

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Facultad de Derecho

**“LA ABOLICIÓN DEL SISTEMA PENAL: ALGUNAS CONSIDERACIONES
FUNDAMENTADAS EN EL PENSAMIENTO DE HERBERT MARCUSE”**

Tesis para optar al grado de Licenciado en Derecho

Esteban Monge Flores

2007

A mis padres, Carlos y Dylsia.

A Rebeca, Sebastián y Luis.

A la memoria de Ramón Madrigal Cuadra.

AGRADECIMIENTOS

A mis amigos y amigas, con quienes he tenido la fortuna de cruzarme en el camino a mi paso por la Universidad de Costa Rica.

A los profesores Juan Marco Rivero, director de esta tesis, Roberto Fragomeno y Francis Mora, lectores de la misma, así como los profesores Alex Solís y Roberto Ayala, quienes completan el tribunal examinador de este trabajo.

A Helio Gallardo, Ronulfo Vargas y Mario Houed V.

A Ginnette Barrantes.

A Agatha.

“El poder corta y recorta la mala hierba, pero no puede atacar la raíz sin atentar contra su propia vida. Se condena al criminal, y no a la máquina que lo fabrica, como se condena al drogadicto y no al modo de vida que crea la necesidad del consuelo químico y su ilusión de fuga. Así se exonera de responsabilidad a un orden social que arroja cada vez más gente a las calles y a las cárceles, y que genera cada vez más desesperanza y desesperación.”

Eduardo Galeano

INDICE

INTRODUCCIÓN.	1
CAPITULO I: LA TEORÍA DE HERBERT MARCUSE COMO TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD.	5
Sección I. La teoría crítica de la sociedad: aspectos generales.	5
A. Contextualización.	5
B. Elementos.	7
Sección II. El pensamiento de Herbert Marcuse.	13
A. El objeto de estudio: la sociedad industrial avanzada.	13
i. Aspectos generales.	13
ii. La sociedad industrial avanzada frente a sus alternativas históricas.	16
iii. El final de la utopía como alternativa histórica.	20
B. La dialéctica de la civilización: la relación entre economía libidinal y economía política, individuo y sociedad.	26
i. Sociedad represiva e individuo reprimido: un acercamiento a la teoría del individuo y de la cultura desarrollada por Freud.	26
ii. La tesis marcusiana sobre el carácter histórico de la represión: fundamentación e implicaciones.	35
C. El final de la utopía: hacia una sociedad no represiva.	55
i. Más allá del dominio del principio de actuación y de la racionalidad que lo sostiene.	55
ii. Sociedad no represiva, libertad instintiva y orden de la gratificación.	62

CAPITULO II:	LA ABOLICIÓN DEL SISTEMA PENAL: ALGUNAS CONSIDERACIONES FUNDAMENTADAS EN EL PENSAMIENTO DE HERBERT MARCUSE.	70
Sección I:	Abolicionismo penal: aspectos generales.	70
A.	El debate actual en torno al sistema penal: entre el abolicionismo y la tolerancia cero.	70
B.	La crisis de legitimidad del sistema penal.	74
C.	La propuesta: abolir el sistema penal.	79
Sección II.	La abolición del sistema penal a la luz del pensamiento de Herbert Marcuse.	83
A.	La necesidad de una teoría (crítica) de la sociedad.	83
B.	La dialéctica de la civilización (represiva) y el sistema penal como necesidad.	87
C.	La abolición del sistema penal como alternativa histórica.	93
	CONCLUSIONES.	98
	BIBLIOGRAFÍA.	101

INTRODUCCIÓN

El haber tenido contacto con el pensamiento abolicionista, por un lado, y con el pensamiento de Herbert Marcuse, por otro, así como la intuición de que entre ambos se podía establecer un diálogo a partir del cual identificar puntos de encuentro y desencuentro, fue la razón por la cual decidí realizar este trabajo. Esa intuición se vio fortalecida por la lectura de un apartado que, en su Manual de Derecho Penal General, el Prof. Raúl Zaffaroni dedica a lo que considera la “problemática actual del pensamiento penal y problemática periférica”, apartado en el que hace alusión directa a la teoría crítica de la sociedad y al pensamiento de Herbert Marcuse. Zaffaroni ubica esta corriente dentro de lo que denomina ‘las bases filosóficas realistas que provienen de los países centrales’. Al referirse a la teoría crítica de la sociedad, indica:

“En las últimas décadas se ha difundido una corriente de pensamiento que se conoce como ‘teoría crítica de la sociedad’ o ‘Escuela de Frankfurt’. Los más conocidos autores del grupo son Max Honkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse. La teoría crítica se plantea como labor hacer la crítica de nuestra sociedad en vistas a lograr una sociedad ‘sin opresión’. Como se sostiene que los que estamos dentro de una sociedad no podemos comprenderla porque estamos sujetos y condicionados por los sistemas de producción – allí tiene la teoría su punto de contacto con el marxismo-, se pretende hacer una crítica ‘desde fuera’. Llegar a una sociedad sin opresión le parece posible porque toma la idea del marxismo y del existencialismo, en cuanto a que el hombre no tiene naturaleza, sino que está históricamente condicionado.”¹

Y continúa:

“Filosóficamente hablando la teoría crítica es algo bastante confuso e inconcluso. Lleva razón en cuanto eleva el conocimiento filosófico contra el pretendido cientificismo del positivismo, pero ello le es común con todo pensamiento no-positivista. Mas cuando queremos preguntar cuál es la filosofía que se opone al positivismo, nos hallamos con una serie de respuestas harto confusas, en que Marx, Freud, Hegel y Heidegger (este último sin nombrarse) se confunden de manera bastante desconcertante, sin contar con los cambios de opinión de sus partidarios, particularmente Marcuse.”²

¹ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Manual de Derecho Penal, Parte General**, Buenos Aires, EDIAR, 4 ed. 1985, p. 290.

²**Ibíd.** pp. 290-291.

Y ya sobre el tema específico de la relación entre teoría crítica de la sociedad y sistema penal, Zaffaroni afirma:

“En cuanto al fenómeno de la delincuencia en particular, consideran (los miembros de la Escuela de Frankfurt) al delincuente como un ‘enfermo’, cuya característica es la debilidad, que le hace resistente a la destrucción del Yo socialmente impuesta, es decir, que resulta autoconservado precisamente por su debilidad, por su ‘dejarse arrastrar’.”³

El objetivo de este trabajo no es responder a los cuestionamientos que hace Zaffaroni a la teoría crítica de la sociedad, ni demostrar qué hay de verdad en ellos. Aún así, con el desarrollo del mismo se podrá ver cuán ‘confuso’ e ‘inconcluso’ es ese ‘algo’ que para dicho autor es la teoría crítica de la sociedad. Sus consideraciones se han expuesto en aras de mostrar que la vinculación de la teoría crítica de la sociedad con el estudio del derecho penal y del funcionamiento del sistema penal es algo que ya ha sido planteado por uno de los teóricos latinoamericanos más reconocidos en materia penal.

El **objetivo general** de este trabajo es, más bien, aportar elementos desde el pensamiento de Herbert Marcuse que enriquezcan la discusión en torno al futuro del sistema penal como aparato de control social, y que tiene como punto de referencia dos corrientes radicalmente opuestas: el abolicionismo, por un lado, y el expansionismo penal, por otro. Es aquí donde considero que la teoría crítica de la sociedad, tal y como la concibió Marcuse, puede dotarnos de herramientas conceptuales adecuadas para comprender lo que está detrás de esa discusión, principalmente porque -y esta es la **hipótesis** de esta investigación- a partir de la teoría crítica de la sociedad se puede comprender mejor cuál es el rol que cumple el sistema penal en el seno de la sociedad (represiva), así como cuáles son las condiciones que tendrían que darse para que el proyecto abolicionista sea un proyecto viable.

Para ello, se debe cumplir con una serie de **objetivos específicos**, entre los que me he propuesto: identificar y exponer los contenidos de la teoría crítica de la sociedad elaborada por Marcuse desde los cuales puede enriquecerse dicha discusión; exponer los aspectos medulares

³ **Ibíd.** p. 291.

de esa discusión, así como los principales planteamientos que se hacen desde la tesis abolicionista y, finalmente, hacer un análisis de esos contenidos y de esos planteamientos a partir del marco conceptual elaborado desde el pensamiento de Herbert Marcuse, con el fin de establecer las condiciones que tendrían que darse para que el proyecto abolicionista sea viable. Para lograr mi cometido, el **método** seleccionado es el deductivo.

De ahí que este trabajo esté dividido en dos capítulos. El primero está dedicado a explicar los aspectos generales de la teoría crítica de la sociedad en cuanto corriente de pensamiento dentro de la cual se inserta el pensamiento de Herbert Marcuse, así como a exponer los contenidos fundamentales de éste último. En este punto, resulta indispensable el análisis que hace Marcuse de la dialéctica de la civilización, en el que se desarrolla una teoría de la sociedad y de la subjetividad. Para ello, integra elementos del pensamiento de Marx con elementos de la teoría de la cultura y del individuo desarrollada por Freud, integración que es una de los principales aportes de Marcuse en su construcción teórica, cuyo fin es la comprensión de las dinámicas que operan al interior de la sociedad vigente y de las condiciones que, en el seno de la misma, posibilitan su transformación racional. Este primer capítulo termina con un apartado dirigido a demostrar cuáles son las condiciones que Marcuse considera necesarias para poder hablar de una sociedad no represiva como alternativa histórica y no como utopía, condiciones que, a mi criterio, son requisito indispensable para la abolición del sistema penal.

En el segundo capítulo se desarrollan los temas vinculados directamente con la discusión actual en torno al futuro del sistema penal. Para ello, en un primer momento se exponen los aspectos más importantes que se debaten al interior de la misma, para luego identificar cuáles son los elementos en común que tienen las tesis sostenidas por los abolicionistas. Dichos elementos son, por un lado, la consideración de que el sistema penal sufre una crisis de legitimidad y, por otro, su propuesta de fondo, es decir, la abolición de dicho sistema. Finalmente, se analizan los aspectos que, desde el pensamiento de Marcuse, se consideran indispensables para enriquecer la discusión y generar los elementos que se deberían tener en

cuenta si lo que se quiere es que el proyecto abolicionista sea viable. Esos elementos son: la necesidad de una teoría (crítica) de la sociedad, la comprensión de la dialéctica de la civilización (represiva) y del rol que cumple el sistema penal y, finalmente, las condiciones y las transformaciones que, necesariamente, tendrían que darse en el seno de la sociedad para poder hablar de la abolición del sistema penal como una alternativa histórica.

CAPÍTULO I. LA TEORÍA DE HERBERT MARCUSE COMO TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD.

Sección I. La teoría crítica de la sociedad: aspectos generales.

A. Contextualización.

La teoría crítica de la sociedad es el nombre con el que los miembros de la Escuela de Francfort, fundada por Max Horkheimer, denominaron al programa que se plantearon desarrollar para autopercebirse intelectualmente en el proceso histórico. Dicha escuela tuvo –y tiene aún en nuestros días- como sede el Instituto para la Investigación Social, el cual nació en 1923 por iniciativa de Félix Weil, quien contó con la complicidad de Karl Grünberg y Friedrich Pollock. Grünbert y Pollock fueron sus primeros directores.

Las investigaciones desarrolladas en el seno del Instituto eran publicadas en la revista "Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero", para la cual también escribían autores como Karl Korsch –profesor de Weil-, György Lukács y David Riazanov. En 1932, el Instituto, ya bajo la dirección de Max Horkheimer, empezó a publicar la "Revista para la Investigación Social", en la cual se buscaba realizar un análisis de los temas del "Archivo", con la diferencia de que dicho análisis se llevaría a cabo desde una perspectiva socialista y materialista, enfatizando en el principio de totalidad dentro de una concepción dialéctica de la sociedad.

La teoría crítica de la sociedad surgió como un esfuerzo por comprender las dinámicas de la sociedad existente, considerándola como un todo e intentando sacar a la luz sus contradicciones con el fin de promover su transformación racional. En este sentido, Reale y Antiseri, dos historiadores del pensamiento occidental, citando al propio Horkheimer, indican:

“<<Existe una actitud humana que tiene por objeto la sociedad misma. No se halla dirigida a ‘algún inconveniente secundario’, sino que se presenta en necesaria conexión con la organización total de la estructura social.>> Los objetivos de esta actitud <<van más allá de la praxis social predominante>>. El teórico crítico es <<aquel teórico cuya única preocupación consiste en un desarrollo que lleve a una sociedad sin explotación>>. La teoría crítica quiere ser comprensión totalizante y dialéctica de la sociedad humana en su conjunto, y para ser más exactos, de los mecanismos de la sociedad industrial avanzada, con el fin de estimular una transformación racional que tenga en cuenta al hombre, su libertad, su creatividad y su armonioso desarrollo en una colaboración abierta y fecunda con los demás, en vez de que exista un sistema opresor que se vaya perpetuando.”⁴

Dos son los períodos en los que se divide el desarrollo de la teoría crítica de la sociedad. El primero va de 1920 a 1950 y el segundo, de 1950 en adelante. Eso quiere decir que esta teoría empieza a ser elaborada en el período de entreguerras, luego de la Primera Guerra Mundial, en momentos en los que el fascismo y el nazismo, por un lado, y el estalinismo, por otro, inician su ascenso al poder en Occidente y en la Unión Soviética. Luego vendrá la Segunda Guerra Mundial y el desarrollo generalizado e irrefrenable de la sociedad tecnológica avanzada.

Este contexto va a ser determinante a la hora de establecer los temas en torno a los cuales va a girar la reflexión de los francfortianos:

"(...) en el centro de las reflexiones de los miembros de la escuela de Francfort hallamos tanto las cuestiones políticas más importantes como también aquellos problemas teóricos sobre los cuales había reflexionado el marxismo occidental (Lukács, Korsh), en contraste con pensadores como Dilthey, Weber, Simmel, Husserl o los neokantianos, contraste que los miembros de la escuela ampliarán hasta el existencialismo y el neopositivismo. El fascismo, el nazismo, el estalinismo, la guerra fría, la sociedad opulenta y la revolución pendiente, por una parte; y por la otra, la relación entre Hegel y el marxismo, y entre este y las corrientes filosóficas contemporáneas, así como también el arte de vanguardia, la tecnología, la industria cultural, psicoanálisis y el problema del individuo en la sociedad de hoy, son los diversos temas que se entrecruzan en el seno de la reflexión de la escuela de Francfort.”⁵

⁴REALE (Giovanni) y ANTISERI (Dario), **Historia del pensamiento filosófico y científico**, Tomo Tercero, Barcelona, Editorial Herder, 2 ed. 1992, pp. 737-738.

⁵ **Ibid.**, p. 738.

B. Elementos.

La teoría crítica de la sociedad es, en primer lugar, una *teoría*. Es decir, consiste en un conjunto de datos empíricos, categorías, proposiciones, leyes y métodos que sirven para dar cuenta de un conjunto de hechos o fenómenos pertenecientes a una determinada realidad. Además, como toda teoría, es un instrumento y un producto del conocimiento, el cual posee una determinación práctica, en el sentido de que busca revertirse sobre su objeto -en este caso, la sociedad como un todo- y modificarlo en pro de la consecución de determinados fines.

Así, la teoría y la praxis están unidas, son dos caras de una misma moneda. Sobre la relación teoría-praxis, así como de la relación sujeto-objeto y medios-fines, resulta particularmente esclarecedora la explicación que hace Karel Kosík, quien, a pesar de no formar parte de la Escuela de Francfort, ha desarrollado una concepción epistemológica compatible con la que sostiene la teoría crítica de la sociedad. En este sentido, el autor checo afirma:

“La actitud que el hombre adopta primaria e inmediatamente hacia la realidad no es la de un sujeto abstracto cognoscente, o la de una mente pensante que enfoca la realidad de un modo especulativo, sino la de un ser que actúa objetivamente, la de un individuo histórico que despliega su actividad práctica con respecto a la naturaleza y los hombres y persigue la realización de sus fines e intereses dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. Así, pues, la realidad no se presenta originariamente al hombre en forma de objeto de intuición, de análisis y comprensión teórica – cuyo polo complementario y opuesto sea precisamente el sujeto abstracto cognoscente que existe fuera del mundo y aislado de él –; se presenta como el campo en el que se ejerce su actividad práctico-sensible y sobre cuya base surge la intuición práctica inmediata de la realidad.”⁶

En segundo lugar, la teoría crítica es una teoría cuyo objeto es *la sociedad*. Al respecto, Theodor Adorno y Max Horkheimer, señalan:

"Por 'sociedad', en el sentido más importante, entendemos una especie de contextura interhumana en la cual todos dependen de todos; en la cual el todo sólo subsiste gracias a la unidad de las funciones asumidas por los copartícipes, a cada uno de los cuales, por principios, se le asigna una función; y

⁶ KOSÍK (Karel). **Dialéctica de lo concreto**, México D.F.. Editorial Grijalbo, 1989, p. 25.

donde todos los individuos, a su vez, son determinados en gran medida por la pertenencia al contexto en su totalidad."⁷

Aparece aquí la categoría de “*totalidad*” como una de las categorías centrales de las que se va a valer la teoría crítica de la sociedad para comprender la realidad. Sobre este punto, el mismo Kosík señala que si bien fue Spinoza quien, con su *natura naturans* y *natura naturata*, anunció por primera vez en la filosofía moderna la categoría de totalidad, ésta fue elaborada por la filosofía clásica alemana como uno de los conceptos centrales, el cual distingue polémicamente la dialéctica de la metafísica, pero también del empirismo. La idea de totalidad comprende la realidad en sus leyes internas y necesarias, oponiéndose al empirismo, el cual considera las manifestaciones fenoménicas (los hechos aislados, las partes) y casuales, sin llegar a comprender los procesos de desarrollo de lo real, la forma como esas manifestaciones son producidas y cómo se produce lo real en cuanto totalidad. Desde el ángulo de la totalidad, se puede entender la dialéctica y la causalidad de los fenómenos, la esencia interna y los aspectos fenoménicos de la realidad, la parte y el todo, el producto y la producción. Es importante señalar que, si bien fue la filosofía clásica alemana -el idealismo alemán- la que elaboró dicha categoría como uno de sus conceptos centrales, fue Marx quien tomó este concepto, lo depuró de mistificaciones idealistas y lo convirtió, en su *nueva* forma, en uno de los conceptos centrales de la dialéctica materialista. Esa categoría es retomada en el siglo XX por autores como Lukács, los francfortianos, y por el mismo Kosík.⁸

Esta categoría se convierte así en un principio epistemológico, en la medida en que también es un principio ontológico. La realidad histórica debe ser conocida como totalidad, en el tanto es una totalidad dialéctica. Pero, además, en cuanto principio epistemológico, permite comprender mejor el aspecto fenoménico de la realidad. Al respecto, Kosík nos indica:

⁷ADORNO (Theodor) y HORKHEIMER (Max), **La sociedad: lecciones de sociología**, Buenos Aires, Editorial Prometeo, 1971, p. 11-12.

