son posibles gracias a una dominación de la naturaleza cada vez mayor, que se ramifica en una dominación social en aumento. El progreso histórico está condicionado por un antagonismo entre humanidad y naturaleza, así como entre clanes, tribus y naciones; un antagonismo cuya perpetuación vuelve imposible la realización del progreso, y cuya disolución amenaza con deshacer todos sus logros concretos. Realizar el concepto de progreso sin cancelar sus victorias sociales concretas requiere la reconciliación de este antagonismo. Pero la reconcilia-

ción solo llega a ser posible a través de este antagonismo, al atravesar lo que no está reconciliado no solo en el concepto, sino también entre el concepto y la realidad:

“Si obligamos al sentido de un concepto [el de progreso] a pasar a la facticidad, no podemos detenerlo arbitrariamente. La propia idea de reconciliación (el *telos* trascendente, según la medida de lo finito, de todo progreso) no puede extraerse del proceso inmanente de Ilustración que quita el miedo y, al enarbolar al ser humano como respuesta a las preguntas de los seres humanos, logra el concepto de humanidad, el único que se eleva sobre la inmanencia del mundo” (Adorno, 2005a: 148).

No se trata de reconciliar a la humanidad con la naturaleza, como si la naturaleza en sí misma estuviera libre de dominación (un mito benéfico que refleja el de la naturaleza malévol), sino de desenmascarar la Ilustración, tanto en calidad de concepto como en calidad de proceso social, para alcanzar una sociedad en la que la dominación de la naturaleza interior y exterior ya no sea una condición de existencia. Por lo tanto, la superación de la estructura antinómica del progreso es inseparable de la dialéctica de la Ilustración. La Ilustración es el empoderamiento de la humanidad por medio del desempoderamiento de lo sobrehumano, entendido esto como naturaleza divinizada o divinidad naturalizada. Pero la razón que culmina en el Espíritu autoconsciente se dota a sí misma con la trascendencia que le quita a la naturaleza. El desencanto del objeto, su reconocimiento como inmanentemente postulado en vez de trascendentemente dado, es a su vez un encantamiento del sujeto que se arroga el poder de la trascendencia. El poder trascendente recae en el sujeto que despoja de poder al objeto. Es por eso que la autoconciencia reflexiva no es inmune al carácter compulsivo de la naturaleza, al impulso de la autoconservación:

“La conducta animal difiere de la humana porque tiene algo de coactivo. Quizás se haya heredado en la especie humana, pero en esta se convierte en algo cualitativamente distinto. Y lo hizo precisamente gracias a la capacidad de reflexión, ante la cual el hechizo podría ser anulado y que se puso a su propio servicio” (Adorno, 1973: 345).

El hechizo es el aura de la trascendencia. Convierte el objeto constituido subjetivamente en una cosa-en-sí-misma. La autoconciencia se reifica al convertirse en absoluta, es decir, en algo completamente desprovisto de cosa. La naturaleza recae en la razón que la domina en la medida en que esta última se ve obligada a dominar la dominación. Esta es la coacción del hechizo, transmitida en la dialéctica de la Ilustración. Es lo que subyace a la antinomia del progreso, Empero, para Adorno, es

precisamente la autarquía del espíritu lo que impide la reconciliación. El progreso requiere dominación (identificar lo que es no-idéntico), pero la dominación bloquea la reconciliación de la identidad y la no-identidad (humanidad y naturaleza) que debería ser el *telos* racional del progreso:

“El modelo del progreso, aunque sea trasladado a la divinidad, es el control de la naturaleza extrahumana e intrahumana. La opresión ejercida por este control, que tiene su forma más alta de reflexión espiritual en el principio de identidad de la razón, reproduce este antagonismo. Cuanta más identidad establezca el espíritu de dominio, más injusticia se comete con lo no-idéntico. La injusticia se transmite por la resistencia de lo no-idéntico [el retorno de lo reprimido –RB], la cual refuerza a su vez el principio opresor, mientras que al mismo tiempo lo oprimido se arrastra envenenado. Se progresa en el todo, pero hasta hoy el todo no progresa” (Adorno, 2005a: 148ss.).

Esta es la contradicción fundamental inherente al concepto de progreso: el antagonismo es la condición para la reconciliación; la falta de libertad es la condición para la libertad. Como dice, al atribuir a Kant el mérito de haber prefigurado la astucia de la razón de Hegel, Adorno: “la condición de posibilidad de la reconciliación es su contradicción y la condición de posibilidad de la libertad es la falta de libertad” (2005: 149). El uso que hace aquí Adorno del término ‘condiciones de posibilidad’ es significativo. Estas se hallan en nosotros, no en las cosas en sí mismas. Son condiciones subjetivas de los fenómenos, no propiedades objetivas de los noúmenos. Así, cuando Adorno parafrasea a Kant en el sentido de que el antagonismo es la condición de posibilidad de la reconciliación y que la falta de libertad es la condición para la posibilidad de la libertad, sitúa este antagonismo y esta falta de libertad en nosotros, no en las cosas en sí mismas. Son fenómenos hechos por el hombre, no realidades trascendentes dadas por Dios. La naturaleza coercitiva y antagónica de la sociedad capitalista es obra nuestra. Parte del argumento de Adorno consiste en que reconocer esta facticidad nos permite vislumbrar que puede ser cambiada. La permisión aquí es una condición mínima: al menos es posible cambiar tales fenómenos. Pero, por supuesto, saber que algo podría ser diferente no es suficiente para que lo hagamos diferente, no nos obliga a actuar. Así, la autorreflexión a través de la cual la razón reconoce que lo que tomaba por dado ha sido creado por ella misma, que la naturaleza continúa dominándola a través de la dominación que ejerce contra la naturaleza, perpetúa la autarquía del espíritu a menos que se complemente con un acto práctico:

“La autorreflexión de la razón sería de ayuda si elaborara la transición a la praxis: si se comprendiera como un momento de esta; si, en vez de malentenderse como lo absoluto, se reconociera como modo de comportamiento. El rasgo antimitológico del progreso no se puede pensar sin el acto práctico que pone freno a la autarquía del espíritu” (Adorno, 2005a: 153).