⁸ En este trabajo se ha querido utilizar a este último autor por su claridad expositiva.

“Todo objeto percibido, observado o elaborado por el hombre es parte de un todo, y precisamente este todo, no percibido explícitamente, es la luz que ilumina y revela el objeto singular, observado en su singularidad y en su significado.”⁹

Asumir esta concepción de “*la realidad como un todo*” tiene implicaciones importantísimas, pues, al ser la realidad vista como un conjunto dialéctico y estructurado, su conocimiento no consiste, como lo señala Kosík, en “la sistemática adición de unos hechos a otros, y de unos conceptos a otros, sino en un proceso de *concretización*, que procede del todo a las partes y de las partes al todo; del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno; de la totalidad a las contradicciones y de las contradicciones a la totalidad.”¹⁰ Es en este proceso de correlación en espiral donde todos los conceptos entran en movimiento *recíproco* y se iluminan mutuamente, alcanzando la concreción.

Ese todo es un todo dialéctico, lo cual significa no solamente que las partes “se hallan en una interacción y conexión internas con el todo, sino también que el todo no puede ser petrificado en una abstracción situada por encima de las partes, ya que éste se crea a sí mismo en la interacción de éstas.”¹¹ En este mismo sentido, Kosík agrega:

“El principio metodológico de la investigación dialéctica de la realidad social es el punto de vista de la realidad concreta, que ante todo significa que cada fenómeno puede ser comprendido como elemento del todo. Un fenómeno social es un hecho histórico en tanto y por cuanto se le examina como elemento de un determinado conjunto y cumple por tanto un *doble* cometido que lo convierte efectivamente en un hecho histórico: de un lado, definirse a sí mismo, y, de otro lado, definir al conjunto; ser simultáneamente productor y producto; ser determinante y, a la vez, determinado; ser revelador y, a un tiempo, descifrarse a sí mismo; adquirir su propio auténtico significado y conferir sentido a algo distinto. Esta interdependencia y mediación de la parte y del todo significa al mismo tiempo que los hechos aislados son abstracciones, elementos artificialmente separados del conjunto, que únicamente mediante su acoplamiento al conjunto correspondiente adquieren veracidad y concreción. Del mismo modo, el conjunto donde no son diferenciados y determinados sus elementos es un conjunto abstracto y vacío.”¹²

⁹ KOSÍK (Karel), *op.cit.*, p. 43.

¹⁰ *Ibid.* p. 62.

¹¹ *Ibid.* p. 63.

¹² *Ibid.* p. 61.

Lo anterior va a ser fundamental para el desarrollo de este trabajo y es compatible con la concepción de la realidad y del modo de conocerla asumidos por la teoría crítica.¹³

Finalmente, la teoría crítica de la sociedad es una teoría *crítica*. En el texto fundador de ésta, Horkheimer hace una distinción entre lo que él y el resto de los miembros de la Escuela de Francfort llamarán teoría crítica, por un lado, y teoría tradicional, por otro.¹⁴ La teoría crítica cuestiona los postulados epistemológicos, ontológicos y axiológicos de los que parte la teoría tradicional, al tiempo que busca transformar la sociedad que se configura a partir de la praxis guiada por los mismos. En este sentido, la teoría crítica constituye un esfuerzo por superar las escisiones presentes en la teoría tradicional: separación entre sujeto y objeto, teoría y praxis, partes y todo, medios y fines, razón subjetiva y razón objetiva. La superación de esas escisiones vendría a significar la posibilidad de superar el estadio actual de la civilización, estadio que, como veremos más adelante, es irracional.

Uno de los aspectos que la teoría crítica de la sociedad reivindica es la relación entre juicios de valor y juicios de hecho. En este sentido, Marcuse, en su obra “*El hombre unidimensional*”, señala que el análisis que desde ésta se hace de la sociedad va a tener varios niveles, y uno de ellos es el que tiene que ver con los juicios de valor:

“La forma establecida de organizar la sociedad se mide enfrentándola a otras formas posibles, formas que se supone podrían ofrecer mejores oportunidades para aliviar la lucha del hombre por la existencia; una práctica histórica específica se mide contra sus propias alternativas históricas. Desde el principio, toda teoría crítica de la sociedad se enfrenta así con el problema de la objetividad histórica, un problema que se establece en los dos puntos donde el análisis implica juicios de valor.”¹⁵

¹³ En su ensayo “La ideología de la muerte”, Marcuse, coincidiendo con Kosík, señala: “(...) toda reflexión filosófica presupone la aceptación de los hechos, pero, a continuación, el esfuerzo intelectual consiste en disolver su facticidad inmediata, situándolos en el contexto de unas relaciones en que se vuelven comprensibles. Aparecen así como el producto de unos factores, como algo que ha llegado a ser lo que es o que se ha convertido en lo que es, como elementos en un proceso. El tiempo es un constituyente de los hechos. En *este* sentido, todos los hechos son históricos. Una vez comprendidos en su dinámica histórica, se vuelven transparentes como puntos nodales de cambios posibles; de cambios definidos y determinados por el lugar y la función de cada hecho en la respectiva totalidad en cuyo interior ha cristalizado.” MARCUSE (Herbert), Ensayos sobre política y cultura, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1986, p. 153

¹⁴ Ver Horkheimer (Max), Teoría tradicional y teoría crítica, Barcelona, Ed. Paidós, 2000.

¹⁵ MARCUSE (Herbert), El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1993, p. 20.

Esos juicios de valor son dos. El primero es aquel que afirma que la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse. Para Marcuse, este juicio subyace a todo esfuerzo intelectual; es el *a priori* de la teoría social, y su rechazo, el cual considera perfectamente lógico, niega la teoría misma. El segundo es el juicio de que en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana, así como formas y medios específicos para realizar esas posibilidades. Al respecto, Marcuse afirma:

“El análisis crítico tiene que demostrar la validez objetiva de estos juicios, y la demostración tiene que realizarse sobre bases empíricas. La sociedad establecida ofrece una cantidad y una cualidad averiguable de recursos materiales e intelectuales. ¿Cómo pueden emplearse estos recursos para el óptimo desarrollo y la satisfacción de las necesidades y facultades individuales con un mínimo de esfuerzo y miseria? La teoría social es teoría histórica, y la historia es el reino de la posibilidad en el reino de la necesidad (...)”¹⁶

Vinculado con este tema de la relación entre juicios de valor y juicios de hecho está el de la neutralidad axiológica de la ciencia. Para los francfortianos, la ciencia, en cuanto forma humana de apropiarse del mundo, va a tender a la consecución de ciertos objetivos, con lo cual la discusión sobre la “*verdad*” debe ir acompañada por la discusión sobre los fines. El método científico, visto como un aparato, como un instrumento, nos da el “*cómo*”, pero falta establecer el “*para qué*”. No nos podemos preguntar sólo por los medios, pues éstos, por sí solos, no se justifican. El fin, para Marcuse, es el de aliviar la lucha por la existencia; y esto será posible en la medida en que los recursos disponibles en la sociedad industrial avanzada logren desarrollarse de manera óptima. Esto plantea un reto:

“Para poder identificar y definir las posibilidades de un desarrollo óptimo, la teoría crítica debe proceder a una abstracción a partir de la organización y utilización actual de los recursos de la sociedad, y de los resultados de esta organización y utilización. Tal abstracción, que se niega a aceptar el universo dado de los hechos como el contexto final de la validez, tal análisis <<trascendente>> de los hechos a la luz de sus posibilidades detenidas y negadas, pertenece a la estructura misma de la teoría social. Se opone a toda metafísica mediante el riguroso carácter histórico de la trascendencia. Las <<posibilidades>> deben estar al alcance de la sociedad respectiva; deben ser metas definibles de la práctica.”¹⁷

¹⁶ **Ibid.** p. 21.

¹⁷ **Ibid.** pp. 21-22.

Con esto, la teoría crítica de la sociedad no sólo se aparta de la metafísica, sino que también se aparta del positivismo, en el tanto no se somete a lo dado, a lo fáctico. Es empírica debido a que las posibilidades deben ser constatadas por la experiencia, son tendencias que se pueden verificar en la práctica, son reales:

“La teoría social está relacionada con las alternativas históricas que amenazan a la sociedad establecida como fuerzas y tendencias subversivas. Los valores ligados a las alternativas se convierten en hechos al ser trasladados a la realidad mediante la práctica histórica. Los conceptos teóricos culminan en el cambio social.”¹⁸

La teoría crítica de la sociedad es una teoría del y para el cambio social, es una teoría que va a denunciar la irracionalidad del orden social existente -irracionalidad que se oculta tras un manto de aparente racionalidad- y que va a abogar por un orden racional.

Tenemos ya un cuadro general de lo que es la teoría crítica de la sociedad; sin embargo, con la exposición de los aspectos generales del pensamiento de Herbert Marcuse se tendrá una idea acabada de todo lo que implica. Es importante señalar que la teoría desarrollada por cada uno de los miembros de la Escuela de Francfort tiene sus particularidades, por lo que se ha intentado exponer hasta ahora aquellos aspectos que son comunes a todos o en los que no hay divergencias importantes.

¹⁸ **Ibid.**

Sección II. El pensamiento de Herbert Marcuse.

A. El objeto de estudio: la sociedad industrial avanzada.

i. Aspectos generales.

La teoría crítica de la sociedad elaborada por Herbert Marcuse quiere ser comprensión totalizante y dialéctica de la sociedad vigente. Esta representa un esfuerzo por mostrar cuáles son las características particulares de dicha sociedad, por indagar cómo llegó a constituirse y por visualizar las posibilidades que ofrece para el desarrollo futuro. La sociedad vigente, a la cual denomina *sociedad industrial avanzada*, posee su propia lógica de funcionamiento. La principal característica que la define, según Marcuse, consiste en que, gracias a su aparato técnico de producción y distribución de la riqueza, ha abierto una serie de posibilidades que a su vez niega. La sociedad industrial avanzada, como consecuencia de los logros técnicos y científicos, permite pensar en la posibilidad de una civilización no represiva. Sin embargo, esos mismos logros, denuncia Marcuse, son utilizados para los fines contrarios: perpetuar la dominación de la especie humana y de la naturaleza. Eso hace que esta sociedad sea irracional:

“Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas, su paz se mantiene mediante la constante amenaza de guerra, su crecimiento depende de la represión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, nacional e internacional.”¹⁹

Así, esta sociedad está marcada por un alto nivel de represión, diferente al que caracterizó a las etapas anteriores, de menor desarrollo científico y técnico. La sociedad actual opera, ya no desde una posición de inmadurez natural y técnica, sino más bien desde una posición de fuerza. Esa madurez obedece a que las capacidades intelectuales y materiales de la sociedad

¹⁹ **Ibid.** p. 20.

contemporánea son inmensamente mayores; sin embargo, esto significa que la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo también es inmensamente mayor. Dentro de los objetivos de la teoría crítica de la sociedad están, justamente, el investigar las raíces -por eso es una teoría radical- de este desarrollo, así como el examinar las alternativas históricas. De ahí que la misma se caracterice por realizar un análisis de la sociedad a la luz de sus capacidades, empleadas o no, para mejorar la condición humana. En este sentido, Marcuse señala:

“(...) en esta etapa, la sociedad industrial avanzada confronta la crítica con una situación que parece privarla de sus mismas bases. El progreso técnico, extendido hasta ser todo un sistema de dominación y coordinación, crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema y derrotar o refutar toda protesta en nombre de las perspectivas históricas de liberación del esfuerzo y la dominación. La sociedad contemporánea parece ser capaz de contener el cambio social, un cambio cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección del proceso productivo, nuevas formas de existencia humana. Esta contención de cambio social es quizá el logro más singular de la sociedad industrial avanzada (...).”²⁰

Para Marcuse, el momento actual es diferente al momento en el cual se dio la etapa formativa de la teoría de la sociedad industrial, con lo cual las bases de la crítica se han visto alteradas:

“En sus orígenes, en la primera mitad del siglo XIX, cuando se elaboraron los primeros conceptos de las alternativas, la crítica de la sociedad industrial alcanzó la concreción en una mediación histórica entre la teoría y la práctica, los valores y los hechos, las necesidades y los fines. Esta mediación histórica se desarrolló en la conciencia y en la acción política de las dos grandes clases que se enfrentaban entre sí en la sociedad: la burguesía y el proletariado. En el mundo capitalista, éstas son todavía las clases básicas. Sin embargo, el desarrollo capitalista ha alterado la estructura y la función de estas dos clases de tal modo que ya no parecen ser agentes de la transformación histórica.”²¹

Marcuse se percató de que en la sociedad industrial avanzada la gran mayoría de la población acepta y se ve obligada a aceptar la forma en cómo está organizada la vida y es aquí donde conserva vigencia la diferencia entre falsa y verdadera conciencia. Eso no significa que los individuos se percaten de la diferencia, y ese percatarse es un paso necesario para el cambio social:

²⁰ **Ibid.**

²¹ **Ibid.** p. 23.

“La distinción entre conciencia falsa y verdadera, interés real e inmediato todavía está llena de sentido. Pero esta distinción misma ha de ser validada. Los hombres deben llegar a verla y encontrar su camino desde la falsa hacia la verdadera conciencia, desde su interés inmediato al real. Pero sólo pueden hacerlo si experimentan la necesidad de cambiar su forma de vida, de negar lo positivo, de rechazar. Es precisamente esta necesidad la que la sociedad establecida consigue reprimir en la medida en que es capaz de <<repartir los bienes>> en una escala cada vez mayor, y de usar la conquista científica de la naturaleza para la conquista científica del hombre.”²²

Aquí Marcuse está haciendo alusión a lo que él considera las nuevas formas de control social, formas que resultan agradables y atractivas para el individuo, pero que no por eso son menos represivas y totalitarias.²³ La teoría crítica de la sociedad denuncia ese carácter represivo y totalitario de la sociedad industrial avanzada, pues en ésta el aparato técnico de producción y distribución funciona como un sistema que determina *a priori* sus propios productos, así como las operaciones que, al interno del mismo, le sirven y lo extienden:

“En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y agradables. La tendencia totalitaria de estos controles parece afirmarse en otro sentido además: extendiéndose a las zonas del mundo menos desarrolladas e incluso preindustriales (...)”²⁴

Para Marcuse esta tendencia no es irreversible. La forma como una sociedad organiza la vida de sus miembros implica una elección inicial entre distintas alternativas históricas, las cuales van a estar determinadas por el grado o nivel heredado de la cultura material e intelectual. Esa elección va a ser el resultado del juego de intereses que se da en el seno de la sociedad. El resultado determinará la forma en que se va a transformar el mundo y el cómo se

²² **Ibid.** p. 24.

²³ Es importante señalar la presencia en la teoría desarrollada por Marcuse de una teoría de la subjetividad, para la cual la teoría psicoanalítica freudiana va a ser un referente fundamental. Este componente - el de una teoría de la subjetividad - va a ser indispensable para comprender cuál es el papel que cumple el sistema penal dentro de la sociedad y cuáles son las posibilidades que existen de prescindir del mismo. Esta teoría de la subjetividad se dobla luego, como se verá en el apartado B. de la presente sección -“La dialéctica de la civilización: la relación entre economía libidinal y economía política, individuo y sociedad”- en una teoría de la sociedad. Ambas teorías, la de la subjetividad y la de la sociedad, son complementarias e indispensables para llegar a comprender cuál es la función que cumple el derecho y el sistema penal dentro de la sociedad (represiva). Véase **infra** p. 27 y ss.

²⁴ **Ibid** pp. 25-26.

va a utilizar al ser humano y a la naturaleza. Eso implica el rechazo de otras opciones. El proyecto elegido es un proyecto de realización entre otros, y una vez que se materializa en las instituciones y relaciones básicas tenderá a hacerse exclusivo y determinará el desarrollo de la sociedad como un todo.

ii. La sociedad industrial avanzada frente a sus alternativas históricas.

La sociedad industrial avanzada es el resultado del juego de intereses existentes al interior de sí misma, y es la forma en que los grupos dominantes han querido que esté organizada la existencia. Al respecto, Marcuse señala:

“En tanto que universo tecnológico, la sociedad industrial avanzada es un universo *político*, es la última etapa en la realización de un *proyecto* histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de la dominación.”²⁵

Así, la razón tecnológica, en tanto razón que gobierna la dinámica interna de la sociedad industrial avanzada, es a la vez razón política, con lo cual no puede sostenerse ya la noción tradicional de “*neutralidad de la ciencia*”:

“La tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y en la construcción de técnicas.”²⁶

En estos momentos, la pregunta que surge es ¿cómo salir de esta encrucijada? ¿Cuáles son las alternativas? Aquí se hace necesario profundizar en el tema de los proyectos históricos, el cual se relaciona directamente con el de la relación sujeto-objeto, pues la forma que asuma esta relación va a determinar la posible materialización de las alternativas. Mientras haya una

²⁵ **Ibid.** p. 26.

²⁶ **Ibid.** p. 27.

escisión entre sujeto y objeto, teoría y práctica, medios y fines, esa posibilidad se verá negada. En la realidad tecnológica se dan esas escisiones:

“(…) he intentado demostrar que, en la realidad tecnológica, el mundo-objeto (incluyendo los sujetos) se experimenta como un mundo de *instrumentos*. El contexto tecnológico define previamente la forma en que aparecen los objetos. Para el científico aparecen *a priori* como elementos libres de valor o complejos de relaciones susceptibles de ser organizados en un sistema lógico-matemático; y para el sentido común aparecen como el material de trabajo o placer, producción o consumo. El mundo-objeto es así el mundo de un proyecto histórico específico y nunca es accesible fuera del proyecto histórico que organiza la materia, y la organización de la materia es al mismo tiempo una tarea teórica y práctica.”²⁷

Marcuse insiste en el uso del término “proyecto” para acentuar el carácter específico de la práctica histórica:

“Es el resultado de una determinada elección, una medida, entre otras posibles, para comprender, organizar y transformar la realidad. La elección inicial define el rango de posibilidades abiertas de este modo e impide las posibles alternativas incompatibles con ella.”²⁸

Esa elección no es necesariamente una elección “libre”, no es el producto de un “pacto” realizado entre individuos autónomos que se asocian. Es el producto, más bien, de la lucha por la existencia. En esta lucha hay ganadores y perdedores, y son los ganadores los que eligen. Ahora, esta lucha, este conflicto, no es algo que se resuelva definitivamente, de una vez y para siempre. Es esa conflictividad la que genera cambios al interior de la sociedad. Esta es la dialéctica del amo y del esclavo, dialéctica que en el seno de la sociedad industrial avanzada se conserva, aunque los esclavos, gracias a los logros de la misma sociedad, no se den cuenta de su condición. Es más, los esclavos, dentro de esta sociedad, se creen libres. Pero, ¿qué clase de libertad es esa? Marcuse responde:

“La libre elección de amos no suprime a los amos ni a los esclavos. Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si esos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, es decir, si sostienen la alienación. Y la

²⁷ **Ibid.** p. 247.

²⁸ **Ibid.**

reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; sólo prueba la eficacia de los controles.”²⁹

Quienes superimponen esas necesidades son los grupos de poder, a quienes Marcuse hace alusión cuando utiliza la categoría “intereses de la dominación”.

Para acercarse al verdadero valor de los diferentes proyectos históricos, Marcuse va a proponer algunos criterios, los cuales tienen que referirse a la forma en que un proyecto histórico realiza las posibilidades dadas; no posibilidades formales, sino aquellas que envuelven las formas de vida existentes:

“Tal realización está de hecho en movimiento bajo toda situación histórica. Toda sociedad establecida *es* tal realización; más aún, tiende a prejuzgar la racionalidad de proyectos *posibles*, a conservarlos dentro de su marco. Al mismo tiempo, toda sociedad establecida se enfrenta con la actualidad o posibilidad de una práctica histórica cuantitativamente diferente que puede destruir el marco institucional existente.”³⁰

Para Marcuse, la sociedad establecida ya ha demostrado su verdadero valor como proyecto histórico. Ésta ha tenido éxito en la organización de la lucha del ser humano consigo mismo y con la naturaleza; ha logrado reproducir y proteger, más o menos adecuadamente, la existencia humana, exceptuando, como bien lo señala él mismo, la de aquellos que son declarados proscritos, enemigos extraños u otras víctimas del sistema. Ahora, contra este proyecto en plena realización, emergen otros proyectos, incluyendo aquellos que cambiarán el proyecto establecido en su totalidad. De ahí que se hable de un proyecto “trascendente”, el cual debe ser acorde con las posibilidades reales abiertas en el nivel alcanzado de la cultura material e intelectual. Para refutar la totalidad establecida, dicho proyecto debe demostrar su propia racionalidad, la cual debe ser más alta, en un triple sentido: ofrecer la perspectiva de preservar y mejorar los logros productivos de la civilización; definir la totalidad establecida en sus mismas estructuras, tendencias básicas y relaciones; y, por último, permitir una mayor oportunidad para la pacificación de la existencia, dentro del marco de instituciones que, a su

²⁹ **Ibid.** p. 38.

³⁰ **Ibid.** pp. 247-248.

vez, ofrezcan una mayor oportunidad para el libre desarrollo de las necesidades y las facultades humanas.³¹

Tenemos aquí una racionalidad que incorpora categorías como “*pacificación de la existencia*” y “*libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas*”, las cuales pueden ser definidas empíricamente en términos de los recursos y las capacidades disponibles y de su uso sistemático para atenuar la lucha por la existencia. Esta es, según Marcuse, la base objetiva de la racionalidad histórica.

Todo esto implica la necesidad de una ruptura en la continuidad histórica. Ya no es suficiente un cambio cuantitativo, sino que es necesario un salto cualitativo en la historia:

“(…) la racionalidad establecida se hace irracional cuando, en el curso de su desarrollo *interno*, las posibilidades del sistema superan a sus instituciones.”³²

Marcuse sugiere hablar de “elección determinada”, pues dicha expresión le permite subrayar la inserción de la libertad en la necesidad histórica; es decir, comprende que los seres humanos hacen su propia historia, pero bajo condiciones que ellos no determinan. Por otra parte, considera que dentro del marco de una situación dada, la industrialización puede proceder de diferentes maneras, en diferentes direcciones de progreso o con diferentes metas, ya sea bajo control privado o colectivo. Ahora, la elección sobre la forma como proceda la industrialización y los fines hacia los cuales ésta se dirija es primariamente -pero sólo primariamente- privilegio de aquellos grupos que han obtenido el control sobre el proceso productivo. Ese control protege la forma de vida de la totalidad, y la necesidad de la esclavitud es el resultado de su libertad. La posible abolición de esta necesidad depende de una nueva inserción de la libertad: no cualquier libertad, sino la de los hombres que comprenden la

³¹Es aquí donde se debe insertar la discusión en torno a la posibilidad de abolir el sistema penal. Como veremos en el segundo capítulo de este trabajo, una sociedad sin sistema penal es una sociedad que es expresión de una racionalidad más alta, tal y como la entiende Marcuse. Sobre este punto, véase **infra**, p. 86 y ss..

³² **Ibid.** p. 249.

necesidad dada como dolor insufrible e innecesario. Aparece de nuevo el tema de la conciencia:

“Como proceso histórico, el proceso dialéctico comprende a la conciencia: el reconocimiento y el dominio de las potencialidades liberadoras. Así, comprende la libertad. En el grado en que la conciencia esté determinada por las exigencias e intereses de la sociedad establecida, <<carece de libertad>>; en el grado en que la sociedad establecida es irracional, la conciencia llega a ser libre para la más alta racionalidad histórica sólo en la lucha *contra* la sociedad establecida.”³³

Va a llamar a esa lucha conciente contra la sociedad establecida *El Gran Rechazo* y a la movilización total de la sociedad contra la liberación va a llamarla *El Gran Crimen contra la Humanidad*. Esa libertad negativa -la libertad frente al poder opresivo e ideológico de los hechos dados- es el *a priori* de la dialéctica histórica; es el elemento de elección y decisión en y contra la determinación histórica. Es negativa porque se opone a la libertad determinada, compatible con la esclavitud.

iii. El final de la utopía como alternativa histórica.

En una de sus conferencias -la cual, posteriormente, se publicó bajo el nombre “El final de la Utopía”- Marcuse afirma que en la sociedad industrial avanzada toda forma del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real. Y continúa:

“Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo contrario. Este final de la utopía -esto es, la refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales- se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia, en el sentido (...) de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad.”³⁴

³³ **Ibid.** pp. 250-251.

³⁴ MARCUSE (Herbert), **El final de la utopía**, Barcelona, Editorial Ariel, 1 ed., 1968, p. 7.

Esa ruptura o salto cualitativo implica un paso del *reino de la necesidad al reino de la libertad*. Para Marcuse el concepto de utopía es un concepto histórico, ya que se refiere a los proyectos históricos que se consideran imposibles. Se consideran imposibles, en primer lugar, porque los factores subjetivos y objetivos de una determinada situación social se oponen a la transformación. En este caso, se habla entonces de “inmadurez de la situación social”. En segundo lugar, porque el proyecto de transformación social está en contradicción con determinadas leyes científicamente comprobadas, leyes biológicas, o físicas, por ejemplo. Él considera que únicamente se puede hablar de utopía en este segundo sentido, es decir, cuando un proyecto de transformación social entra en contradicción con leyes científicas comprobables y comprobadas. Sólo un proyecto así es utópico en sentido estricto, o sea, es extrahistórico. En caso de que estén ausentes ciertos factores subjetivos y objetivos, de lo que se puede hablar es de un proyecto provisionalmente irrealizable. Puede que la realización de un proyecto revolucionario sea impedida por fuerzas y movimientos opuestos que son superables y superados en el proceso de la revolución. Por eso, es perfectamente cuestionable la práctica de presentar la ausencia de determinados factores subjetivos y objetivos como objeción a la factibilidad de la transformación.

Aquí aparece otro tema fundamental: el de los portadores sociales de la transformación. Pero, además, está el tema de los criterios para saber cuándo se puede hablar del final de la utopía. Al respecto, señala Marcuse:

“(...) la indefinibilidad de una clase revolucionaria en los países capitalistas altamente tecnificados no es ninguna utopización del marxismo. Los portadores sociales de la transformación (...) no se forman sino en el proceso mismo transformador, y no es posible contar siempre con la afortunada y relativamente fácil situación de que las fuerzas revolucionarias en cuestión estén, por así decirlo, *ready-made* a disposición en el momento en que empieza el momento revolucionario. Pero hay en mi opinión un criterio válido: que estén técnicamente presentes las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para realizar la transformación, aunque la organización existente de las fuerzas productivas impida su aplicación racional. Me parece que en este sentido podemos hablar, efectivamente, de un final de la utopía.”³⁵

³⁵ **Ibid.**

Marcuse sabe que esa clase revolucionaria, en la sociedad industrial avanzada, ya no puede ser el proletariado, pues en el seno de ésta se da una integración de los opuestos, de las fuerzas potencialmente subversivas, a través de una serie de mecanismos de control social, control que es interiorizado por los individuos, quienes asumen las exigencias sociales como suyas. A este fenómeno, lo denomina “introyección”. En la sociedad industrial avanzada, el aparato productivo y los bienes y servicios que ese aparato produce, imponen el sistema social como un todo:

“Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de éstos, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida –mucho mejor que antes-, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional en el que las ideas, aspiraciones y objetivos que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo.”³⁶

A pesar de todo esto, Marcuse puede ver cómo en el interior de esta sociedad están contenidas las fuerzas, tanto materiales como intelectuales, necesarias para el desarrollo de una sociedad libre. El problema está en que la sociedad existente se moviliza totalmente en contra de su propia posibilidad de liberación. Pese a ello, Marcuse considera:

“(…) esta situación no convierte en modo alguno en utopía el proyecto mismo de la transformación. (...) Es posible en el sentido indicado la eliminación de la pobreza y de la miseria; es posible en el indicado sentido la eliminación del trabajo alienado; es posible la eliminación de lo que he llamado *surplus repressio*.”³⁷

³⁶ MARCUSE (Herbert), **El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada**. p. 42.

³⁷ MARCUSE (Herbert), **El final de la utopía**, p. 10.

Con la aparición de categorías como *surplus repressio*, ya se anuncia la relación entre la teoría psicoanalítica y la teoría crítica de la sociedad.³⁸ Por ahora podemos decir que, para Marcuse, lo que está en juego con la posibilidad de transformar radicalmente la sociedad es la idea de una nueva antropología: la génesis y el desarrollo de necesidades vitales de libertad, de necesidades humanas cualitativamente nuevas, pero de una libertad que no se funde en la escasez y en la necesidad del trabajo alienado, sostenidas hoy ficticiamente.

Las necesidades tienen carácter histórico, son históricamente determinadas y determinables, transformadas y transformables. La ruptura de la continuidad de las necesidades que reproducen la represión no es nada fantástico, sino algo predispuesto en el desarrollo de las fuerzas productivas:

“El desarrollo de las fuerzas productivas ha alcanzado hoy un nivel en el cual exige realmente nuevas necesidades vitales para poder dar razón de las condiciones de la libertad.”³⁹

Cabe preguntarse sobre cuál es ese estadio del desarrollo de las fuerzas productivas que posibilita el salto de la cantidad a la cualidad. A esto Marcuse responde:

“Es ante todo la tecnologización del poder, que mina el terreno al poder mismo. La progresiva reducción de la fuerza de trabajo física en el proceso de producción (material), cada vez más ampliamente sustituida por el trabajo nervioso mental, y la progresiva concentración de trabajo socialmente necesario en la clase de los técnicos, científicos, ingenieros, etc.”⁴⁰

Para Marcuse, se trata sólo de tendencias, las cuales, en la época en que desarrolla su teoría, estaban apenas empezando a mostrarse, o tal vez hacían ya algo más que empezar a mostrarse. Además, son tendencias que se tienen que desarrollar de manera necesaria, precisamente porque se arraigan en la necesidad de subsistencia de la sociedad capitalista. Es en la consumación de la automatización donde se encuentra la frontera última del capitalismo. Con ésta, el trabajo físico necesario se sustrae cada vez más del proceso material de

³⁸ Ver Sección 3 de este mismo capítulo, la cual lleva por nombre: “La dialéctica de la civilización: la relación entre economía libidinal y economía política, individuo y sociedad”.

³⁹ **Ibid.** pp. 12.

⁴⁰ **Ibid.** pp. 12-13.

producción. Pero también ese proceso material de producción automatizado permite pensar en la eliminación de la pobreza como algo posible, como una posibilidad real, y:

“Con la eliminación de la pobreza, esa tendencia lleva al juego de las posibilidades de la naturaleza humana y extrahumana como contenido del trabajo social, conduce a la imaginación productiva como fuerza productiva científicamente conformada, a la imaginación productiva que proyecte las posibilidades de una existencia humana libre sobre la base de las correspondientes posibilidades del desarrollo de las fuerzas productivas.”⁴¹

Aparejadas a esas condiciones objetivas tienen que venir otras condiciones subjetivas. Según Marcuse, para que esas posibilidades técnicas no se conviertan en posibilidades de la represión y puedan cumplir su función liberadora y pacificadora, tienen que ser sostenidas y conquistadas por necesidades liberadoras y pacificadoras. En este sentido, señala:

“Cuando no existe la necesidad vital de que se suprima el trabajo, cuando, por el contrario, existe la necesidad de continuación del trabajo hasta cuando éste deje de ser socialmente necesario; cuando no hay necesidad de gozar, de ser feliz con la conciencia tranquila, sino la necesidad de tener que ganarlo y merecerlo todo en una vida que es todo lo miserable que se puede imaginar; cuando esas necesidades vitales no existen o, existiendo, son apagadas por las necesidades represivas, entonces lo único que se puede esperar de las nuevas posibilidades técnicas es efectivamente que se conviertan en posibilidades de la represión.”⁴²

Esas necesidades liberadoras son la negación determinada de las necesidades presentes, y pueden resumirse en la negación de las necesidades y de los valores que sostienen el actual sistema de dominación. Son, por ejemplo:

(...) la negación de la necesidad de la lucha por la vida (...) o la negación de la necesidad de ganarse la vida, que es también lucha por la existencia, o la negación del principio del éxito, de la concurrencia, negación de la necesidad de conformidad, hoy monstruosamente intensa, la necesidad de no llamar la atención, de no ser un individuo deshambriento, la negación de la necesidad de una productividad despilfarradora y destructiva, inseparablemente atada a la destrucción, negación de la necesidad vital de represión hipócrita de los instintos. Estas necesidades se niegan en la necesidad de paz (...), en la necesidad de descanso, en la necesidad de estar solo, de tener una esfera privada que, como nos dicen los biólogos, es una necesidad inapelable del organismo; en la necesidad de calma y la necesidad de felicidad; todo ello entendido no como necesidades individuales, sino como

⁴¹ **Ibid.** pp 13-14.

⁴² **Ibid.**

fuerza productiva social, como necesidades sociales que hay que poner en obra de un modo determinante en la organización y dirección de las fuerzas productivas.”⁴³

Así, cuando las fuerzas productivas estén en manos de hombres concientes de la validez de estas necesidades y de la legitimidad de sus aspiraciones a ser satisfechas, cuando el trabajo social tienda a esta satisfacción, la humanidad vivirá en el reino de la libertad. La teoría crítica de la sociedad intenta tornar visibles esas nuevas necesidades vitales contra las cuales se moviliza la sociedad como un todo, teniendo claro que son las que posibilitarían, en tanto fuerza productiva social, una transformación técnica total del mundo de la vida. Para Marcuse, sólo en un mundo así transformado se hacen posibles nuevas situaciones y relaciones humanas. A la totalidad de estas nuevas situaciones y relaciones, Marcuse la va a denominar “sociedad estético-erótica”, donde lo estético tiene que entenderse en su sentido originario, o sea, como desarrollo de la sensibilidad como modo de existencia humana. En la sociedad libre se da una convergencia de técnica y arte, trabajo y juego. Es una sociedad en la cual el trabajo, incluso el socialmente necesario, podría organizarse en armonía con las necesidades y las inclinaciones instintivas de los hombres.

Ya se han esbozado, junto a los aspectos epistemológicos más relevantes de la teoría crítica marcusiana, algunos elementos que podríamos llamar *de fondo*, los cuales tienen que ver con la caracterización que Marcuse hace de la sociedad industrial avanzada, en tanto objeto de su teoría. Éstos hacen referencia, a su vez, a la relación existente entre economía política y economía libidinal, y entre individuo y sociedad, relación que para Marcuse no puede ser comprendida de una manera adecuada sin los aportes hechos, en su momento, por Marx y Freud. De ahí que el pensamiento de Marcuse ha sido ubicado dentro de lo que se ha denominado “freudomarxismo”. A continuación, profundizaremos en estos aspectos *de fondo*.

⁴³ **Ibid.** p. 15.

B. La dialéctica de la civilización: la relación entre economía libidinal y economía política, individuo y sociedad.

i. Sociedad represiva e individuo reprimido: un acercamiento a la teoría del individuo y de la cultura desarrollada por Freud.

“El concepto del hombre que surge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental -y al mismo tiempo, es la más firme defensa de esta civilización.”⁴⁴ Así inicia Marcuse el primer apartado de la primera parte de su libro “Eros y civilización”, libro en el cual realiza una revisión filosófica de la teoría psicoanalítica tal y como la concibió Freud⁴⁵. Para éste último, afirma Marcuse, la historia del ser humano es la historia de su represión:

⁴⁴ MARCUSE (Herbert), Eros y civilización, Barcelona, Editorial Ariel S.A., 3 ed., 1995, p. 25.