La razón se ve a sí misma, es decir, desmitifica su propia pretensión de autonomía al entenderse como un ‘momento de la praxis’ y un ‘modo de comportamiento social’. Pero esta percepción solo puede frenar el impulso hacia la soberanía del espíritu si desencadena un acto práctico. Sin embargo, este acto ni está programado ni determinado por la reflexión. Según Adorno, la relación entre teoría y praxis es tanto polar como contradictoria: es precisamente la autonomía de la teoría la que le confiere el potencial de transformación, mientras que la teoría orientada a la praxis está condenada a ratificar impotentemente la actualidad (Adorno, 2005b: 259-278). La ‘teoría pura’ registra la contradicción de la totalidad social en la que está inmersa de una manera que expone su factualidad y, por tanto, su precariedad; mientras que la teoría voluntarista refleja esta totalidad contradictoria de una manera que acaba reforzándola ciegamente. A través de esta polaridad entre teoría y praxis, Adorno desmitifica la dicotomía entre redención trascendente e inmanencia histórica, descalificando el recurso a la trascendencia teológica. Sin embargo, la polaridad preserva lo suficiente de la brecha entre posibilidad inmanente y posibilidad trascendente como para impedir el cierre de la inmanencia que convierte la historia de nuevo en trascendencia. La posibilidad de la trascendencia se seculariza al reconfigurarse como la brecha entre reflexión y acción. Pero Adorno se hace eco de la sugerencia de Benjamin de que esta brecha desincroniza la realización del progreso respecto al orden histórico de posibilidad. Al hacerlo, desincroniza el contenido del concepto de su realización. El progreso es el despertar de la razón del hechizo de su propia soberanía y, aunque el contenido social del concepto de progreso depende de una dominación de la naturaleza que se desarrolla históricamente (sin la cual el concepto permanece vacío), la realización del concepto se figura como una interrupción de la dominación compulsiva no ordenada por la historia. Es crucial que Adorno insista en que esta interrupción es posible en todo momento:

“La opresión constante anuló el progreso que ella misma había desencadenado, pero en tanto que emancipación de la conciencia sacó a la luz el antagonismo y la ofuscación, presupuesto para superarlo. El progreso producido por lo que siempre es igual consiste en que finalmente pueda comenzar, en cualquier momento. La

imagen de la humanidad en progreso recuerda a un gigante que tras pasar varios siglos durmiendo se pone lentamente en movimiento y a continuación arremete contra todo lo que se pone en su camino, pero cuyo tosco despertar es el único potencial para alcanzar la madurez política, para que la prisión natural en la que el propio progreso ingresa no tenga la última palabra [...] Progreso significa que la humanidad sale del hechizo (incluso el del progreso, que es naturaleza) cuando capta su propia naturalidad y pone freno al dominio que ella ejerce sobre la naturaleza y mediante el cual prosigue el dominio de la naturaleza. Por tanto, se podría decir que el progreso [como emancipación] sucede donde acaba [el progreso como dominación]” (2005a: 150).

La reconciliación es posible gracias a la imposibilidad de un dominio absoluto: es la autointerrupción de la dominación. Solo el poder de la tormenta puede salvar la devastación que ha causado. La salvación de la destrucción no es la culminación de la historia, sino su incompletitud. El progreso no es la abolición de la regresión, sino la resistencia a la compulsión de abolirla: “el progreso es esta resistencia en todos los niveles, no la confianza en la sucesión de los niveles” (Adorno, 2005a: 160). Es la resistencia mediada históricamente a la mediación absoluta de la historia.

4 NO-IDENTIDAD

Podríamos decir que, para Adorno, la no-identidad salva a la identidad de sí misma. Pero, aunque esta potencia salvadora reside en la no-identidad entre teoría y praxis, su actualización es indeterminable. A pesar de que la no-identidad es la fuente de resistencia, no se puede positivizar como una fuerza autónoma sin con ello restablecer el hechizo de la trascendencia. No es el resto ontológico que queda al sustraer la identificación conceptual: la de Adorno no es una filosofía de la diferencia. Más bien, la no-identidad se genera en y a través de la identificación como su envés que no se puede eliminar. En este sentido, y hablando en términos generales, la no-identidad se relaciona con la identidad de manera similar a como el inconsciente lo hace con la consciencia: así como la pulsión no preexiste a la represión, la no-identidad no preexiste a la identidad. Por tanto, el problema conceptual es el de dar cuenta de la posibilidad de resistencia en términos de represión, ya que es precisamente la represión de la identidad sobre la no-identidad lo que alimenta la dialéctica de la Ilustración. Lo que no queda claro en la postura de Adorno es la fuente de la resistencia a la represión, la condición para la interrupción de la dominación.