⁴⁵Sobre la teoría psicoanalítica tal y como la concibió el propio Freud, es importante hacer algunas acotaciones. La primera tiene que ver con lo que es el psicoanálisis. En este sentido, Freud llegó a denominar con ese nombre, en primer lugar, al procedimiento mediante el cual se puede indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; en segundo lugar, al método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, método fundado en dicha indagación, y, finalmente, a la serie de intelecciones psicológicas ganadas por ese camino, las cuales se han ido coligando hasta llegar a ser una disciplina científica. La segunda acotación tiene que ver con el hecho de que esa teoría evoluciona, pasando de ser una teoría del individuo a ser una teoría de la cultura. Es decir, pasando de la comprensión de los fenómenos ontogenéticos a los filogenéticos. Al respecto, Freud escribe: “Nuestra exposición del psicoanálisis sería incompleta si omitiéramos manifestar que es la única disciplina médica que entraña amplísimas relaciones con las ciencias del espíritu, y está en vías de lograr, en cuanto a la historia de la religión y de la cultura, la mitología y la literatura, la misma significación que en cuanto a la Psiquiatría.” Para Freud, esto es un gran aporte, si se tiene en cuenta que sus indagaciones, originariamente, no tenían otro fin que la comprensión y la influenciación de los síntomas neuróticos. En este sentido es que continúa diciendo: “Pero no es nada difícil indicar en qué punto de su evolución hubo de tenderse el puente que la unió a las ciencias del espíritu. Cuando el análisis de los sueños procuró un atisbo de los procesos anímicos inconscientes y mostró que los mecanismos que crean los síntomas patológicos actúan también en la vida psíquica normal, el psicoanálisis se convirtió en *psicología profunda*, y capaz como tal de aplicación a las ciencias del espíritu, pudo resolver una multitud de problemas ante los cuales la psicología oficial de los procesos conscientes tenía que detenerse perpleja. Muy pronto ya se establecieron las relaciones con la filogénesis humana.” El otro aspecto importante que Freud plantea, y que es necesario mencionar, es el del carácter científico de su teoría. Al respecto, escribe: “El psicoanálisis no es un sistema como los filosóficos, que parta de unos cuantos conceptos fundamentales precisamente definidos, intente aprehender con ellos la totalidad del universo y, una vez concluso y cerrado, no ofrezca espacio a nuevos hallazgos y mejores conocimientos. Se adhiere más bien a los hechos de su campo de acción, intenta resolver los problemas más inmediatos de la observación, tantea sin dejar el apoyo de la experiencia, se considera siempre inacabado y está siempre dispuesto a rectificar o sustituir sus teorías. Tolera tan

“La cultura restringe no sólo su existencia social, sino también la biológica, no sólo partes del ser humano sino su estructura instintiva en sí misma. Sin embargo, tal restricción es la precondition esencial del progreso. Dejados en libertad para perseguir sus objetivos naturales, los instintos básicos del hombre serían incompatibles con toda asociación y preservación duradera: destruirían inclusive lo que unen. El Eros incontrolado es tan fatal como su mortal contrapartida: el instinto de la muerte. Sus fuerzas destructivas provienen del hecho de que aspira a una satisfacción que la cultura no puede permitir: la gratificación como tal, como un fin en sí misma, en cualquier momento. Por tanto, los instintos deben ser desviados de su meta, inhibidos en sus miras. La civilización empieza cuando el objetivo primario –o sea, la satisfacción integral de las necesidades– es efectivamente abandonado.”⁴⁶

Quizás el primer aspecto que debemos señalar a partir de este texto es el hecho de que ese concepto del ser humano elaborado por Freud es el que Marcuse va a asumir para realizar su análisis de la sociedad. Esa imagen del ser humano considera al individuo como el producto de procesos socioculturales que, en principio, y como resultado de una práctica fetichizada⁴⁷, están más allá de éste y lo determinan. A la comprensión de esos procesos –comprensión que es necesaria para revertirlos– desde la teoría crítica desarrollada por Marcuse, nos vamos a dedicar a continuación. Categorías como *represión, sublimación, Eros, instinto de muerte* – todas ellas desarrolladas desde la teoría freudiana–, no llegan a ser comprensibles mientras no se ubiquen dentro de esos procesos dentro de esa totalidad de relaciones de la cual forman parte.⁴⁸

En la introducción de ese mismo libro, Marcuse indica:

bien como la Física o la Química que sus conceptos superiores sean oscuros, y sus hipótesis, provisionales, y espera de una futura labor una más precisa determinación de los mismos.” Sobre estos aspectos, ver: FREUD (Sigmund), **Psicoanálisis y teoría de la libido**, en **Obras completas**, Madrid, Biblioteca Nueva, 3 ed., Tomo VII, Traducción directa del alemán por Luis López-Ballesteros, 2006, pp. 2661-2676.

⁴⁶ MARCUSE (Herbert), **Eros y civilización**, p. 25.

⁴⁷ Esto es aporte de Marcuse, quien lo toma de Marx.

⁴⁸ El primero que tuvo esto claro fue el mismo Freud, quien escribe: “La oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a más detenido examen. La psicología individual se concreta, ciertamente, al hombre aislado e investiga los caminos por los que el mismo intenta alcanzar la satisfacción de sus instintos, pero sólo muy pocas veces y bajo determinadas condiciones excepcionales le es dado prescindir de las relaciones del individuo con sus semejantes. En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, <<el otro>>, como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado.” FREUD (Sigmund), **Psicología de las masas**, Madrid, Alianza Editorial, 1 ed., 1969, p. 9.

“La proposición de Sigmund Freud acerca de que la civilización está basada en la subyugación permanente de los instintos humanos ha sido pasada por alto. Su pregunta sobre si los sufrimientos infligidos de este modo a los individuos han valido la pena por los beneficios de la cultura no ha sido tomada muy seriamente –tanto más cuanto que Freud mismo consideraba el proceso inevitable e irreversible. La libre gratificación de las necesidades instintivas del hombre es incompatible con la sociedad civilizada: la renuncia y el retardo de las satisfacciones son los prerequisites del progreso. ‘La felicidad –dice Freud- no es un valor cultural.’ La felicidad debe ser subordinada a la disciplina del trabajo como ocupación de tiempo completo, a la disciplina de la reproducción monogámica, al sistema establecido de la ley y el orden. El metódico sacrificio de la libido es una desviación provocada rígidamente para servir a actividades y expresiones socialmente útiles, es cultura.”⁴⁹

Esa subyugación de los instintos opera en el plano ontogenético, es decir, en el proceso evolutivo del individuo⁵⁰; sin embargo, esa misma subyugación también se da en el plano filogenético, o sea, en el plano de la evolución de la especie. Sobre la relación entre ontogénesis y filogénesis, Freud escribe:

“(…) tanto el proceso cultural de la humanidad como el desarrollo del individuo son sin duda procesos vitales, vale decir, no pueden menos que compartir el carácter más universal de la vida. Y justamente por ello, la prueba de ese rasgo universal no ayuda en nada a diferenciarlos, a menos que se lo acote mediante condiciones particulares. Entonces sólo puede tranquilizarnos el anuncio de que el proceso cultural es la modificación que el proceso vital experimentó bajo el influjo de una tarea planeada por Eros e incitada por Ananké, el apremio objetivo (*real*); y esa tarea es la reunión de seres humanos aislados en una comunidad atada libidinosamente. Pero si ahora consideramos el nexo entre el proceso cultural de la humanidad y el proceso de desarrollo o educación del individuo, no vacilaremos mucho en decidirnos a atribuirles una naturaleza muy semejante, si es que no se trata de un mismo proceso que envuelve a objetos de diversa clase. El proceso cultural de la humanidad es, desde luego, una abstracción de un orden más elevado que el desarrollo del individuo; por eso resulta más difícil de aprehender intuitivamente, y la pesquisa de analogías no debe extremarse compulsivamente. Pero dada la homogeneidad de la meta –la introducción de un individuo en una masa humana, en un caso, y la producción de una unidad de masa a partir de muchos individuos, en el otro-, no puede sorprender la semejanza entre los medios empleados para alcanzarla, así como entre los fenómenos sobrevinientes.”⁵¹

⁴⁹ MARCUSE (Herbert), **Eros y civilización**, p. 17.

⁵⁰ En su ensayo “La moral sexual <<cultural>> y la nerviosidad moderna”, de 1908, Freud señala: “Nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos. Todos y cada uno hemos renunciado a una parte de las tendencias agresivas y vindicativas de nuestra personalidad, y de estas aportaciones ha nacido la común propiedad cultural de bienes materiales e ideales.” FREUD (Sigmund), **La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna**, en **Obras completas**, p. 1252.

⁵¹ FREUD (Sigmund), **El malestar en la cultura**, en **A medio siglo de “El malestar en la cultura”**, a cargo de Néstor Braunstein, México D.F., Siglo XXI editores, 2 ed., 1983, pp. 109-110.

De ahí que Marcuse señale que el análisis de la estructura mental de la personalidad esté obligado a regresar más allá de la infancia, a volver de la prehistoria del individuo a la del género. La prolongada dependencia del infante humano, la situación edipiana y la sexualidad pregenital, así como el resto de fenómenos que Freud analiza desde el punto de vista de la evolución del individuo, pertenecen al género humano. Sin embargo, ambos procesos tienen un rasgo que los diferencia, rasgo que va a ser determinante en la evolución subsiguiente del individuo y de la cultura. Freud asume esta postura cuando afirma:

En el del desarrollo del individuo, se establece como meta principal el programa del principio del placer: conseguir una satisfacción dichosa; en cuanto a la integración en una comunidad humana o la adaptación a ella, aparece como una condición difícilmente evitable y que debe ser cumplida en el camino que lleva al logro de la meta de dicha. Si pudiera prescindirse de esa condición acaso todo andaría mejor. Expresado de otro modo: el desarrollo individual se nos aparece como un producto de la interferencia entre dos aspiraciones: el afán por alcanzar dicha, que solemos llamar 'egoísta', y el de reunirse con los demás en la comunidad, que denominamos 'altruista'. (...) Según dijimos, en el desarrollo individual el acento principal recae, las más de las veces, sobre la aspiración egoísta o de dicha; la otra, que se diría 'cultural', se contenta por lo regular con el papel de una limitación.⁵²

Ahora, esa disputa entre esas dos "metas" –la altruista y la egoísta- no es una disputa que Freud considere del todo insalvable. En este sentido, afirma:

"El proceso de desarrollo del individuo puede tener, pues, sus rasgos particulares, que no se reencuentran en el proceso cultural de la humanidad; sólo en la medida en que aquel primer proceso tenga por meta acoplarse a la comunidad coincidirá con el segundo."⁵³

Entonces, cuando la meta del proceso de desarrollo del individuo sea acoplarse a la comunidad, la escisión entre individuo y sociedad, entre interés particular e interés general desaparecerá. Pero, ¿cómo debe ser tal acoplamiento? ¿Quién debe ceder en sus aspiraciones? ¿El individuo o la sociedad? Pareciera que esta conflictividad no es algo que se haya resuelto a favor del individuo, a quien la sociedad le sigue imponiendo restricciones en su búsqueda de placer, tal y como lo consideran Marcuse y el mismo Freud, quien escribe:

⁵² **Ibid.** p. 110.

⁵³ **Ibid.** pp. 110-111.

“(…) el individuo participa en la vía del desarrollo de la humanidad en tanto anda por su propio camino vital. Pero ante nuestro ojo desnudo, el juego de fuerzas que tiene por teatro los cielos nos parece petrificado en un orden eternamente igual; en cambio, en el acontecer orgánico vemos todavía cómo las fuerzas luchan entre sí y los resultados del conflicto varían de manera permanente. Así, las dos aspiraciones, de dicha individual y de acoplamiento a la comunidad, tienen que luchar entre sí en cada individuo; y los dos procesos, el desarrollo del individuo y el de la cultura, por fuerza entablan hostilidades recíprocas y se disputan terreno.”⁵⁴

La tesis sostenida por Freud de que en esta lucha el individuo ha llevado las de perder, se ve reflejada en afirmaciones como la siguientes:

“En la investigación y en la terapia de las neurosis llegamos a hacer dos reproches al superyó del individuo: con la severidad de sus mandamientos y prohibiciones se cuida muy poco de la dicha de éste, pues no tiene suficientemente en cuenta las resistencias a su obediencia, a saber, la intensidad de las pulsiones del ello y las dificultades del mundo circundante objetivo (*real*). Por eso en la tarea terapéutica nos vemos precisados muy a menudo a combatir al superyó y a rebajar sus exigencias. Objeciones en un todo semejantes podemos dirigir a los reclamos éticos del superyó de la cultura. Tampoco se cuida lo bastante de los hechos de la constitución anímica de los seres humanos, proclama un mandamiento y no pregunta si podrán obedecerlo. Antes bien, supone que al yo del ser humano le es psicológicamente posible todo lo que se le ordene, pues tendría un gobierno irrestricto sobre su ello. Ése es un error, y ni siquiera en los hombres llamados normales el gobierno sobre el ello puede llevarse más allá de ciertos límites. Si se exige más, se produce en el individuo rebelión o neurosis, o se lo hace desdichado.”⁵⁵

Ahora, ¿cuándo se origina ese conflicto? Éste se inicia en tres momentos: con la vida misma –entendida como el soporte biológico de ésta-, con la vida de cada individuo y con los procesos culturales. Es necesario analizar cómo es que el conflicto se manifiesta en cada uno de ellos, con sus particularidades propias. Y este mismo conflicto va a tener como una de sus manifestaciones, no sólo la lucha entre el principio del placer –al cual tiende el individuo- y el principio de realidad –el cual es impuesto a aquel por exigencias externas, culturales-, sino también la lucha entre Eros (pulsión de vida) y Tánatos (pulsión de muerte).

Decíamos que el conflicto inicia con la vida misma. Al respecto, Freud construye la siguiente hipótesis de trabajo:

⁵⁴ **Ibid.** p. 111.

⁵⁵ **Ibid.** p.113.

“En una época indeterminada fueron despertadas en la materia inanimada, por la actuación de fuerzas inimaginables, las cualidades de lo viviente. Quizás fue éste el proceso que sirvió de modelo a aquel otro que después hizo surgir la conciencia en determinado estado de la materia animada. La tensión, entonces generada en la antes inanimada materia, intentó nivelarse, apareciendo así el primer instinto: el de volver a lo inanimado. Para la sustancia entonces viviente era aún fácil morir; no tenía que recorrer más que un corto curso vital, cuya dirección se hallaba determinada por la composición química de la joven vida. Durante largo tiempo sucumbió fácilmente la sustancia viva, y fue creada incesantemente de nuevo hasta que las influencias reguladoras exteriores se transformaran de tal manera, que obligaron a la sustancia aún superviviente a desviaciones cada vez más considerables del primitivo curso vital y a rodeos cada vez más complicados hasta alcanzar el fin de la muerte. Estos rodeos hacia la muerte, fielmente conservados por los instintos conservadores, constituirán hoy el cuadro de los fenómenos vitales. Si se quiere seguir afirmando la naturaleza, exclusivamente conservadora, de los instintos, no se puede llegar a otras hipótesis sobre el origen y el fin de la vida.”⁵⁶

“Instintos conservadores”, en el tanto tienden al retorno a un estado anterior, un estado de inercia, de tensión cero, donde la vida no se percibe como displacer. Aquí, la teoría de Freud pasa de ser una psicología a ser una metapsicología, según la cual el fin de la vida es regresar a un estado alcanzado anteriormente por la materia, un estado de calma, sin tensión, el cual se conserva a nivel inconsciente, en la “memoria”, y exige su derecho a ser recuperado, pese a las imposiciones del principio de la realidad. Al respecto, Freud nos dice:

“El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado anteriormente, estaría en contradicción con la Naturaleza conservadora de los instintos. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos *internos*, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: *La meta de toda la vida es la muerte*. Y con igual fundamento: *Lo inanimado era antes que lo animado*.”⁵⁷

Sin embargo, a pesar de esa tendencia regresiva, la materia orgánica opta por continuar, gracias a la labor de Eros, por el camino de la vida. Para ello, el Eros tiene que someter al Tánatos y ponerlo a su servicio, y esto lo logra a través de labores socialmente útiles. Las pulsiones de muerte, esas que hacían que el organismo regresara a un estado inanimado se tornan, en cierto sentido, compatibles con la vida y son dirigidas en tres direcciones: una parte de esta energía es utilizada para transformar la naturaleza por medio del trabajo con el fin de obtener los bienes que permitan satisfacer las necesidades humanas y perpetuar la vida, otra se

⁵⁶ FREUD (Sigmund), Más allá del principio del placer, en Psicología de las masas, p. 114.

⁵⁷ Ibid. pp. 113-114.

materializará en actos violentos contra el mundo, contra los otros y contra sí (masoquismo), y otra es introyectada en el mismo individuo, en forma de superyó. Estas son formas alternativas -si se les compara con la liberación total ideal, la cual sigue siendo deseada en el inconsciente- mediante las cuales esa energía logra pasar la barrera de la represión.

Esas vicisitudes de los instintos se dan a nivel del aparato mental de cada sujeto. Ahora, los instintos, los cuales, en principio, son compartidos con los animales, se transforman en instintos humanos gracias a la influencia de la realidad externa:

“Su ‘localización’ original en el organismo y su dirección básica sigue siendo la misma, pero sus objetivos y manifestaciones están sujetos a cambio. Todos los conceptos psicoanalíticos (sublimación, identificación, proyección, represión, introyección) implican la mutabilidad de los instintos. Pero la realidad que da forma a los instintos, así como a sus necesidades y satisfacciones es un mundo socio-histórico. El animal hombre llega a ser un ser humano sólo por medio de una fundamental transformación de su naturaleza que afecta no sólo las aspiraciones instintivas, sino también los ‘valores’ instintivos –esto es, los principios que gobiernan la realización de estas aspiraciones.”⁵⁸

Esa “localización”, en un principio, es el organismo en su totalidad. Éste es *fuerza* inagotable de placer, es *Ello* indiferenciado, el cual, al entrar el organismo en contacto con la realidad, se “cubre”, tomando energía de sí, por un *Yo* que le permite relacionarse con el mundo exterior. En ese momento es cuando el *principio del placer* es sustituido por el *principio de la realidad*, y donde se da la transformación de los “valores” instintivos de los que nos habla Marcuse. Según él, esa transformación o cambio puede expresarse de la siguiente manera: de principio del placer a principio de realidad, de satisfacción inmediata a satisfacción retardada, de placer a restricción del placer, de gozo (juego) a fatiga (trabajo), de receptividad a productividad y de ausencia de represión a seguridad.

Esta transformación, sin embargo, no es una transformación absoluta, pues el *Ello*, a pesar de la cobertura que le significa el *Yo*, sigue exigiendo sus “derechos”, sigue determinando el funcionamiento del organismo, buscando la gratificación total, la cual es incompatible con la

⁵⁸ MARCUSE (Herbert), **Eros y civilización**, pp. 25-26.

vida. Así, el individuo vive en dos dimensiones diferentes, dimensiones que están gobernadas por procesos mentales y principios distintos. Al respecto, Marcuse señala:

“La diferencia entre estas dos dimensiones es genética-histórica tanto como estructural: el inconsciente, regido por el principio del placer, abarca <<los más viejos procesos primarios, los residuos de una fase de desarrollo en la cual eran la única clase de proceso mental>>. No lucha más que por <<obtener placer; ante cualquier operación que puede provocar desagrado (‘dolor’) la actividad mental retrocede>>. Pero el principio del placer irrestringido entra en conflictos con el ambiente natural y humano. El individuo llega a la traumática comprensión de que la gratificación total y sin dolor de sus necesidades es imposible. El principio de la realidad invalida al principio del placer: el hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por el placer retardado pero <<seguro>>. De acuerdo con Freud, a través de esta perpetua conciliación por medio de la renunciación y la restricción, el principio de la realidad <<protege>> más que <<destrona>>, modifica antes que negarlo, el principio del placer.”⁵⁹

Ahora, el principio de la realidad no sólo provoca una transformación en la forma y la duración del placer; también implica una subyugación y desviación de las fuerzas destructivas de la gratificación, de su incompatibilidad con las normas y relaciones sociales establecidas, con lo cual se da lo que Marcuse denomina “una transustanciación del placer mismo”, aunada a una serie de consecuencias fundamentales:

“Con la institución del principio de la realidad, el ser humano que, bajo el principio del placer, ha sido apenas un poco más que un conjunto de impulsos animales, ha llegado a ser un ego organizado. Lucha por <<lo que es útil>> y lo que puede ser obtenido sin daño para sí mismo y su ambiente vital. Bajo el principio de la realidad, el ser humano desarrolla la función de la *razón*: aprende a <<probar>> la realidad, a distinguir entre lo bueno y malo, verdadero y falso, útil y nocivo. El hombre adquiere las facultades de atención, memoria y juicio. Llega a ser un *sujeto* consciente, pensante, engranado en una racionalidad que le es impuesta desde afuera.”⁶⁰

Para Marcuse, sólo una forma de actividad de pensamiento es <<dejada fuera>> de la nueva organización del aparato mental y permanece libre del mando del principio de la realidad: la *fantasía*. Ésta se encuentra <<protegida de las alteraciones culturales>> y permanece ligada al principio del placer. El resto del aparato mental está efectivamente subordinado al principio de la realidad. Las descargas motoras son empleados ahora en la

⁵⁹ **Ibid.** pp. 26-27.