Adorno nos presenta un dilema. Por un lado, la reflexión no puede desencantarse a sí misma: la autorreflexión crítica, la cúspide de la Ilustración desde la perspectiva del idealismo, no es suficiente para romper el hechizo de la Ilustración. La autosuficiencia de la reflexión racional perpetúa el hechizo de la trascendencia. De ahí la insistencia de Adorno en que la razón debe pasar a la praxis viéndose a sí misma como un modo de comportamiento social. Por otro lado, sin embargo, este pasar a la praxis no puede prescribirse a través de la comprensión de la razón de su relación con la práctica social: sellar la brecha entre teoría y praxis sería restablecer la identificación de sujeto y objeto que perpetúa la dominación. La resistencia tampoco puede provenir del activismo, cuya espontaneidad colude con la totalidad contra la que protesta. Es precisamente la no-identidad de teoría y actividad práctica la que permite la resistencia como interrupción de la dominación. Si la dominación es represión, entonces la resistencia es la negación de la represión, que es la negación primordial. Pero si la resistencia es apenas la no-identidad de razón y praxis, entonces su negación de la represión queda dialécticamente indeterminada. Y esta indeterminación amenaza con reinstaurar el hechizo de la trascendencia al reificar la posibilidad de la resistencia como una negación abstracta de la historia entendida como el progreso concreto de la represión.

La explicación alternativa del progreso que hace Marcuse cobra especial relevancia en relación con esta dialéctica de represión y resistencia. Adorno parece desconectar el progreso redentor del progreso represivo al no explicar cómo la represión genera resistencia. Por el contrario, Marcuse propone una explicación en la que el progreso de la represión culmina en su sublimación históricamente condicionada. Mientras que para Adorno la resistencia a la represión es utópica en la medida en que no puede alinearse con las condiciones sociales e históricas concretas (pues hacerlo restablecería la unidad de teoría y praxis como una totalidad negativa), para Marcuse la superación de la represión se hace posible gracias a una conjunción histórica específica de las fuerzas y las relaciones de producción. De hecho, Marcuse se niega a oponer lo utópico a la posibilidad histórica, ya que insiste en que el ámbito de la libertad (progreso redentor) es inmanente al ámbito de la necesidad (progreso represivo)³. La historia no es trascendente, pero hace posible la trascendencia.

³ “Creo que una de las nuevas posibilidades, representativa de la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no-libre, consiste en hallar el reino de la libertad en el reino de la necesidad, en el trabajo y no solo más allá del trabajo. Para formular esta idea especulativa de forma provocativa, yo diría que hemos de considerar al menos la idea de un camino al socialismo que vaya de la ciencia a la utopía y no de la utopía a la ciencia” (Marcuse, 1970b: 63).

5 SUBLIMACIÓN DE LA REPRESIÓN

El punto de partida de Marcuse es el contraste entre lo que él denomina una concepción ‘cuantitativa-técnica’ del progreso y una concepción ‘cualitativa-humanitaria’. La primera es condición necesaria pero no suficiente de la segunda: no puede haber libertad humana digna de tal nombre sin libertad frente a las restricciones naturales; pero la civilización capitalista reifica esta libertad negativa y la convierte en un valor trascendente. La libertad negativa –la dominación de la naturaleza exterior e interior– se convierte en el *telos* del progreso en forma de productividad compulsiva. La libertad respecto a la gratificación libidinal no es solo trascendencia, sino autonomía de la trascendencia: “y esta trascendencia, que es esencial a la libertad, aparece, lo mismo que la productividad a la que pertenece, en último término como fin en sí mismo” (Marcuse, 1970a: 31). La autonomía de la producción, es decir, el capital, se convierte en un fin trascendente al que deben sacrificarse todos los objetivos humanos. Así, la autonomía de la razón kantiana, que demanda el sacrificio de la inclinación al deber, se alinea con la soberanía del capital, que requiere la subordinación del valor de uso al intercambio. Así como el trabajo alienado es la sustancia del valor, la razón alienada es la sustancia del deber. El progreso exige una renuncia productiva, una represión de la satisfacción que transforme a los individuos de ‘portadores del principio de placer’ a individuos portadores de fuerza de trabajo. A través de esta represión se libera la energía libidinal para un trabajo desapacible pero socialmente productivo. Empero, la sublimación social del placer presupone una interiorización previa de la represión: ahí la introyección de la sanción externa, que viene en la forma de superyó y que permite la renuncia a la satisfacción individual en aras de la gratificación colectiva y, con ello, la sublimación productiva de la libido. La represión colectiva impone la autorrepresión del individuo, lo que a su vez consolida la represión colectiva, intensificando esto aún más la represión individual. Este círculo de represión que se refuerza a sí misma subyace a lo que Marcuse describe como “la automatización del progreso”. Esta automatización está impelida por la negación: la represión de la satisfacción individual que permite la satisfacción colectiva es secundada por una represión de la satisfacción colectiva; la represión de la satisfacción, ya sea individual o colectiva, solo sirve a la expansión ilimitada del capital. Así, el progreso de los medios para satisfacer las necesidades humanas debe negar esta satisfacción para perpetuar al progreso de tales medios:

“Así como, por medio de la transformación represiva de los instintos, el progreso se hace automático, también se suprime y se niega a sí mismo: prohíbe el goce de sus propios frutos y, precisamente a través de esta prohibición, aumenta de nuevo la productividad y, con ella, el progreso” (Marcuse, 1970a: 36).

El disfrute individual se sublima para garantizar la productividad social, pero el disfrute colectivo se sublima para imponer la productividad individual. Marcuse llama a esto “el círculo vicioso del progreso”:

“El progreso debe estar siempre negándose a sí mismo para poder seguir siendo progreso. La inclinación debe ser permanentemente sacrificada a la razón, la felicidad a la libertad trascendente, para que los hombres, por medio de la promesa de felicidad, puedan permanecer en el trabajo alienado, sigan siendo productivos, se impidan el pleno goce de su productividad, y por tanto perpetúen la productividad misma” (1970a: 36ss).

Sin embargo, este círculo es una función de relaciones de producción históricamente específicas y, por lo tanto, está acotado por un límite interno. Este límite es el punto en el cual el progreso de la represión genera tal abundancia de medios, que estos llegan a negar las necesidades que provocaron la represión. O, como dice Marcuse: “la tecnologización de la dominación mina el terreno a la dominación misma” (1970b: 66). El incremento cuantitativo de los medios represivos provoca una disminución cualitativa de la necesidad de reprimir. En todas palabras, la renuncia produce tal abundancia de medios para la satisfacción, que estos anulan la necesidad de renuncia. El quid dialéctico del argumento de Marcuse es la afirmación de que la represión produce un excedente de satisfacción que niega la satisfacción de la represión productiva:

“Los logros del progreso represivo anuncian la liquidación del propio principio represivo del progreso. Se prevé un estado en el que no haya productividad que sea simultáneamente resultado y condición de la renuncia, ni haya trabajo alienado: un estado en el cual la creciente mecanización del trabajo posibilite que una porción cada vez mayor de la energía instintiva que tenía que ser absorbida por el trabajo alienado sea devuelta a su forma originaria; en otras palabras, que pueda ser reconstituida en energía de los instintos vitales. [...] El tiempo de trabajo alienado no sólo sería reducido a un mínimo, sino que desaparecería completamente y el tiempo vital sería tiempo libre. [...] Un *principio de realidad cualitativamente nuevo* ocuparía el lugar del principio represivo, transformando con él tanto la estructura humano-psíquica como la histórico-social. [...] La sublima-

ción no se acabaría, sino que aumentaría como energía erótica para nuevas formas de creación cultural” (Marcuse, 1970a: 39ss).

La contradicción entre gratificación individual y colectiva condiciona el principio de realidad capitalista, pues la renuncia es la condición para reconciliar los intereses individuales y colectivos. La abolición de esta contradicción, junto a su relación con el capital, implicaría un nuevo principio de realidad –que podría denominarse ‘comunista’– en el cual el excedente libidinal liberado por el trabajo mecanizado ya no se reprimiría con fines de producción social, sino que, en cambio, crearía nuevas formas de gratificación individual y colectiva. Esto supondría reintegrar lo que el capitalismo ha separado, a saber, sublimación productiva y gratificación improductiva, trabajo y juego. Mientras que el capitalismo autonomiza la producción como una trascendencia sin contenido (una falta de contenido que se refleja en la libertad puramente formal), la transformación del trabajo en juego gratificante vuelve a dotar de contenido a la trascendencia (y, por tanto, a la libertad). La libertad respecto a la necesidad, consecuencia de la abolición de la escasez, se torna libertad de satisfacer nuevos deseos, sin ataduras a las exigencias de la acumulación de capital.

6 LA PERPETUIDAD DEL PLACER

En última instancia, la visión de Marcuse es la de una transformación existencial. La división entre trabajo productivo y juego improductivo da paso a una nueva síntesis de actividad y pasividad en la que la ausencia de un propósito predeterminado en la existencia humana ya no se experimenta como el aplazamiento perpetuo de la gratificación, sino como la gratificante coincidencia de la realidad y la potencialidad:

“El trabajo alienado se transformaría en el libre juego de las facultades y fuerzas humanas. La consecuencia sería una detención de todo trascender vacío de contenido, y la libertad ya no sería un proyecto eternamente frustrado. La productividad se determinaría por la receptividad, y la existencia no se experimentaría ya como un devenir irrealizado y en constante aumento, sino como un existir o ser con lo que es y puede ser” (Marcuse, 1970a: 40ss).

La existencia ya no se vería corroída por el imperativo de diferir la gratificación en aras de la supervivencia. En lugar de aplazarse hasta un futuro incierto, la satisfacción se hace realidad en la “perpetuidad del placer” a través del “equilibrio, la estabilización y la reproducción” de las condiciones en las que “todas las necesidades

pueden ser satisfechas y en las que solo pueden aparecer nuevas necesidades si su placentera satisfacción es asimismo posible” (Marcuse, 1970a: 41). El trabajo orientado a la gratificación existencial se convierte en el ejercicio de libertad:

“Si el trabajo mismo pasa a ser el libre juego de las facultades humanas, entonces ya no es necesario ningún sufrimiento que obligue a los hombres a trabajar. Por sí mismos y solamente porque satisface sus propias necesidades, trabajarán en la configuración de un mundo mejor en el que la existencia se autorrealice” (Marcuse, 1970a: 41).

En esta visión de la existencia autorrealizándose a través del libre juego de las facultades humanas se sustituye la compulsión negativa de la necesidad por la compulsión positiva del deseo; la renuncia exigida por un placer que nunca puede estar totalmente presente es sustituida por el deseo de un placer cuya presencia se completa a través de la repetición.

Sería precipitado acusar a Marcuse de recurrir a la metafísica de la presencia para fundamentar su concepción de la libertad positiva. Marcuse fue alumno de Heidegger, pero ciertamente no su discípulo. Es bien consciente de que la presencia no se puede reducir al presente, y considera que la repetición es constitutiva del movimiento de la presencia, esto es, que la existencia implica ciclos de repetición que curvan y profundizan la temporalidad, expandiéndola profundamente en capas superpuestas. Lo que Marcuse describe como la “perpetuidad del placer” no es un bloque permanentemente coextensivo con el presente, sino la recurrencia de una presencia que abarca presentes superpuestos. En última instancia, por muy cuestionable que sean las características positivas de la transformación existencial que esboza Marcuse, estas tienen importancia menor. Más significativo es el modo en que Marcuse vuelve la posibilidad utópica inmanente a la historia, no como su realización histórica (una realización que la reificaría como *telos* trascendente de la historia), sino más bien como la reinscripción de la posibilidad utópica *dentro de* la posibilidad histórica.