⁶⁰ **Ibid.** p. 27.

apropiada alteración de la realidad: son convertidas en *acción*. A pesar de haber “marginado” a la fantasía y a su capacidad de decir algo que tenga valor en la relación efectiva entre el hombre y la realidad, esa razón, transformada en acción, fue cumpliendo su papel histórico:

“El ámbito de los deseos del hombre y los instrumentos de su gratificación son aumentados inconmensurablemente así, y su habilidad para alterar la realidad conscientemente de acuerdo con lo <<que es útil>> parece prometer la superación gradual de las barreras ajenas a su gratificación. Sin embargo, ni sus deseos ni su alteración de la realidad son de ahí en adelante los suyos: ahora están <<organizados>> por su sociedad. Y esta <<organización>> reprime y transustancia sus necesidades instintivas originales. Si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, la civilización es entonces la lucha contra esta libertad.”⁶¹

Ese aumento no lleva “automáticamente” a la superación de las barreras que hacen de la represión una necesidad, superación que debería, en tanto liberación de la lucha por la existencia, ser el fin de la praxis social. La necesidad de la represión viene aparejada a la sustitución del principio del placer por el principio de la realidad, sustitución que se constituye en el gran suceso traumático en el desarrollo del ser humano –tanto del género (filogénesis) como del individuo (ontogénesis):

“De acuerdo con Freud, este suceso no es único, sino que se repite a través de la historia de la humanidad y en cada individuo. Filogenéticamente, ocurrió primero en la *horda original*, cuando el *padre original* monopolizaba el poder y el placer y obligaba a la renunciación a los hijos. Ontogenéticamente, ocurrió durante el período de la primera infancia, cuando la sumisión al principio de la realidad es impuesta por los padres y otros educadores. Pero, tanto en el nivel genérico como en el individual, la sumisión se reproduce continuamente. El mando del padre original es seguido, después de la primera rebelión, por el mando de los hijos, y el clan de hermanos se desarrolla como dominación social y política institucionalizada. El principio de la realidad se materializa en un sistema de instituciones. Y el individuo, creciendo dentro de tal sistema, aprende los requerimientos del principio de la realidad como los de la ley y el orden, y los trasmite a la siguiente generación.”⁶²

El hecho de que el principio de la realidad tenga que ser reestablecido continuamente lo que hace es indicarnos que el triunfo de este principio sobre el del placer es un triunfo que nunca es completo ni seguro:

⁶¹ **Ibid.** p. 28.

⁶² **Ibid.**

“En la concepción freudiana, la civilización no determina <<un estado de la naturaleza>> de una vez y para siempre. Lo que la civilización domina y reprime –las exigencias del principio del placer- sigue existiendo dentro de la misma civilización. El inconsciente retiene los objetivos del principio del placer. Rechazado por la realidad externa o inclusive incapaz de alcanzarla, la fuerza total del principio del placer no sólo sobrevive en el inconsciente, sino también afecta de muchas maneras a la misma realidad que ha reemplazado al principio del placer. El *retorno de lo reprimido* da forma a la historia prohibida y subterránea de la civilización. Y la exploración de esta historia revela no sólo el secreto del individuo sino también el de la civilización. La psicología individual de Freud es en su misma esencia psicología social.”⁶³

ii. La tesis marcusiana sobre el carácter histórico de la represión: fundamentación e implicaciones.

Lo visto hasta ahora nos conduce necesariamente a la tesis básica de Marcuse sobre el aporte del psicoanálisis a la comprensión de la dinámica social, tesis en la que encuentra el fundamento para el desarrollo ulterior de su teoría:

“La represión es un fenómeno histórico. La efectiva subyugación de los instintos a los controles represivos es impuesta no por la naturaleza, sino por el hombre.”⁶⁴

Para Marcuse, esa imposición se ha dado a lo largo de toda la historia –o la prehistoria- de la civilización, de la humanidad:

“El padre original, como el arquetipo de la dominación, inicia la reacción en cadena de esclavitud, rebelión y dominación reforzada que marca la historia de la civilización. Pero siempre, desde la primera restauración prehistórica de la dominación que sigue a la primera rebelión, la rebelión desde afuera ha sido sostenida por la represión desde adentro; el individuo sin libertad introyecta a sus dominadores y sus mandamientos dentro de su propio aparato mental.”⁶⁵

Es así como la lucha contra la libertad se reproduce a sí misma en la psique. Esa lucha tiene su expresión en la propia represión del individuo reprimido, y ésta, su vez, sostiene a la

⁶³ **Ibid.** pp. 28-29.

⁶⁴ **Ibid.** p. 29.

⁶⁵ **Ibid.**

dominación y a sus instituciones. Es esta dinámica mental la que Freud revela como la dinámica de la civilización. Sin embargo, esa dinámica encuentra su justificación en un dato que no puede obviarse: la *escasez* o *ananke*. El padre impone a los hijos un orden y les obliga a renunciar a la gratificación, asegurándoles que conservarán su vida, siempre y cuando trabajen para él, transformando la naturaleza y obteniendo de ella los medios para perpetuar la vida. Sobre este punto, Marcuse, citando a Freud, indica:

“De acuerdo con Freud, la modificación represiva de los instintos bajo el principio de la realidad es reforzada y sostenida por la <<eterna, primordial lucha por la existencia... persistente hasta la actualidad>>. La escasez (*lebensnot*, *ananke*) le enseña al hombre que no puede gratificar libremente sus impulsos instintivos, que no puede vivir bajo el principio del placer. El motivo de la sociedad al reforzar la decisiva modificación de la estructura instintiva es así <<económico; puesto que no tiene los medios suficientes para sostener la vida de sus miembros sin que estos trabajen por su parte, debe vigilar que el número de estos miembros sea restringido y sus energías dirigidas lejos de las actividades sexuales y hacia el trabajo>>.”⁶⁶

Escasez-trabajo: esta pareja siempre ha ido de la mano a lo largo de la historia de la civilización; sin embargo, y es aquí donde aparece Marx como referente fundamental de la teoría crítica de la sociedad, el trabajo, en la sociedad establecida, es trabajo enajenado, con todas las implicaciones que esto tiene, una de las cuales es que el mismo contiene y sostiene relaciones de dominación.⁶⁷ De ahí una de las críticas –y reconocimientos– que Marcuse hace a Freud:

⁶⁶ **Ibid.** pp. 29-30.

⁶⁷ No es el objetivo de este trabajo el explicar la teoría marxista sobre el trabajo enajenado, aunque sí es importante señalar que Marcuse la incorpora a su crítica de la sociedad. Marx desarrolla esta teoría dentro de su crítica a la economía política, para la cual era necesario partir de un hecho económico: el hecho de que, en el capitalismo, el trabajador “se vuelve más pobre a medida que produce más riqueza y a medida que su producción crece en poder y en cantidad.” Marx llega a la conclusión de que existe una separación entre el trabajador y el producto de su trabajo, la cual se debe a que la propiedad de los medios de producción está en manos de otro hombre que no es el trabajador: el capitalista. Esto tendrá consecuencias en la economía libidinal de los individuos que Marx ya podía visualizar, consecuencias que se mantienen hasta hoy: el trabajador no se realiza en su trabajo, “sino que se niega, experimenta una sensación de malestar más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido”. Y continúa: “El trabajador sólo se siente a sus anchas, pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un *trabajo forzado*. No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un *medio* para satisfacer otras necesidades. Su carácter ajeno se demuestra claramente en el hecho de que tan pronto como hay una obligación física o de otra especie es evitado como la plaga. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo que implica sacrificio y mortificación. Por último, el carácter externo del trabajo para el trabajador se demuestra en el hecho de que no es su propio trabajo sino

“Esta concepción es tan vieja como la civilización y ha proporcionado siempre la más efectiva racionalización para la represión. En gran parte, la teoría de Freud parte de esta racionalización: Freud considera <<eterna>> la <<primordial lucha por la existencia>> y, por tanto, cree que el principio del placer y el principio de la realidad son <<eternamente>> antagónicos. La idea de que una civilización no represiva es imposible es una piedra central de la teoría freudiana. Sin embargo, su teoría contiene elementos que rompen esta racionalización; hacen temblar la tradición predominante del pensamiento occidental e inclusive sugieren su trastocamiento. Su obra se caracteriza por una incomprometida insistencia en revelar el contenido represivo de los más altos valores y logros de la cultura. En tanto que hace esto, niega la ecuación de la razón con la represión sobre la que está construida la ideología de la cultura.”⁶⁸

Si tuviésemos que ir sacando algunas conclusiones, a partir del cuadro general que hemos venido esbozando, cuadro que nos explica la lógica mediante la cual se desarrolla la vida, la del individuo y la de la cultura, podríamos decir que ésta es una lucha entre contrarios: el instinto de vida y el instinto de muerte, Eros y Tánatos. A esta lucha, Marcuse la identifica con la dialéctica de la civilización. Si nos limitamos al organismo humano, tendríamos que agregar la lucha entre los procesos primarios, los cuales son guiados por el principio del placer, y procesos secundarios, guiados por el principio de realidad. En la primera etapa de la teoría freudiana, los procesos primarios se “ubican” en el inconsciente, mientras que los secundarios se “localizan” en lo preconscious y lo consciente. Con el cambio que implicó el descubrimiento del narcisismo⁶⁹, Freud se da cuenta de que el inconsciente permea también a los procesos preconscious y conscientes, con lo cual, de la división dualista, se pasa a la división tripartita del aparato mental: yo, superyó y ello. Antes de esta nueva “topografía” del aparato mental, a los procesos inconscientes se les identificaba con las pulsiones sexuales, mientras que a los procesos conscientes, con las pulsiones yoicas. Ahora, los dos tipos de pulsiones que determinarían el funcionamiento del individuo serían las pulsiones de vida y las

trabajo para otro, que en el trabajo no se pertenece a sí mismo, sino a otra persona.” Ver MARX (Karl), Manuscritos económico-filosóficos, en Marx y su concepto de hombre, FROMM (Erich), México, Fondo de Cultura Económica, 1 ed., 1998, pp. 104-108.

⁶⁸MARCUSE (Herbert), Eros y civilización, p. 30

⁶⁹ Este descubrimiento es expuesto por Freud por primera vez en 1914, con su ensayo “Introducción al narcisismo”. Para tener una mejor comprensión de estos aspectos de la teoría psicoanalítica, ver NASIO (Juan David), El placer de leer a Freud, Barcelona, Editorial Gedisa, 1 ed., 1999.

pulsiones de muerte, pulsiones que, por el principio de la realidad, tienen que ser inhibidas de su meta original.⁷⁰

Es el principio de realidad el que sustenta al organismo en el mundo exterior, el cual, en el caso del organismo humano, es un mundo *histórico*:

“El mundo exterior enfrentado por el ego en crecimiento es en todo nivel una específica organización sociohistórica de la realidad, que afecta la esfera mental a través de sus agencias o agentes sociales específicos.”⁷¹

Es por eso que Marcuse afirma que los problemas psicológicos son problemas políticos, en el sentido de que el desorden privado es reflejo del desorden de la totalidad, y la curación del desorden personal depende más directamente que antes de la curación del desorden general. Esto significa que las categorías psicológicas han llegado a ser categorías políticas. Ahora, pareciera que Freud, al referirse al principio de realidad y a las consecuencias que su instauración produce en el aparato psíquico, tiende a pasar por necesidades biológicas lo que en realidad son contingencias históricas. Ésta es una apreciación de Marcuse, la cual queda plasmada en el siguiente párrafo:

“(…) su análisis de la transformación represiva de los instintos bajo el impacto del principio de la realidad generaliza, convirtiendo una específica forma histórica de la realidad en la realidad pura y simple. Esta crítica es válida, pero su validez no anula la verdad en la generalización de Freud en el sentido de que una organización represiva de los instintos yace bajo *todas* las formas históricas del principio de la realidad en la civilización. Si él justifica la organización represiva de los instintos

⁷⁰ Al respecto, Freud escribe: “La labor analítica, que, en general, tiende a desarrollar sus teorías independientemente de las otras ciencias, al tratarse de la teoría de los instintos, se ve obligada a buscar apoyo en la Biología. Amplias reflexiones sobre los procesos que constituyen la vida y conducen a la muerte muestran probable la existencia de dos clases de instintos, correlativamente a los procesos opuestos de construcción y destrucción en el organismo. Unos de estos instintos, que laboran silenciosamente en el fondo, perseguirían el fin de conducir a la muerte al ser vivo; merecerían, por tanto, el nombre de *instintos de muerte*, y emergerían, vueltos hacia el exterior por la acción conjunta de los muchos organismos elementales celulares, como tendencias de *destrucción* o de *agresión*. Los otros serían los instintos sexuales o instintos de vida libidinosos (el Eros), mejor conocidos analíticamente, cuya intención sería formar con la sustancia viva unidades cada vez más amplias, conservar así la perduración de la vida y llevarla a evoluciones superiores. En el ser animado, los instintos eróticos y los de muerte habrían constituido regularmente mezclas y aleaciones; pero también serían posibles disociaciones de los mismos. La vida consistiría en la manifestaciones del conflicto o de la interferencia de ambos clases de instintos, venciendo los de destrucción con la muerte y los de vida (el Eros) con la reproducción.” FREUD (Sigmund), **Psicoanálisis y teoría de la libido**, en **Obras completas**, p. 2676.

⁷¹ MARCUSE (Herbert), **Eros y civilización**, pp. 44-45.

por la irreconciliabilidad entre el principio del placer original y el principio de la realidad, también expresa el hecho histórico de que la civilización ha progresado como *dominación* organizada.”⁷²

La primera forma de dominación organizada fue la impuesta por el padre original en la horda primitiva (despotismo patriarcal), reemplazada por el despotismo internalizado del clan de los hermanos, quienes, después del parricidio, introyectaron la autoridad, se inventaron un padre imaginario –pero real y efectivo en términos de control social- y establecieron instituciones que cumplieran la misma función de aquel. Al ser toda la civilización dominación organizada, el desarrollo histórico asume la dignidad y la necesidad de un desarrollo biológico universal. De eso fue de lo que Freud no se percató. Pese a ello, Marcuse considera que ese carácter ahistórico de los conceptos freudianos contiene los elementos de su opuesto, por lo que la sustancia histórica de los mismos debe ser recuperada.

Aquí es donde Marcuse emplea dos categorías que están ausentes en la teoría freudiana, categorías que vienen a establecer diferenciaciones fundamentales. Éstas son: “*represión excedente*” y “*principio de actuación*”. La primera hace alusión a las restricciones provocadas por la dominación social, y se diferencia de la *represión* básica, la cual se refiere a las “modificaciones” de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización. Por su parte, el principio de actuación se utiliza para designar la forma histórica prevaleciente del principio de la realidad. Esto permite identificar las características particulares que adopta el principio de realidad en el presente momento del despliegue de la cultura; pero, también permite indicar cuándo el concepto “represión” pasa a tener un contenido “negativo”: cuando la represión lo que hace es sostener relaciones de dominación. Recordemos que detrás del principio de la realidad yace un hecho empíricamente verificable: la escasez. La escasez significa que “la lucha por la existencia se desarrolla en un mundo demasiado pobre para la satisfacción de las necesidades humanas sin una constante restricción, renuncia o retardo.”⁷³ Al respecto, Marcuse indica:

⁷² **Ibid.** p. 45.

⁷³ **Ibid.**

“(...) para ser posible la satisfacción necesita siempre un *trabajo*, arreglos y tareas más o menos penosos encaminados a procurar los medios para satisfacer esas necesidades. Por la duración del trabajo, que ocupa prácticamente la existencia entera del individuo maduro, el placer es <<suspendido>> y el dolor prevalece. Y puesto que los impulsos instintivos básicos luchan porque prevalezca el placer y no haya dolor, el principio del placer es incompatible con la realidad, y los instintos tienen que sobrellevar una regimentación represiva.”⁷⁴

La pregunta que hay que hacerse en este momento es si la escasez es un hecho *natural* o si es consecuencia de una *organización* específica de la riqueza y de una determinada actitud existencial reforzada por esa organización. Para Marcuse, la segunda de estas hipótesis es la correcta. Pero lo que se organiza o distribuye no es sólo la riqueza (o la escasez), la cual es socialmente producida; también el trabajo es socialmente distribuido, y por trabajo se entiende el esfuerzo por superar la escasez. Tanto el trabajo como la escasez son impuestos sobre los individuos –primero por medio de la violencia, luego por una utilización más racional del poder. Y el fin por el cual se trabaja, también ha sido impuesto: no se trabaja para la liberación del esfuerzo y la escasez. Antes bien, el trabajo se reproduce a sí mismo y reproduce relaciones de dominación. Sobre este punto, Marcuse señala:

“La dominación difiere del ejercicio racional de la autoridad. El último, que es inherente a toda división social del trabajo, se deriva del conocimiento y está confinado a la administración de funciones y arreglos necesarios para el desarrollo del conjunto. En contraste, la dominación es ejercida por un grupo o un individuo particular para sostenerse y afirmarse a sí mismo en una posición privilegiada. Esta dominación no excluye el progreso técnico, material e intelectual, pero sólo lo concibe como un producto inevitable de las circunstancias, mientras busca preservar la escasez, la necesidad y la restricción irracionales.”⁷⁵

Dependiendo del modo como la sociedad se organiza, así será la forma histórica del principio de la realidad. Marcuse nos da algunos ejemplos:

“(...) una sociedad en la que todos los miembros trabajan normalmente para vivir requiere otras formas de represión que una sociedad en la que el trabajo es la obligación exclusiva de un grupo específico. Similarmente, la represión será diferente en una magnitud y un grado equivalentes al hecho de que la producción social esté orientada por el consumo individual o por la ganancia; al

⁷⁴ **Ibid.**

⁷⁵ **Ibid.** p. 47.

hecho de que prevalezca una economía de mercado o una economía planificada; al hecho de que la propiedad sea privada o colectiva.”⁷⁶

Las diferencias entre un modo y otro van a afectar la esencia del principio de la realidad, el cual encontrará su expresión concreta en un sistema de instituciones y relaciones, leyes y valores sociales que transmiten y refuerzan la <<modificación>> de los instintos que dicho modo requiera:

“Este <<cuerpo>> del principio de la realidad exige un considerable grado y magnitud de control represivo sobre los instintos, las instituciones históricas específicas del principio de la realidad y los intereses específicos de dominación introducen controles *adicionales* sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada. Esos controles adicionales, que salen de las instituciones específicas de dominación son las que llamamos *represión excedente*.”⁷⁷

Algunos ejemplos de represión excedente son las modificaciones y desviaciones de la energía instintiva necesarias para la preservación de la familia patriarcal monogámica, o para la división jerárquica del trabajo, o para el control público sobre la existencia privada del individuo. Producto de la represión es el hecho de que el cuerpo haya dejado de ser una fuente ilimitada de placer para pasar a la genitalización de la sexualidad. A excepción de los órganos genitales, el cuerpo pasa a ser instrumento de trabajo (displacentero).⁷⁸ Sobre estas restricciones instintivas, Marcuse afirma:

⁷⁶ **Ibid.**

⁷⁷ **Ibid.**, pp. 47-48.