7 REPRESIÓN EXCEDENTE

Sin embargo, lo que más causa duda en la hipótesis de Marcuse es la línea que desea trazar entre la represión primigenia y la sublimada. Siguiendo a Freud, Marcuse alinea la filogénesis con la ontogénesis, el desarrollo psíquico de la humanidad con el desarrollo psíquico del individuo. Según su interpretación, la represión primigenia

deslibidiniza (desinvierte) el organismo al sexualizar (invertir) los órganos genitales, fragmentado el todo libidinizado en una multiplicidad de pulsiones parciales. Así, la segmentación y la especificación de la libido son consecuencias de la represión. Dado que la represión primigenia niega una integridad orgánica originaria, la sublimación de la represión, configurada como negación de la negación, restablece la cohesión orgánica tanto a nivel individual como colectivo. La represión primigenia que condena a la humanidad a trabajar para disfrutar, coordinando trabajo y juego como medios y fines, debe sublimarse para que el trabajo se fusione con el disfrute como un fin en sí mismo. Para Marcuse, “la modificación decisiva” en el origen de la hominización es el freno de Eros por el principio de realidad y la conversión de la libido en sexualidad reproductiva:

“Eros es originariamente más que sexualidad en el sentido de que no es un instinto parcial, sino una fuerza que domina todo el organismo y que solo posteriormente es puesta al servicio de la reproducción y localizada como sexualidad. Esta modificación decisiva de Eros exige una desexualización del organismo, y sólo esta puede convertir al organismo como portador de principio de placer en organismo como posible instrumento de trabajo. El cuerpo se hace libre para gastar energía que de otra manera sería solamente energía erótica; por así decirlo, se libera del Eros integral que originalmente le había gobernado y con ello se hace libre para el trabajo displacentero como contenido de la vida” (1970a: 34).

La lógica que subyace a este argumento de Marcuse implica que la desintegración originaria de la libido, provocada por el antagonismo social entre la gratificación social y la colectiva, sea sustituida por una reintegración definitiva –una relibidinalización de las relaciones sociales– una vez superado dicho antagonismo. Si la represión primigenia equivale a la desintegración originaria de la libido orgánica en sexualidad genital (sexualidad organizada), y a la separación entre gratificación individual y productividad social, entonces la represión final sería tanto como la sublimación que reintegra lo que el capitalismo ha separado: lo individual y lo colectivo, el placer y la producción, el trabajo y el juego. Especialmente significativa es la afirmación de Marcuse de que la desintegración libidinal se produce en respuesta al principio de realidad, aquello que Freud llama también “*Ananké*” o principio de necesidad. Toda la construcción de Freud en *El malestar de la cultura* se desarrolla a través de la articulación de tres “principios” cuya reificación inicial se ve continuamente socavada a medida que apreciamos su interdependencia. Eros, el principio de la vida, ensambla la sustancia orgánica en “unidades cada vez mayores”, que Tána-

tos, la pulsión de muerte, busca desatar y disolver de vuelta a su “estado inorgánico primitivo”⁴. Pero, para preservar su sustancia viva, el Eros ha de adaptarse a la *Ananké* o necesidad, puesto que la autoconservación requiere adaptación al entorno⁵. Así, Eros y *Ananké* se relacionan como interioridad orgánica y exterioridad inorgánica. La actividad vinculante se ve restringida por estructuras materiales inertes. ¿Qué papel le queda entonces al Tánatos? No es ni interioridad ni exterioridad, ni orgánico ni inorgánico; más bien, es el límite que conecta y separa simultáneamente tales cosas. De este modo, para Freud, es la *Ananké* la que se yuxtapone a Eros como su obstáculo, y no Tánatos. Llega incluso a describir a este último como “un residuo dejado por Eros”, uno que “escapa a nuestra atención a menos que se revele al mezclarse con Eros”⁶. El instinto de muerte no se opone al Eros: es el residuo sin ataduras de su actividad vinculante. De modo que Eros y Tánatos no son opuestos metafísicos, sino más bien dos aspectos del mismo fenómeno, a saber, la coincidencia, en el proceso civilizatorio, de la vinculación y la desvinculación, de la síntesis de la división y la división de la síntesis. Si la síntesis libidinal está limitada por la necesidad, entonces Tánatos es el excedente sin ataduras resultante de la adaptación del placer a la supervivencia, que se adhiere a la represión como su residuo, al tiempo que alimenta la relibidinalización de la producción. Por lo tanto, si la

⁴ “Partiendo de ciertas especulaciones sobre el origen de la vida y sobre determinados paralelismos biológicos, deduje que, además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, debía existir otro, antagónico de aquel, que tendiese a disolver esas unidades y a retornarlas a su estado más primitivo, inorgánico. De modo que, además del Eros, habría un instinto de muerte, y los fenómenos vitales podrían ser explicados por la interacción y el antagonismo de ambos. Pero no era nada fácil demostrar la actividad de este hipotético instinto de muerte. Las manifestaciones del Eros eran notables y bastante conspicuas; bien podía admitirse que el instinto de muerte actuase silenciosamente en lo íntimo del ser vivo, persiguiendo su desintegración; pero eso, naturalmente, no tenía el valor de una demostración. Progresé algo más con la idea de que una parte de ese instinto se orienta contra el mundo exterior, manifestándose entonces como impulso de agresión y destrucción. De tal manera, el propio instinto de muerte sería puesto al servicio del Eros, pues el ser vivo destruiría algo exterior, animado o inanimado, en lugar de destruirse a sí mismo. Por el contrario, al cesar esta agresión contra el exterior, tendría por fuerza que aumentar el grado de autodestrucción, la cual en cualquier caso hubiese continuado. Al mismo tiempo, se podía deducir de este ejemplo que ambas clases de instintos raramente –o quizás nunca– aparecen en mutuo aislamiento, sino que se amalgaman entre sí, en proporciones distintas y muy variables, tornándose de tal modo irreconocibles para nosotros” (Freud, 2002: 114ss).