⁷⁸ Al principiar la vida, el organismo posee una sexualidad polimorfa perversa. Es decir, el placer –siempre sexual, pues para el psicoanálisis las pulsiones que buscan la gratificación son pulsiones sexuales- no estaba “focalizado” en ninguna zona específica del cuerpo: no encontraba límites espacio-temporales. En civilizaciones como la establecida, señala Marcuse, “el instinto sexual está marcado por el sello del principio de la realidad.” Además, su organización culmina con la sujeción de los instintos sexuales parciales a la primacía de la genitalidad, y con su subyugación a la función de la procreación. “El proceso abarca la separación de la libido de nuestro propio cuerpo para dirigirla hacia un objeto ajeno del sexo opuesto (...) La gratificación de los instintos parciales y de la genitalidad no procreativa están, de acuerdo con su grado de independencia, convertidas en tabús como perversiones, sublimadas o transformadas en subsidiarios de la sexualidad procreativa. Más aún: ésta última, en la mayor parte de las civilizaciones, está canalizada dentro de las instituciones monogámicas. Esta organización da lugar a una restricción cualitativa y cuantitativa de la sexualidad: la unificación de los instintos parciales y su subyugación a la función procreativa altera la naturaleza misma de la sexualidad: de un <<principio>> autónomo que gobierna todo el organismo es convertida en una función temporaria especializada, en un medio en lugar de un fin. Dentro de los términos en que el principio del placer gobierna los instintos sexuales <<sin organizar>>, la reproducción es meramente un <<producto casual>>. El contenido primario de la sexualidad es la <<función de obtener placer de las zonas del cuerpo>>.” **Ibid.**, p. 50.

“A lo largo de la historia de la civilización que conocemos, las restricciones instintivas, reforzadas por la escasez, han sido intensificadas por las restricciones reforzadas por la distribución jerárquica de la escasez y el trabajo; el interés de la dominación agrega represión sobrante a la organización de los instintos bajo el principio de la realidad. El principio del placer fue destronado no sólo porque militaba contra el progreso de la civilización, sino también porque militaba contra la civilización cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo.”⁷⁹

Al introducir el término *represión excedente*, Marcuse busca enfocar la discusión en las instituciones y relaciones que él considera que constituyen el ‘cuerpo’ social del principio de la realidad. Ese cuerpo no sólo representa las diversas manifestaciones externas de un único e inalterable principio de la realidad, sino que transforman’ el principio de la realidad en sí mismo. En su intento de elucidar la magnitud y los límites de la represión prevaleciente en la civilización contemporánea, Marcuse considera que es necesario describirla en términos específicos del principio de la realidad que ha gobernado los orígenes y el crecimiento de esta civilización. A éste lo denomina *principio de actuación*, con lo cual subraya el hecho de que, bajo su dominio, la sociedad está estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros. Marcuse es consciente de que éste no es el único principio de la realidad histórico, pues otras formas de organización social no solamente han prevalecido en las culturas primitivas sino que también sobreviven en el período moderno. Al respecto, señala:

“El principio de actuación, que es el que corresponde a una sociedad adquisitiva y antagónica en constante proceso de expansión, presupone un largo desarrollo durante el cual la dominación ha sido cada vez más racionalizada: el control sobre el trabajo social reproduce ahora a la sociedad en una escala más amplia y bajo condiciones cada vez más favorables. Durante un largo tiempo, los intereses de la dominación y los intereses del conjunto coinciden: la provechosa utilización del aparato productivo satisface las necesidades y facultades de los individuos. Para una vasta mayoría de la población, la magnitud y la forma de satisfacción está determinada por su propio trabajo; pero su trabajo está al servicio de un aparato que ellos no controlan, que opera como un poder independiente al que los individuos deben someterse si quieren vivir. Y este poder se hace más ajeno conforme la división del trabajo llega a ser más especializada. Los hombres no viven sus propias vidas, sino que realizan funciones preestablecidas. Mientras trabajan no satisfacen sus propias necesidades y facultades, sino que trabajan *enajenados*.”⁸⁰

Aquí, marxismo y psicoanálisis se encuentran:

⁷⁹ **Ibid.** pp. 49-50.

⁸⁰ **Ibid.** p. 54.

“Ahora el trabajo ha llegado a ser general y, por tanto, tiene las restricciones impuestas sobre la libido: el tiempo de trabajo, que ocupa la mayor parte del tiempo de vida individual, es un tiempo doloroso, porque el trabajo enajenado es la ausencia de gratificación, la negación del principio del placer. La libido es desviada para que actúe de una manera socialmente útil, dentro de la cual el individuo trabaja para sí mismo sólo en tanto trabaja para el aparato, y está comprometido en actividades que por lo general no coinciden con sus propias facultades y deseos.”⁸¹

Esas restricciones impuestas a la libido⁸² se hacen más racionales en la medida en que son más universales y cubren de una manera más completa al conjunto de la sociedad. Así, las restricciones que alguna vez, dentro de un momento histórico determinado, fueron necesarias, son deshistorizadas y se convierten en una necesidad biológica, sin que pese el que el momento histórico haya cambiado o no. Además, esas restricciones se convierten para el individuo, quien las introyecta en su “consciencia moral” (superyó), en leyes externas -y eternas- objetivas. Así:

“Dentro del desarrollo ‘normal’, el individuo vive su represión ‘libremente’ como su propia vida: desea lo que se supone que debe desear; sus gratificaciones son provechosas para él y para los demás; es razonable y hasta a menudo exuberantemente feliz. Esta felicidad, que tiene lugar en parte durante las horas de ocio entre los días y las noches de trabajo, pero también algunas veces durante el trabajo, le permite continuar su actuación, que a su vez perpetúa su trabajo y el de los demás. Su actuación erótica es puesta en la misma línea que su actuación social. La represión desaparece en el gran orden objetivo de las cosas, que recompensa más o menos adecuadamente a los individuos sometidos y, al hacerlo, reproduce más o menos adecuadamente a la sociedad como conjunto.”⁸³

Aquí aparece el conflicto entre la sexualidad y la civilización, conflicto que se agudiza con este desarrollo de la dominación:

⁸¹ **Ibid.**

⁸² Refiriéndose al término, Freud escribe: “*Libido* es un término perteneciente a la teoría de la afectividad. Designamos con él a la energía –considerada como magnitud cuantitativa, aunque por ahora no mensurable- de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de *amor*. El nódulo de lo que nosotros denominamos amor está constituido, naturalmente, por lo que en general se designa con tal palabra y es cantado por los poetas; esto es, por el amor sexual, cuyo último fin es la cópula sexual. Pero, en cambio, no separamos de tal concepto aquello que participa del nombre de amor, o sea, de una parte, el amor del individuo a sí propio, y de otra, el amor paterno y el filial, la amistad y el amor a la Humanidad en general, a objetos concretos o a ideas abstractas. Nuestra justificación está en el hecho de que la investigación psicoanalítica nos ha enseñado que todas estas tendencias constituyen la expresión de los mismos movimientos instintivos que impulsan a los sexos a la unión sexual; pero que en circunstancias distintas son desviados de este fin sexual o detenidos en la consecución del mismo, aunque conservando de su esencia lo bastante para mantener reconocible su identidad (abnegación, tendencia a la aproximación). FREUD (Sigmund), **Psicología de las masas**, p.29.

⁸³ MARCUSE (Herbert), **Eros y civilización**, p. 55.

“Bajo el dominio del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos del trabajo enajenado; sólo pueden funcionar como tales instrumentos si renuncian a la libertad del sujeto-objeto libidinal que el organismo humano originalmente es y desea ser.”⁸⁴

Marcuse va a incorporar, en este momento, un elemento fundamental para comprender y revertir el proceso de la dominación:

“La distribución del *tiempo* juega un papel fundamental en esta transformación. El hombre existe sólo *parte* del tiempo, durante los días de trabajo, como instrumento de la actuación enajenada; el resto del tiempo es libre para sí mismo. (Si el día medio de trabajo, incluyendo la preparación y la transportación, es de diez horas, y si las necesidades biológicas de dormir y alimentarse requieren otras diez horas, el tiempo libre será de cuatro horas en cada veinticuatro durante la mayor parte de la vida del individuo.) Este tiempo libre estará potencialmente disponible para el placer.”⁸⁵

Sin embargo, recordemos que el principio del placer está fuera del tiempo; es decir, el *Ello* es contrario a cualquier desmembramiento temporal del placer, a su distribución en pequeñas dosis separadas. Ahora, una sociedad gobernada por el principio de actuación se sostiene a partir de tal distribución, ya que en ésta el organismo debe ser entrenado para la enajenación en sus mismas raíces: el *ego del placer*, el cual debe aprender a olvidar su exigencia de una gratificación fuera del tiempo y sin sentido utilitario.

En la sociedad industrial avanzada, la enajenación y la regimentación se esparcen no sólo sobre el tiempo de trabajo, sino, además, sobre el tiempo libre:

“El control básico del ocio es logrado por la duración del día de trabajo mismo, por la aburrida y mecánica rutina del trabajo enajenado; éste requiere que el ocio sea una pasiva relajación y una recreación de energía para el trabajo. Sólo en el último nivel de la civilización industrial, cuando el crecimiento de la productividad amenaza con desbordar los límites impuestos por la dominación represiva, la técnica de la manipulación en masa ha tenido que desarrollar una industria de la diversión que controla directamente el tiempo de ocio, o el estado ha tomado directamente la tarea de reforzar esos controles. El individuo no debe ser dejado solo. Porque, dueño de sí mismo, y ayudado por un libre, inteligente conocimiento de sus potencialidades de la liberación de la realidad de la represión, la energía libidinal generada por el id presionaría contra sus aún ultrajantes limitaciones y lucharía por abarcar un campo todavía más amplio de relaciones existenciales, haciendo explotar, por tanto, el ego de la realidad y sus actuaciones represivas.”⁸⁶

⁸⁴ **Ibid.**

⁸⁵ **Ibid.**

⁸⁶ **Ibid.** pp. 56-57.

Ya vimos cómo opera ese conflicto entre sexualidad y civilización. Ahora, ese conflicto exige que la sexualidad, dentro de la civilización establecida, esté organizada de una determinada manera. En el caso de una civilización regida por el principio de actuación, la sexualidad reflejará ciertos aspectos particulares. Uno de esos aspectos es el de la centralización:

“Éste es esencialmente operativo en la ‘unificación’ de los diversos objetos de los instintos parciales en un solo objeto libidinal del sexo opuesto y en el establecimiento de la supremacía genital. En ambos casos, el proceso unificador es represivo – esto es: los instintos parciales no se desarrollan libremente dentro de un ‘más alto’ nivel de gratificación que preserva sus objetivos, sino que son mutilados y reducidos a funciones subalternas. Este proceso logra la desexualización del cuerpo socialmente necesaria: la libido llega a estar concentrada en una sola parte del cuerpo, dejando casi todo el resto libre para ser usado como instrumento de trabajo. La reducción temporal de la libido es suplementada, así, por su reducción espacial.”⁸⁷

Recordemos que, originalmente, las pulsiones sexuales no tienen limitaciones de este tipo; la sexualidad es por naturaleza “polimorfa perversa”. Por eso, la organización social de la sexualidad convierte en tabúes, como perversiones, todas aquellas manifestaciones que no sirven o preparan para la función procreativa. La sociedad, para crecer, necesita de estos mecanismos, así como del de la sublimación.⁸⁸ Pero, ¿por qué esa actitud socialmente sostenida hacia las perversiones? Marcuse, citando a Freud, nos indica:

“Las perversiones expresan así la rebelión contra la subyugación de la sexualidad al orden de la procreación y contra las instituciones que garantizan este orden. La teoría psicoanalítica ve en las

⁸⁷ **Ibid.** p. 57.

⁸⁸ Sobre el mecanismo de la sublimación, Freud indica: “El estudio reflexivo de las tendencias sexuales, sólo analíticamente accesibles, había procurado, entre tanto, interesantísimos conocimientos aislados. Lo que se conocía con el nombre de instinto sexual era algo muy compuesto y podía descomponerse en sus instintos parciales. Cada instinto parcial se hallaba inmutablemente caracterizado por su *fuerza*; esto es, por aquella región del soma de la cual extraía él mismo su estímulo. Además podían distinguirse en él un *objeto* y un *fin*. El fin era siempre su satisfacción o descarga, pero podía experimentar una mutación de la actividad a la pasividad. El objeto estaba menos firmemente vinculado al instinto de lo que al principio parecía, podría ser fácilmente trocado por otro, y también el instinto que había tenido un objeto exterior podía ser orientado hacia la propia persona. Los diferentes instintos podían permanecer independientes unos de otros, o –en forma aún irrepresentable– combinarse, fundirse para una labor común. Podían también representarse mutuamente, transferirse sus cargas de libido, de manera que la satisfacción de uno quedara sustituida por la de otro. El destino más importante de los instintos parecía ser la *sublimación*, en la cual son sustituidos por otros el objeto y el fin, de manera que el instinto originalmente sexual encuentra su satisfacción en una fusión no sexual ya y más elevada desde el punto de vista social o ético.” FREUD (Sigmund), **Psicoanálisis y teoría de la libido**, en **Obras completas**, p. 2675.

prácticas que excluyen o previenen la procreación como una oposición contra la obligación de continuar la cadena de reproducción y por tanto de la dominación paternal: un intento de prevenir la <<reparación del padre>>. Las perversiones parecen rechazar el completo esclavizamiento del ego del placer por el ego de la realidad. Exigiendo libertad instintiva en un mundo de represión, a menudo están caracterizadas por un fuerte repudio de ese sentimiento de culpa que acompaña a la represión sexual.”⁸⁹

En una sociedad que emplea la sexualidad como un medio para un final útil, las perversiones son expresión de una sexualidad que se despliega como un fin en sí misma, situándose fuera del principio de actuación, desafiando su misma base:

“Establecen relaciones libidinales que la sociedad debe aislar porque amenazan con invertir el proceso de la civilización que convirtió el organismo en un instrumento de trabajo. Son símbolos de lo que tiene que ser suprimido para que la supresión pueda prevalecer y organizar una más eficaz dominación del hombre y la naturaleza –son un símbolo de la destructiva identidad entre la libertad y la felicidad. Más aún, permitir la práctica de perversiones pondría en peligro la reproducción ordenada no sólo del poder de trabajo, sino quizá inclusive de la humanidad. La fusión de Eros y el instinto de la muerte, precaria inclusive en la existencia humana normal, parece separarse en esas condiciones más allá del punto de peligro. Y la separación de la fusión hace manifiesto el componente erótico del instinto de la muerte y el componente fatal en el instinto sexual.”⁹⁰

Marcuse se pregunta por el aporte que las perversiones, como objeto de análisis, hacen a una teoría de la sociedad, llegando a concluir que éstas sugieren la identidad última de Eros y las pulsiones de muerte. Ahora, la tarea cultural de la libido sería hacer inofensivas las tendencias destructivas de estas últimas. Sin embargo, en las perversiones, el impulso busca la satisfacción integral, satisfacción que es incompatible con la vida y con la cultura, y la civilización ha reconocido y sancionado este supremo peligro.

Gracias a su rebelión contra el principio de actuación, las perversiones muestran una profunda afinidad con la fantasía, es decir, con la actividad mental que, como lo vimos, fue conservada libre de las condiciones de la realidad y permaneció subordinada al principio del placer:

⁸⁹ MARCUSE (Herbert), Eros y civilización, p. 58.

⁹⁰ Ibid. 59.

“La fantasía no sólo juega un papel constitutivo en las manifestaciones perversas de la sexualidad; como imaginación artística, también liga las perversiones con las imágenes integrales de la libertad y la gratificación. En un orden represivo, que refuerza la ecuación entre lo normal, socialmente útil y bueno, las manifestaciones del placer por sí mismo deben aparecer como *fleurs de mal*.”⁹¹

Ahora, para Marcuse el progreso total de la civilización depende de la transformación y utilización de las pulsiones de muerte y sus derivados:

“La desviación de la destructividad original del ego al mundo exterior alimenta el progreso técnico, y el uso del instinto de la muerte para la formación del superego logra la sumisión punitiva del ego del placer al principio de la realidad y asegura la moral civilizada. En esta transformación, el instinto de la muerte es puesto al servicio de Eros; los impulsos agresivos proveen energía para la continua alteración, dominio y explotación de la naturaleza para el provecho de la humanidad. Al atacar, dividir, cambiar, pulverizar las cosas y los animales (y, periódicamente, también a los hombres), el hombre extiende su dominación sobre el mundo y avanza a niveles aún más ricos de civilización.”⁹²

Como ya lo dijimos, en eso consiste la dialéctica de la civilización: en la lucha y la unión de Eros y Tánatos, tanto al interior del individuo como en el mundo exterior. Para Marcuse, es dentro de este contexto que la metapsicología de Freud llega a estar relacionada directamente con esa dialéctica, la cual implica que el mismo progreso de la civilización lleva a la liberación de fuerzas destructivas cada vez más potente.