⁵ “El proceso cultural es aquella modificación del proceso vital que surge bajo la influencia de una tarea planteada por el Eros y urgida por *Ananké*, por la necesidad exterior real; tarea que consiste en la unificación de individuos aislados para formar una comunidad libidinalmente vinculada” (Freud, 2002: 155).

⁶ “El término *libido* puede seguir aplicándose a las manifestaciones del Eros para discernirlas de la energía inherente al instinto de muerte. Cabe confesar que nos resulta mucho más difícil captar este último y que, en cierta manera, únicamente lo conjeturamos como una especie de residuo o remanente oculto tras el Eros, sustrayéndose a nuestra observación toda vez que no se manifieste en la amalgama con este” (Freud, 2002: 118).

desintegración no es simplemente lo contrario de la integración, la línea que va de la represión primigenia a la sublimada, de la libertad negativa a la positiva, no puede trazarse a través de la negación de la negación. La represión genera un excedente que va más allá de la simple negación de la necesidad, tornándose un residuo que hace asaz complicada la usual demarcación directa entre represión sobrante y represión necesaria o “básica”.

En este orden, Marcuse define la represión básica como “las modificaciones de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización” y la represión excedente como “las restricciones provocadas por la dominación social” (1955: 35). La represión básica viene impuesta por las condiciones de escasez natural que obstruyen la perpetuación de la humanidad civilizada, siendo así un indicador del dominio de la naturaleza. En cambio, la represión excedente es el medio por el cual una casta o clase perpetúa su privilegio a expensas de otra, indexando por tanto el dominio social. Mientras que una es una función del principio de realidad, relativa a la escasez y la necesidad natural, la otra es una función de la distribución social de la escasez. De ahí que persista incluso en sociedad cuyo modo de producción ha eliminado la escasez como limitación natural. La distribución social de la escasez determina aquello que Marcuse llama “principio de actuación”: la especificación histórica del principio de realidad propio de “una sociedad adquisitiva y antagónica en constante proceso de expansión” (1955: 45). Así, el principio de actuación del capitalismo es índice de la represión excedente que conlleva la subordinación de las necesidades humanas a la autonomización de la producción social como un fin en sí mismo.

Sin embargo, tras distinguir los dos tipos de represión, Marcuse señala que “en la historia de la civilización, la represión básica y la represión excedente han estado inextricablemente entrelazadas” (1955: 38). Esto quiere decir que, si bien la dominación de la naturaleza condiciona la dominación social, esta última también condiciona aquella. Esta interdependencia entre represiones lleva pareja una dificultad: no es la naturaleza la que determina ‘la modificación de los instintos’ que requiere la civilización, pues esta modificación ya presupone la existencia de la civilización, o de la cultura en sentido más amplio. En otras palabras, la naturaleza, entendida como principio de necesidad o escasez, no fija la represión básica, ya que no alcanza a determinar el mínimo de represión necesario para la existencia de la cultura. De modo que, o bien la mentada modificación la provoca una cultura sin dominación social –aquella en la que el uso de recursos naturales implica una dominación míni-

ma (así la caza y la recolección) y la escasez natural se distribuye de forma equitativa—, o bien tal modificación refleja un modo específico de dominación social y, por consiguiente, una variedad del principio de actuación. En el primer caso, se obtendría la libertad de la dominación social, pero a costa de la sumisión a la escasez. Convertir esto en el paradigma del equilibrio entre cultura y naturaleza sería naturalizar la represión básica como armonización perfecta entre placer y necesidad; acuerdo este que encierra el mito de un estado humano de la naturaleza que es, en el mejor de los casos, metafísico, y, en el peor, fascista. En el segundo caso, en el que la modificación de los instintos viene impuesta por la dominación social, la represión básica es inseparable de la represión excedente, y el principio de realidad inextricable del principio de actuación. En cualquiera de los dos casos, la represión básica resulta una armonía mítica o un quantum que se desvanece.

8 REPRESIÓN PRIMIGENIA

Pero si la represión es precisamente lo que separa a los humanos de otros animales, demarcando la cultura de la naturaleza, entonces la fragmentación de la represión básica en cultura represiva y naturaleza reprimida presupone una represión previa más fundamental. Es decir, la represión que instituye la cultura no puede ser ella misma perpetrada por la cultura. La represión básica como condición de la perpetuación de la cultura implica otra represión más fundamental, a través de la cual la cultura se alzaría primeramente como una dislocada ‘segunda’ naturaleza. Se trata de la represión primigenia. Que la cultura sea el dominio de la compulsión normativa como opuesta a la natural conlleva que la represión primigenia sea lo que instituye la ruptura entre primera y segunda naturaleza, entre fuerza y ley. Claro que, no obstante, la prevalencia de la ley respecto a la fuerza ha de ser impuesta a la fuerza. De ello daba cuenta el mito de Freud sobre el asesinato del padre de la horda primitiva, un intento de esquematizar la estructura de la represión primigenia y explicar el surgimiento de la ley como una relación de fuerza contra fuerza. No se debería entender este mito freudiano como una narración sobre cómo la cultura (el dominio de la ley) surgió de la naturaleza (el reino de la fuerza), sino como un esquema dialéctico que explica por qué la represión está ‘siempre ya’ operativa en la cultura. Dicho esquema es dialéctico en la medida en que es lógicamente paradójico: la represión es tanto el origen como la consecuencia de la cultura, lo cual no tiene sentido para quien intente comprender el funcionamiento del inconsciente en términos de causa y efecto. El