Pero, ¿esa fatal unión entre progreso y destructividad, es una unión insalvable? Para Marcuse, no. Sobre esto, y sobre las alternativas históricas, ya hicimos mención. Ahora, lo que hemos estado visualizando son las formas en las que, en el plano de los instintos, estas dinámicas se manifiestan. Para Freud, la consecuencia en el plano individual de un progreso de este tipo es un aumento del sentimiento de culpa. En este sentido:

“La prueba aducida por Freud es doble: primero, la deriva analíticamente de la teoría de los instintos, y, segundo, encuentra el análisis teórico corroborado por las grandes enfermedades y el malestar de la civilización contemporánea: un círculo de guerra cada vez más amplio, ubicuas persecuciones, antisemitismo, genocidio, fanatismo, y el fortalecimiento de las <<ilusiones>>, fatiga, enfermedad y miseria en medio del crecimiento, del bienestar y el conocimiento.”⁹³

⁹¹ **Ibid.** p. 58.

⁹² **Ibid.** p. 59-60.

⁹³ **Ibid.** p. 82.

Surgen, entonces, tres preguntas: ¿Ha cambiado, en términos generales, la condición humana desde los tiempos de Freud hasta nuestros días? ¿Dicha condición fue distinta en algún momento de la historia? ¿Podría ser distinta? Para Freud, la respuesta a la primera y segunda pregunta es negativa; sin embargo, en el caso de la tercera, su teoría permite pensar en una respuesta afirmativa. Al menos así lo considera Marcuse; para quien ese sería el caso de una sociedad no represiva. Pronto abordaremos este concepto, pero antes escarbaremos un poco más en el pasado de la humanidad para descubrir el origen de la represión en términos filogenéticos. Sobre este punto ya hemos adelantado algunas cosas, no obstante es necesario explicar con mayor detalle la hipótesis freudiana.

Es importante señalar la cercanía de esa hipótesis con la teoría hegeliana, en tanto, para Hegel y para Freud, el acto fundante de la cultura fue un acto violento, un acto que se repite constantemente a lo largo de su despliegue histórico. Ese acto, en el caso de Freud, es *el parricidio*, sobre lo cual Marcuse indica:

“Freud no nos lleva a la imagen de un paraíso que el hombre ha perdido por un pecado contra Dios, sino a la dominación del hombre por el hombre, establecida por un padre déspota muy terrenal y perpetuada por la fracasada o incompleta rebelión contra él. El <<pecado original>> fue contra el hombre –y no fue pecado porque fue cometido contra alguien que era culpable a su vez. Y esta hipótesis filogenética revela que la civilización madura está condicionada todavía por una inmadurez mental. El recuerdo de los impulsos y las acciones prehistóricas sigue persiguiendo a la civilización: el material reprimido regresa y el individuo es castigado todavía por impulsos dominados hace mucho y por acciones que no ha hecho desde mucho tiempo atrás.”⁹⁴

La hipótesis de Freud tiene validez en la medida en que proyecta, en una serie de sucesos catastróficos, la dialéctica histórica de la dominación, dialéctica que se prolonga hasta nuestros días y que elucida aspectos de la civilización inexplicados hasta entonces. Para Marcuse, si bien los sucesos arcaicos que la hipótesis estipula pueden estar para siempre más allá del campo de la comprobación antropológica, las consecuencias que se derivan de estos sucesos son hechos históricos, y su interpretación, a la luz de dicha hipótesis, les da un significado que

⁹⁴ **Ibid.** pp. 66-67.

se ha tratado con negligencia, pero que apunta hacia el futuro histórico. Ya hablando del contenido de la hipótesis freudiana, Marcuse nos dice:

“En la construcción teórica de Freud, el primer grupo humano fue establecido y sostenido en el mando por la fuerza de un individuo sobre todos los demás. En una época de la vida del género hombre, la vida fue organizada por la *dominación*. Y el hombre que logró dominar a los demás era el *padre* –esto es, el hombre que poseía a las mujeres deseadas y que, con ellas, producía y mantenía vivos a los hijos e hijas. El padre monopolizaba para sí mismo a las mujeres (el placer supremo) y sometía a los demás miembros de la horda a su poder.”⁹⁵

La pregunta que Marcuse se hace es si por excluir a los hijos del supremo placer, el padre tuvo éxito al establecer la dominación. Al respecto, considera que, para el grupo como conjunto, la monopolización del placer significó una distribución desigual del dolor. Citando a Freud, Marcuse señala:

“...el destino de los hijos era muy duro; si provocaban los celos del padre eran asesinados, castrados o expulsados. Fueron obligados a vivir en pequeñas comunidades y a proveerse por sí mismos de esposas robándoselas a los otros.’ La carga de cualquier trabajo que tuviera que ser realizado en la horda original había sido colocado sobre los hijos, quienes por su exclusión del placer reservado al padre, habían llegado a estar ahora <<libres>> para la canalización de energía instintiva en actividades sin placer, pero necesarias. La contención de la gratificación de las necesidades instintivas impuestas por el padre, la supresión del placer, no sólo fue así el resultado de la dominación, sino que también creó las condiciones mentales para el *funcionamiento continuo* de la dominación.”⁹⁶

Y continúa:

“En esta organización de la horda original, los factores racionales e irracionales, biológicos y sociológicos, los intereses comunes y los particulares están inextricablemente entrelazados. La horda original es un grupo funcionando temporalmente, que se mantiene a sí mismo dentro de cierto tipo de orden; puede por tanto asumirse que el despotismo patriarcal que estableció este orden fue <<racional>> hasta el grado en que creó y preservó este grupo –de ahí la reproducción del conjunto y el interés común. Estableciendo el modelo para el subsecuente desarrollo de la civilización, el padre original preparó el terreno para el progreso mediante la contención, por la fuerza, del placer, y la abstinencia obligada; creó así las primeras precondiciones para el <<trabajo forzado>> disciplinado del futuro. Lo que es más, esta división jerárquica del placer fue <<justificada>> por la protección, la seguridad e inclusive el amor; porque el déspota era el padre, el odio con que sus súbditos lo recordaban debe haber estado acompañado desde el principio por el afecto biológico –emociones ambivalentes, que fueron expresadas en el deseo de reemplazar y de imitar al padre, de

⁹⁵ **Ibid.** p. 68.

⁹⁶ **Ibid.** pp. 68.

identificarse uno mismo con él, con su placer tanto como con su poder. El padre establece la dominación por su propio interés, pero, al hacerlo, está justificado por su época, por sus funciones biológicas y (sobre todo) por su éxito: él crea ese <<orden>> sin el cual el grupo se disolvería inmediatamente. En este papel, el padre original anticipa las subsecuentes imágenes del padre dominante bajo las que la civilización ha progresado. En su persona y su función, incorpora la lógica interior y las exigencias del principio de la realidad mismo. Tiene <<derechos históricos>>.”⁹⁷

El orden correspondiente al despotismo patriarcal se <<impone>> como un orden efectivo y objetivo, pero su efectividad es precaria, pues el odio contra las supresiones que el padre impone es muy fuerte:

“En la construcción de Freud, este odio culmina en la rebelión de los hijos exiliados, el asesinato colectivo y la devoración del padre, y el establecimiento del clan de los hermanos, quien a su vez diviniza al padre asesinado e introduce aquellos tabús y contenciones que, de acuerdo con Freud, generan la moral social. La hipótesis histórica de Freud sobre la horda original considera la rebelión de los hermanos como una rebelión contra el tabú del padre sobre las mujeres de la horda; ninguna protesta <<social>> contra la desigual división del placer tiene relación con ella. Consecuentemente, en un sentido estricto, la civilización empieza sólo en el clan de los hermanos, cuando los tabús, autoimpuestos ahora por los hermanos en el poder, utilizaron la *represión* en nombre del *interés común* de conservar al grupo como conjunto. Y el suceso psicológico decisivo que separó al clan de hermanos de la horda original es el desarrollo del *sentimiento de culpa*. El progreso más allá de la horda original –y por tanto de la civilización– presupone un sentimiento de culpa: lo introyecta en los individuos, y así, mantiene las principales prohibiciones, contenciones y retrasos en la gratificación de los que la civilización depende.”⁹⁸

Pero, ¿de dónde viene el sentimiento de culpa?:

“La rebelión contra el padre es una rebelión contra la autoridad biológicamente justificada; su asesinato destruye el orden que ha preservado la vida del grupo. Los rebeldes han cometido un crimen contra la totalidad y por tanto contra sí mismos. Son culpables ante los otros y ante sí mismos, y deben arrepentirse. El asesinato del padre es el crimen supremo, porque el padre estableció el orden de la sexualidad reproductiva y así *es*, en su persona, el género que crea y preserva a todos los individuos. El patriarca, padre y tirano en uno, une el sexo y el orden, el placer y la realidad; evoca el amor y el odio; garantiza las bases biológicas y sociológicas de las que depende la historia de la humanidad. La aniquilación de su persona amenaza con aniquilar la misma vida duradera de grupo y restaurar la destructiva fuerza prehistórica y subhistórica del principio del placer. Pero los hijos quieren la misma cosa que el padre: quieren una satisfacción duradera de sus necesidades. Sólo pueden alcanzar este objetivo repitiendo, bajo una nueva forma, el orden de dominación que ha controlado el placer y por tanto preservado al grupo. El padre sobrevive como el dios en cuya adoración los pecadores se arrepienten para poder seguir pecando,

⁹⁷ **Ibid.** pp. 68-69.

⁹⁸ **Ibid.** pp. 69-70.

mientras los nuevos padres aseguran las supresiones del placer necesarias para preservar su mando y la organización del grupo. El progreso de la dominación por uno a la dominación por varios envuelve una <<dilatación social>> del placer y hace que la represión sea autoimpuesta en el grupo gobernante mismo: *todos* sus miembros tienen que obedecer los tabús (sic) si quieren mantener su gobierno. La represión cubre ahora la vida de los opresores mismos, y parte de su energía llega a ser utilizable para la sublimación en el <<trabajo>>.”⁹⁹

Otra de las consecuencias del parricidio tiene que ver con el hecho de que el tabú sobre las mujeres del clan lleva a la expansión y amalgamamiento con otras hordas, con lo que la sexualidad organizada empieza a formar unidades mayores, es decir, Eros empieza a cumplir su función cultural. En este momento:

“El papel de las mujeres tiene cada vez más importancia. <<Una buena parte del poder que ha quedado vacante por la muerte del padre pasó a las mujeres; siguió la época del matriarcado.”¹⁰⁰

Tenemos, entonces, que el matriarcado está precedido por el despotismo patriarcal original. De ahí que, según Marcuse, el bajo grado de dominación represiva, el grado de libertad erótica, tradicionalmente son asociados con el matriarcado, aparecen en la hipótesis de Freud, como consecuencia del derrocamiento del despotismo patriarcal antes que condiciones primarias naturales. Estos son producto de procesos históricos y de luchas por abolir el régimen represivo patriarcal, por abolir la dominación:

“En el desarrollo de la civilización, la libertad llega a ser posible sólo como *liberación*. La libertad *sigue* a la dominación –y lleva a la reafirmación de la dominación. El matriarcado es reemplazado por una contrarrevolución patriarcal, y esta última se equilibra mediante la institucionalización de la religión.”¹⁰¹

Aparecen, así, los dioses masculinos: al principio, como hijos de las grandes deidades madres, y, posteriormente, con los atributos del padre. En este momento, el politeísmo fue sustituido por el monoteísmo, regresando la única verdadera deidad paternal, con un poder ilimitado:

⁹⁹ **Ibid.** pp. 70-71.

¹⁰⁰ **Ibid.** p. 71.

¹⁰¹ **Ibid.** pp. 71-72.

“Sublime y sublimada, la dominación original llegó a ser eterna, cósmica y buena, y bajo esta forma protege el proceso de la civilización. Los <<derechos históricos>> del padre original son restaurados.”¹⁰²

De ahí la doble estructura que Marcuse observa en el sentimiento de culpa: por un lado, es consecuencia de la perpetración del crimen supremo: el parricidio. Así, surge de la ansiedad que genera ese crimen, pues el mismo puede acarrear la destrucción de la vida del grupo mediante el desplazamiento de la autoridad que lo había preservado, aunque sea a base de terror. Por otro lado, ese mismo desplazamiento promete una sociedad sin padre, es decir, sin represión y sin dominación. Pero esa promesa es rota con la reinstauración de la autoridad. Esa ruptura es otra causa del sentimiento de culpa. Al hacerlo, los hijos traicionan la posibilidad de su libertad:

“El patriarca déspota tuvo éxito al implantar su principio de la realidad sobre los hijos rebeldes. La revuelta de ellos rompió las cadenas de la dominación durante un breve período de tiempo; luego la nueva libertad se suprime otra vez –en esta ocasión por la propia autoridad y la acción de los rebeldes.”¹⁰³

Por eso Marcuse se pregunta si el sentimiento de culpa no obedece también a que los hijos son los responsables de restaurar al padre represivo, o sea, de la preservación de la dominación impuesta sobre sí mismos:

“De suyo, la pregunta sugiere otra pregunta sobre si la filogenética de Freud está confrontada con su concepto de la dinámica instintiva. Conforme el principio de la realidad echa raíces, inclusive en su forma más primitiva y más brutalmente impuesta, llega a ser algo terrible y aterrador; los impulsos hacia la libre gratificación se encuentran frente a la angustia, y esta angustia exige protección contra ellos. Los individuos tienen que defenderse a sí mismos del espectro de su liberación integral de la necesidad y el dolor, de la gratificación integral.”¹⁰⁴

Si el parricidio del padre original es un crimen, su restauración también lo es; y ambos son necesarios para el progreso de la civilización. El primer crimen es contra el principio de la realidad, mientras que el segundo es contra el del placer. Si bien, en el plano ontogenético el

¹⁰² Ibid. p. 72.

¹⁰³ Ibid. p. 73.

¹⁰⁴ Ibid.

crimen no se consuma “materialmente”, el niño anhela sustituir al padre: es decir, el crimen se da “simbólicamente”. El individuo siente culpa por un acto que no se llevó a cabo. Pero ese no es el único acto que no se ha realizado y por el cual el individuo siente culpa; con la liberación sucede lo mismo:

“Algunas de las formulaciones de Freud parecen indicar esto: el sentido de culpa fue <<la consecuencia de la agresión no realizada>>, y (...) no es un asunto decisivo si uno ha matado a su propio padre o se ha abstenido de realizar la acción; uno debe sentirse culpable en cualquier caso, porque la culpa es la expresión del conflicto de ambivalencia, la eterna lucha entre Eros y lo destructivo o instinto de la muerte.”¹⁰⁵

Por eso Freud habla de un sentimiento de culpa preexistente, que acecha al individuo, y que está listo y esperando asimilar una acusación hecha contra él. Es decir, sin haber hecho nada, ya el individuo es culpable ante sí. A este fenómeno, Freud lo denominó “angustia flotante”.

La pregunta que surge entonces es si nos encontramos en un momento en el que todo este cuadro resulta obsoleto. ¿Acaso las relaciones de dominación, personificadas en una serie de instituciones, las cuales condensan el poder y han venido a sustituir al padre original y a imponer un orden represivo, han sido abolidas? La respuesta es negativa. Las consecuencias de mantener un orden de este tipo, en términos de la felicidad humana, son nefastas, y las mismas se expresan en la dinámica pulsional de los seres humanos: el sentimiento de culpa, y su intensificación, es una de ellas, máxime si tomamos en cuenta las posibilidades de liberación de la lucha por la existencia (justificada, en su momento, por la escasez) que existen hoy en día. Ese aumento del sentimiento de culpa se traduce en la infelicidad general que gobierna la vida de los seres humanos, infelicidad que encuentra como paliativo el estado de euforia pasajera que puede conseguirse de vez en cuando, pero que no es la constante: la euforia es perfectamente compatible con la infelicidad y con la enajenación.

Otra consecuencia es lo que Freud denominó *retorno de lo reprimido*, es decir, la existencia de ramificaciones, de jóvenes brotes del inconsciente que, pese a la capa de la

¹⁰⁵ **Ibid.** p. 74.

represión, logran aflorar disfrazados a la superficie de la conciencia. Ejemplo de esas ramificaciones son los síntomas neuróticos. Pero hay una consecuencia más, y es el aumento de la frustración y de la agresividad que, aparejada a esa frustración, se materializa en conductas violentas, las cuales, en algunos casos son toleradas por las instituciones –y hasta las sostienen-, pero en otros casos son perseguidas como acciones criminales. Así como hay ramificaciones que logran atravesar la capa de la represión y aflorar disfrazados a la superficie de la conciencia que pueden incluir impulsos agresivos sublimados, hay otras que no. Y estas ramificaciones contienen tanto energía instintiva de vida como de muerte, siendo un producto de la combinación de ambas, sin que necesariamente haya un equilibrio o se favorezca a la primera.

En este sentido, y refiriéndose a la sociedad industrial avanzada, en una conferencia publicada bajo el nombre de “Libertad y agresión en la sociedad tecnológica”, Marcuse señala que la posibilidad de “abolición del trabajo”, según el cual el individuo no se verá obligado a vivir su existencia como el medio de un fin sino como un fin en sí misma, es la gran promesa de la automatización, pero, a la vez, es la principal amenaza a las formas establecidas de la sociedad industrial que se basan, en su propia estructura, en la necesidad social del trabajo enajenado. Las nuevas necesidades y satisfacciones, así como las nuevas libertades que ofrece la sociedad tecnológica, operan contra la auténtica liberación del hombre, volviendo en su contra sus propias facultades físicas y mentales, e inclusive, su energía instintiva. Al respecto, Marcuse indica:

“¿El resultado? Una profunda frustración, un odio penetrante bajo la felicidad relativa y la superficie de aparente satisfacción de la ‘sociedad opulenta’ (...) y una reacción en el sentido de una notable activación de la agresividad que impregna a la sociedad tecnológica.”¹⁰⁶

Esa movilización y activación de la energía agresiva son tan antiguas como la civilización y son absolutamente necesarias para el progreso de la civilización:

¹⁰⁶ MARCUSE (Herbert), Libertad y agresión en la sociedad tecnológica, en La sociedad industrial contemporánea, México D.F., Siglo XXI editores, 14 ed., 1985, pp. 54-55.