inconsciente no es una parte de la naturaleza, sino lo que une y separa cultura y naturaleza. La represión primigenia permanece como el fenómeno en virtud del cual la cultura es a la vez continua y discontinua con la naturaleza, y en ello se hace coextensiva a lo que conocemos como historia, por lo que no puede entenderse como un acontecimiento histórico. A diferencia de la represión básica, la represión primigenia no está determinada por la compensación entre placer y escasez: no es la represión de una incompatibilidad específica entre el placer y la supervivencia.

Lo que Freud llama *Urverdrängung* –la represión originaria que instituye el inconsciente como interfaz entre la fuerza y la ley– es un proceso, no un acontecimiento. Lo inconsciente no preexiste a la represión cual existencia positivada que subsecuentemente se ve empujada al inconsciente, como si fuera una cámara subterránea o un depósito; precisamente contra esta sustancialización del inconsciente argumentaba Lacan. Lo inconsciente se encuentra entre el ser y el no-ser, entre la presencia y la ausencia, persistiendo como algo cuya negación fracasa, al tiempo que este fracaso es lo que logra constituirlo. Lo reprimido perdura porque no es ni el ser pleno ni la ausencia completa de ser; es “no-ser-plenamente” en el sentido de congénitamente incompleto o parcial. Esto lo expresa Alenka Zupančič con gran contundencia:

“Siempre que nos enfrentamos a un contenido inconsciente, nos enfrentamos a algo que es constitutivamente inconsciente, es decir, que solo se registra en la realidad en forma de represión, como represión y no como algo que primero existe y que luego es reprimido. Por eso, si enfatizamos simplemente el contenido, perdemos esta especificidad, esta dimensión de no-ser-plenamente, como el modo de ser propio de esta cosa en particular, que es precisamente el modo de represión. La represión no es algo que podamos simplemente levantar y acceder así al contenido y representación prístinos del inconsciente [...] Si reducimos la noción freudiana del inconsciente a la diferencia entre un contenido que está presente en la consciencia y un contenido que está ‘reprimido en ella’, si la reducimos a la oposición entre ser o no ser consciente de algo (o entre aceptar o no aceptar conscientemente algo), la perdemos por completo” (2017: 483ss).

No puede haber un levantamiento de la represión que nos permita acceder a un contenido reprimido, como si este existiera de manera positiva. Comprender la represión como proceso elimina la necesidad de especificar la frontera entre represión básica o necesaria y represión excedente o innecesaria. Es decir: no existe una razón funcional para la represión. Esta no desempeña el papel de armonizar placer y necesidad. Lo que se reprime originalmente no es lo contrario a la productividad social;

antes bien, la represión primigenia es la que fija la diferencia entre lo que es productivo y lo que es contraproducente. Aquello que Lacan llamaba “goce” (*jouissance*), el placer desustancializado o inconsciente, no preexiste a la represión, sino que es constituido por esta. Partiendo de esta perspectiva es que se hace cuestionable, en el argumento de Marcuse, su sustancialización de la libido como una “fuerza que gobierna todo el organismo”. Marcuse caracteriza la libido en términos de una planitud originaria o completitud que posteriormente, a causa de la represión básica, se fragmenta en una multiplicidad de impulsos. Esta sustancialización de la libido como una fuerza positiva que se sirve de todo el organismo, de hecho, recuerda sorprendentemente a la afirmación de Deleuze y Guattari de que el deseo en estado puro sería “un puro fluido en estado libre y sin cortes, resbalando sobre un cuerpo lleno (1983: 8). Es precisamente esta positivización de la libido como una fuerza separada e independientemente de la pulsión de muerte lo que alimenta la sugerencia de Marcuse de que “Eros, libre de la represión sobrante, sería fortalecido, y el Eros fortalecido absorbería, como quien dice, el objetivo del instinto de la muerte” (1955: 234ss). Esto es tanto como asumir que el objetivo del instinto de muerte es la propia muerte como quietud o estasis, cuando en realidad es precisamente la muerte como residuo ilimitado del vínculo libidinal lo que impulsa el instinto y le permite derivar satisfacción de la insatisfacción.

El problema de la liberación no consiste entonces en figurarse cómo eliminar la represión excedente al tiempo que se mantiene la necesaria, sino en entender cómo el sobrante de disfrute generado por la represión fija el propio impulso. Por tanto, no sería la represión la fuente de la falta de libertad: lo es el goce. El esquema de Marcuse asume desde el principio la positividad sustancial del placer, un placer que es posteriormente reprimido para la perpetuación de la represión. Pero su represión básica, fijada por la satisfacción de las necesidades, es inseparable de una represión excedente fijada por la distribución social (desigual) de las necesidades. Para Marcuse, la represión excedente se supera cuando la represión produce tal sobrante de satisfacción que niega la satisfacción de la represión productiva. En cambio, desustancializar el placer como disfrute cambia los parámetros del problema. Si la represión genera disfrute, entonces, como señala Zupančič, también el disfrute genera represión: “la represión siempre protege algún goce, mientras que el goce también se podría decir que protege ciertas represiones (2008: 32). La liberación no consiste en superar la represión, sino en exponer lo que es represivo en el disfrute o, tal como dice Zupančič, en localizar y nombrar “los puntos donde la represión (de algún aspecto de

esta realidad) está siendo activamente sostenida” (2017: 492)⁷. Pues si la distribución de la escasez está fijada por las relaciones sociales, también lo está la distribución del disfrute.

9 TIEMPO DE TORSIÓN Y RUPTURA

Exponer las relaciones sociales que sostienen estos nodos de represión continúa siendo la tarea de la crítica ideológica. Si el proceso de represión es lo que nunca puede estar “presente” en el sentido de ser totalmente real porque “no-esplenamente”, esto se debe a que, nuevamente en palabras de Zupančič, “ocurre permanentemente, pero precisamente como discontinuidad (del presente y del ser). Acaece como una torsión del (presente) ser como tal” (2017: 490). Esto quiere decir que, aunque la represión como proceso es coextensiva con la historia, no puede sincronizarse con ella: la represión genera historia, pero no puede ser historizada. Así, Freud logra subvertir la alternativa exclusiva entre estructura y proceso, tal como ya hiciera Marx. En este sentido, Wolfgang Fritz Haug afirma que la reconstrucción genética de Marx de las relaciones sociales de *El Capital* “no consiste esencialmente en ‘lo que ha sucedido’, sino más bien en cómo ciertas actividades, impulsadas por necesidades prácticas en determinadas relaciones sociales, conducen a transiciones estructurales de las formas de praxis y de relaciones sociales” (Haug, 2017: 10).

La praxis genera formas que a la vez la condicionan, el proceso da lugar a estructuras que condicionan el proceso. La experiencia social se desarrolla entre el tiempo arrebatado para la reproducción del trabajo y el tiempo que requiere la reproducción de capital. Ninguno de los dos coincide con el tiempo de la conciencia. No es que el inconsciente esté en el tiempo, pero tampoco es atemporal: ocurre todo el tiempo, pero retorciendo y rompiendo el tiempo que experimentamos como presente. El loable objetivo de Marcuse es, contra la eternización del inconsciente como destino trashistórico, historizarlo, mostrar que, si bien da forma a las relaciones sociales, también es moldeado por ellas. Aquí la explicación de Marcuse sobre la desublimación represiva es congruente con la explicación lacaniana del goce represivo. Pero esta historización se basa en una sustancialización ciertamente cuestionable de la libido, movimiento que permite a Marcuse una secuencia gradual de negaciones

⁷ “Si el mero levantamiento de la represión (inscripción del contenido reprimido en la realidad consciente) no cambia gran cosa, es porque no logra localizar y nombrar el punto de la represión en esta misa realidad que es el punto del inconsciente. En otras palabras, lo crucial nunca es simplemente reconstruir la historia reprimida del otro, sino trabajar hacia la dirección de circunscribir el punto de la realidad presente donde la represión (de algún aspecto de esta realidad) está siendo activamente sostenida. Solo aquí llegamos a algo parecido a la verdad” (Zupančič, 2017: 492).

hasta llegar a la represión del placer culminando en la sublimación de la represión. Reconocer la represión como un proceso paralelo pero no sincrónico a la historia también permitiría, por su parte, entender la liberación como un proceso influido por la historia, pero no incubada por ella. Esta influencia late en aquellos puntos donde la complicidad entre la represión y el disfrute se mantiene activamente gracias a la interacción entre praxis y forma social. Y, aunque la trayectoria de esta dinámica puede no ser ineludible, tampoco es completamente imprevisible.

Traducción del inglés de Eduardo Mínguez Crocci

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1973): *Negative Dialectics*, trad. de E. B. Ashton, Londres y Nueva York: Routledge.
- ADORNO, Theodor W. (2005a): "Progress", en *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trad. de Henry Pickford, Nueva York: Columbia University Press, 143-160
- ADORNO, Theodor W. (2005b): "Marginalia to Theory and Praxis", en *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trad. de Henry Pickford, Nueva York: Columbia University Press, 259-278.
- BENJAMIN, Walter (2003): "On the Concept of History", en *Selected Writings, Vol.4: 1938-1940*, trad. de E. Jephcott, Cambridge, Massachusetts y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 389-400.
- DELEUZE, Gilles/ GUATTARI, Felix (1983): *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. de R. Hurley, M. Seem y H.R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota.
- FREUD, Sigmund (2002): *Civilization and its Discontents*, trad. de D. McLintock, Londres y Nueva York: Penguin.
- HAUG, Wolfgang F. (2017): "On the Need for a New English Translation of Marx's *Capital*", en *Socialism and Democracy*, 31(1), 2017, 60-86.
- MARCUSE, Herbert (1955): *Eros and Civilization: A Philosophical Investigation into Freud*, Boston: Beacon Press
- MARCUSE, Herbert (1970a): "Progress and Freud's Theory of Instincts", en *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, trad. de J. J. Saphiro y S. M. Weber, Londres: Allen Lane The Penguin Press, 28-43.
- MARCUSE, Herbert (1970b): "The End of Utopia", en *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, trad. de J. J. Saphiro y S. M. Weber, Londres: Allen Lane The Penguin Press, 62-86.
- ZUPANČIČ, Alenka (2008): *Why Psychoanalysis. Three Interventions*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- ZUPANČIČ, Alenka (2017): "Hegel and Freud: Between Aufhebung and Verneinung", en *Crisis and Critique*, vol. 4 (1), 2017, 481-494.