“El progreso técnico es, hasta cierto punto, la movilización de la energía agresiva en la conquista de la naturaleza, aun en la violación de ella, en el refuerzo de la disciplina socialmente necesaria (...). Pero, nuevamente de acuerdo con Freud, la agresividad opera en forma civilizadora y como factor de progreso sólo si se somete al servicio de Eros y de la energía erótica. Si éste no es el caso, se altera el equilibrio entre los dos instintos primarios; la agresividad gana ascendencia sobre los instintos vitales y llega a ser mortalmente destructora.”¹⁰⁷

Hemos llegado a un punto en el cual se ha profundizado en la dinámica que, a lo largo de la historia de la humanidad, ha demostrado tener el desarrollo de la civilización, dinámica que lleva en su seno la lucha entre el principio del placer y el principio de realidad, así como entre Eros y Tánatos, la cual es sufrida en carne propia por los individuos. Sin embargo, hemos visto como esa dinámica ha generado en el interior de la civilización las condiciones para su propio rompimiento y superación. Si esa dinámica ha sido justificada por la existencia de la escasez y ésta ha sido potencialmente superada, ¿qué implicaciones tendría en la economía libidinal el surgimiento de una sociedad sin dominación, de una *sociedad no represiva*? A continuación intentaremos, siguiendo a Marcuse, responder a esta pregunta.

C. El final de la utopía: hacia una sociedad no represiva.

i. Más allá del dominio del principio de actuación y de la racionalidad que lo sostiene.

En su intento por trazar una construcción teórica de la cultura más allá del principio de actuación, es decir, de una cultura no represiva, Marcuse se percató de que esa tarea es “irracional”, en el sentido de que requiere de una racionalidad que supere -y, por consiguiente, que se oponga- a la racionalidad del principio de actuación:

¹⁰⁷ **Ibid.** p. 55.

“La razón es la racionalidad del principio de actuación. Inclusive al comienzo de la civilización occidental, mucho antes de que este principio fuera institucionalizado, la razón fue definida como un instrumento de restricción, de supresión instintiva; el dominio de los instintos, la sensualidad, fue considerada eternamente hostil y contraria a la razón. Las categorías dentro de las que la filosofía ha comprendido la existencia humana han mantenido la conexión entre la razón y la supresión: todo lo que pertenece a la esfera de la sensualidad, el placer, el impulso tiene la connotación de ser antagonista a la razón –se ve como algo que tiene que ser subyugado, restringido.”¹⁰⁸

La pregunta que surge entonces es si razón y represión siempre deben ir de la mano o si puede hablarse de una razón (teórica y práctica) no represiva. De la respuesta que hallemos para esta pregunta depende del que podamos hablar de una sociedad no represiva como posibilidad real. Marcuse tiene una, la cual empieza a trazar de la siguiente manera:

“(…) el dominio de la razón represiva (teórico y práctico) nunca fue completo: su monopolio del conocimiento nunca quedó sin respuesta. Cuando Freud subrayó el hecho fundamental de que la fantasía (la imaginación) guarda una verdad que es incompatible con la razón, estaba siguiendo una larga tradición histórica. La fantasía es cognoscitiva en tanto que preserva la verdad del Gran Rechazo, o, positivamente, en tanto protege, contra toda razón, las aspiraciones de una realización integral del hombre y la naturaleza que son reprimidas por la razón. En el campo de la fantasía, las imágenes irrazonables de libertad llegan a ser racionales, y los <<bajos fondos>> de la gratificación instintiva asumen una nueva dignidad. La cultura del principio de actuación se inclina ante las extrañas verdades que la imaginación mantiene vivas en el arte popular y los cuentos de hadas, en la literatura y el arte (...)”¹⁰⁹

Una cultura sin represión, desde la óptica marcusiana, vendría a ser aquella en la que “la imaginación provee medidas para actitudes existenciales, para practicarlas y para utilizar sus posibilidades históricas”¹¹⁰. En una sociedad represiva, a la luz de su razón, la insistencia en que esto es posible aparece como una actitud infantil, por lo que lo único que ha sido aceptado, dentro de la misma, han sido los arquetipos y los símbolos, “y su significado se interpreta usualmente en términos de estados filogenéticos y ontogenéticos superados hace mucho tiempo, antes que en términos de madurez individual y cultural.”¹¹¹

¹⁰⁸ MARCUSE (Herbert), Eros y civilización, pp. 153-154.

¹⁰⁹ Ibid., p. 154.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid.

En el apartado VIII de su libro “Eros y civilización”, Marcuse hace un análisis de lo que él considera han sido los “héroes culturales” que han persistido en la imaginación simbolizando la actitud y los actos que determinan el destino de la humanidad, héroes que personifican dos maneras distintas de asumir la vida, de existir. Por un lado tenemos a Prometeo, héroe arquetípico del principio de actuación. Prometeo simboliza la productividad, el esfuerzo incesante por dominar la vida, el progreso a través de la represión. En su mundo, progreso y fatiga van de la mano de manera inseparable. Y es más, “en el mundo de Prometeo, Pandora, el principio femenino, la sexualidad y el placer, aparece como una maldición, es destructiva, destructora.”¹¹² Al respecto, Marcuse se pregunta sobre el por qué las mujeres son consideraras una maldición, ante lo cual contesta:

“La denuncia del sexo con la que la sección (en el Prometeo de Hesíodo) concluye, subraya sobre todas las cosas su improductividad; ellas son zánganos inútiles; un objeto de lujo en el presupuesto de un pobre. La belleza de la mujer, y la felicidad que promete son fatales en el mundo del trabajo de la civilización.”¹¹³

De ahí que, si queremos encontrar los símbolos de un principio de la realidad distinto, debemos irnos al polo opuesto y remitirnos a Orfeo y Narciso:

“Orfeo y Narciso (como Dionisos, el antagonista del dios que sanciona la lógica de la dominación y el campo de la razón, con el que están emparentados) defienden una realidad muy diferente. Ellos no han llegado a ser los héroes culturales del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza”¹¹⁴

Lo importante de todo esto está en que, para Marcuse, las imágenes de Narciso y Orfeo se levantan en contra de la cultura basada en el esfuerzo, la dominación y la renuncia. Son imágenes que, además, reconcilian a Eros y Tánatos:

“Recuerdan la experiencia de un mundo que no está para ser dominado y controlado, sino para ser liberado –una libertad que dará salida a los poderes de Eros, encerrados ahora en las formas

¹¹² Ibid. p. 155.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

reprimidas y petrificadas del hombre y la naturaleza. Estos poderes son concebidos no como destrucción, sino como paz, no como terror, sino como belleza.”¹¹⁵

En el mundo de Orfeo y Narciso sucede que se da “la redención del placer, la detención del tiempo, la absorción de la muerte; el silencio, el sueño, la noche, el paraíso –el principio del Nirvana concebido no como muerte, sino como vida”.¹¹⁶ En este mundo se da un orden: el orden de la gratificación, producto de un Eros libre. Es quizás dentro de este contexto el único lugar en el que la palabra “orden” no tiene una connotación represiva. Marcuse reconoce que las imágenes del mundo órfico y narcisista, a la par de las del mundo prometico, son irreales e irrealistas; sin embargo, entiende el por qué:

“La experiencia del mundo órfico y narcisista niega lo que sostiene el mundo del principio de actuación. La oposición entre el hombre y la naturaleza, el sujeto y el objeto, es superada. El ser es experimentado como gratificación, que une al hombre y a la naturaleza de tal modo que la realización del hombre es al mismo tiempo la realización, sin violencia, de la naturaleza.”¹¹⁷

Esa unidad es la obra de Eros, pero de un Eros liberado. Y esa liberación de Eros inicia con la liberación del cuerpo como instrumento de trabajo, liberación que Marcuse, tal y como lo hemos indicado, considera como una posibilidad abierta en el estadio actual de la cultura¹¹⁸.

¹¹⁵ **Ibid.** p. 157.

¹¹⁶ **Ibid.**

¹¹⁷ **Ibid.** P. 158.

¹¹⁸ Al respecto, señala Marcuse: “Puesto que la duración del día de trabajo es, en sí misma, uno de los principales factores impuestos sobre el principio del placer por el principio de la realidad, la reducción del día de trabajo hasta un punto en el que la mera cantidad del tiempo de trabajo ya no detenga el desarrollo humano es el primer requisito para la libertad. Tal reducción por sí misma implicará un considerable descenso en el nivel de vida prevaleciente, hoy, en los países industriales más avanzados. Pero la regresión a un nivel de vida más bajo, que el derrumbe del principio de actuación traería consigo, no milita contra el progreso dentro de la libertad. (...) El argumento que condiciona la liberación a un nivel de vida más alto sirve demasiado fácilmente para justificar la perpetuación de la represión. La definición del nivel de vida en términos de automóviles, televisores, aeroplanos y tractores es la del principio de actuación misma. Más allá del dominio de este principio, el nivel de vida será medido con otro criterio: el de la gratificación universal de las necesidades humanas básicas, y la liberación de la culpa y el temor –tanto lo internalizado como lo externo, lo instintivo como lo <<racional>>. ‘La verdadera civilización no consiste en el gas, el vapor o las plataformas de ferrocarril. Consiste en la reducción de los rastros del pecado original’. –Esta es la definición del progreso más allá del dominio del principio de actuación. (...) Bajo condiciones óptimas, la superioridad, en la civilización madura, del bienestar material e intelectual sería tal que permitiría la gratificación, sin dolor, de las necesidades, y la dominación ya no impediría sistemáticamente tal gratificación. En este caso, la cantidad de energía instintiva dirigida todavía hacia el trabajo necesario (a su vez completamente mecanizado y racionalizado) sería tan pequeña que se derrumbaría, al dejar de estar sostenida por

Ahora, a la liberación de Eros pueden oponerse argumentos como el que sostiene que, con la misma, la civilización explotaría y regresaría al salvajismo prehistórico, los individuos morirían a causa del agotamiento de los medios disponibles de gratificación y de su propia energía, y la ausencia de la necesidad y la represión agotarían toda la energía que debe destinarse a la producción material e intelectual en un nivel más alto y en una escala mayor. Para Marcuse, dichos argumentos pudo haberlos planteado, incluso, el mismo Freud, pero lo habría hecho aceptando una serie de suposiciones falsas, suposiciones que se encuentran reflejadas en el siguiente párrafo:

“(…) que las relaciones libidinales libres son esencialmente antagonistas a las relaciones de trabajo, que la energía tiene que ser extraída de las primeras para instituir las segundas, que sólo la ausencia de la gratificación total sostiene la organización social del trabajo. Inclusive bajo condiciones óptimas en la organización racional de la sociedad, la gratificación de las necesidades humanas requerirá trabajo, y este sólo hecho reforzaría la restricción instintiva cualitativa y cuantitativa y por tanto numerosos tabús sociales. Sin que importe cuán rica sea, la civilización depende del trabajo firme y metódico, y por lo tanto del desagradable retraso de la satisfacción. Puesto que los instintos primarios se revelan <<por naturaleza>> contra tal retraso, su modificación represiva permanece, por tanto, como una necesidad de la civilización”¹¹⁹

Marcuse considera que, para refutar la tesis freudiana, basta con mostrar que la correlación <<represión instintiva-trabajo socialmente útil-civilización>> puede ser transformada significativamente en la correlación <<liberación instintiva-trabajo socialmente útil-civilización>>:

“Hemos sugerido que la represión instintiva prevaleciente es el resultado, no tanto de la necesidad de trabajo, como de su específica organización social, impuesta por los intereses de la dominación – por esto, la represión es en su mayor parte represión excedente. Consecuentemente, la eliminación de la represión excedente tendería *per se* no a eliminar el trabajo, sino la organización de la existencia humana como un instrumento de trabajo. Si esto es verdad, la aparición de un principio de la realidad no represivo alteraría antes que destruiría la organización social del trabajo: la liberación de Eros podría crear nuevas y durables relaciones de trabajo.”¹²⁰

fuerzas exteriores, una gran área de contenciones y modificaciones represivas. Consecuentemente, la relación antagonista entre el principio del placer y el principio de la realidad sería alterada en beneficio del primero. Eros, los instintos de vida, serían liberados hasta un grado imprecendente”. MARCUSE, Herbert. **Eros y civilización**, pp. 147 y 148.

¹¹⁹ **Ibid.** p. 149.

¹²⁰ **Ibid.**

Y esas relaciones de trabajo sostendrían, y a la vez serían sostenidas por, relaciones de cooperación entre individuos libremente asociados que despliegan sus potencialidades humanas en un mundo liberado, a diferencia de las relaciones de dominación hoy existentes. Sin embargo, la discusión sobre esta hipótesis se encuentra con otra objeción, la cual tiene que ver con uno de los valores más protegidos de la cultura moderna: el de *la productividad*, según el cual el hombre es valorizado de acuerdo con su habilidad para hacer, aumentar y mejorar las cosas socialmente útiles:

“La productividad designa así el grado en el dominio y la transformación de la naturaleza: el reemplazamiento progresivo de un ambiente natural incontrolado por un ambiente técnico controlado.”¹²¹

Sin embargo, mientras la división del trabajo se encuentra más unida a la utilidad para el aparato productivo establecido antes que para los individuos, mientras más se aparten las necesidades sociales de las individuales, más tiende la productividad a contradecir el principio del placer y a llegar a ser un fin en sí misma. La palabra *productividad* llega así a tener el olor de la represión o de su glorificación.

Para Marcuse, este concepto de productividad tiene sus límites históricos, y son los del principio de actuación:

“Más allá de este dominio, la productividad tiene otro contenido y otra relación con el principio del placer: este contenido y esta relación se anticipan en el proceso de la imaginación que se conserva libre del principio de actuación y mantiene la aspiración de un *nuevo* principio de la realidad.”¹²²

En la sociedad vigente, las aspiraciones utópicas de la imaginación han llegado a estar saturadas de realidad histórica. Los logros del principio de actuación han sobrepasado a las instituciones, militando contra la dirección de su productividad, es decir, contra la subyugación

¹²¹ **Ibid.** p. 150

¹²² **Ibid.**

del hombre por su trabajo. Liberada de esta esclavitud, la productividad pierde su poder represivo e impulsa el libre desenvolvimiento de las necesidades individuales:

“Un cambio tal en la dirección del progreso va más allá de la reorganización fundamental del trabajo que presupone. No importa cuán justa y racionalmente pueda ser organizada la producción material, nunca podrá ser el campo de la libertad y la gratificación; pero sí puede liberar el tiempo y la energía necesarios para el libre juego de las facultades humanas *fuera* del campo del trabajo enajenado. Mientras más completa sea la enajenación en el trabajo, más grande es la potencialidad de la libertad; la automatización total sería el resultado óptimo. La esfera ajena al trabajo es la que define la libertad y su realización, y la definición de la existencia humana en términos de esta esfera es la que constituye la negación del principio de actuación. Esta negación cancela la racionalización de la dominación y conscientemente <<le quita realidad>> al mundo configurado por esta racionalización –volviendo a definirlo mediante la racionalidad de la gratificación.”¹²³

Y es frente a esta racionalidad que la racionalización de la dominación se torna “irracional”. Más allá del principio de actuación, señala Marcuse, su productividad así como sus valores culturales carecen de valor. Bajo un nuevo principio de realidad, guiado por esa racionalidad de la gratificación, la lucha por la existencia tendrá lugar sobre nuevas bases y con nuevos objetivos y pasará a ser la lucha acordada contra cualquier restricción del libre juego de las facultades humanas, contra la fatiga, la enfermedad y la muerte:

“Todavía más, mientras el mando del principio de actuación esté acompañado por un control correspondiente de la dinámica instintiva, la nueva orientación de la lucha por la existencia envolverá un nuevo cambio decisivo en esta dinámica. En realidad, tal cambio aparecería como el prerrequisito para mantener el progreso.”¹²⁴

Para Marcuse, “este cambio afectaría la misma estructura de la psique, alteraría el balance entre Eros y Tánatos, reactivaría los campos de gratificación convertidos en tabúes y pacificaría las tendencias conservadoras de los instintos”¹²⁵. En síntesis, “una nueva experiencia básica del ser cambiaría la existencia humana en su totalidad”¹²⁶. Tal cambio se resume en lo que Marcuse define como la “transformación de la sexualidad en Eros”.

¹²³ Ibid. pp. 150-151.

¹²⁴ Ibid. p. 152.

¹²⁵ Ibid. p. 152.

¹²⁶ Ibid.

ii. Sociedad no represiva, libertad instintiva y orden de la gratificación.

Apoyado en la imagen de una cultura no represiva que ha extraído de lo que él llama una “tendencia marginal en la mitología y el psicoanálisis”, Marcuse señala que la misma aspira a una nueva relación entre los instintos y la razón. En una cultura no represiva la moral civilizada es invertida armonizando la libertad instintiva y el orden:

“(…) liberados de la tiranía de la razón represiva, los instintos tienden hacia relaciones existenciales libres y duraderas: generan un *nuevo* principio de la realidad. En la idea de Schiller de un <<estado estético>>, la visión de una cultura no represiva se concreta en el nivel de la civilización madura. En este nivel, la organización de los instintos llega a ser un problema social (en la terminología de Schiller, un problema *político*), como ocurre en la psicología de Freud. El proceso que crea el ego y el superego también configura y perpetúa instituciones y relaciones sociales específicas. Conceptos psicoanalíticos como sublimación, identificación e introyección no sólo tienen un contenido psíquico sino también social: concluyen en un sistema de instituciones, leyes, agencias, cosas y costumbres que confrontan al individuo como entidades objetivas. Dentro de este sistema antagonista, el conflicto mental entre el ego y el superego, entre el ego y el id, es al mismo tiempo un conflicto entre el individuo y su sociedad.”¹²⁷

La sociedad encierra la razón de la totalidad y la lucha del individuo contra las fuerzas represivas es la lucha contra esa razón que se ha hecho objetiva en el conjunto de instituciones que sostienen la represión y que son sostenidas, a su vez, por esta. Ahora, para que esa lucha se dé, es necesario que el individuo sea consciente de esa escisión, de ese conflicto y de las posibilidades de su superación. Pero, ¿qué implicaría esa superación? Hasta cierto punto, esa superación podría verse como una regresión, ya que significaría una liberación instintiva:

“(…) la aparición de un principio de la realidad no represivo que envuelva la liberación instintiva *regresaría* más allá del nivel alcanzado de razón civilizada. Esta regresión sería tanto psíquica como social: reactivaría estados anteriores de la libido, que fueron superados en el desarrollo del ego de la realidad, y disolvería las instituciones de la sociedad en las que existe el ego de la realidad. Dentro de los términos de estas instituciones, la liberación instintiva es un regreso a la barbarie. Sin embargo, al ocurrir en la cumbre de la civilización, como consecuencia no de la derrota, sino de la victoria en la lucha por la existencia, y apoyada por una sociedad libre, tal liberación puede tener resultados muy diferentes.”¹²⁸

¹²⁷ **Ibid.**, p. 185.

¹²⁸ **Ibid.** pp. 185-186.

“Cumbre de la civilización” y “triunfo en la lucha por la existencia” son categorías que van de la mano con ideas como la de “superación de la escasez” y “abolición del trabajo enajenado”, así como de todas las instituciones que sostienen la escasez y el trabajo enajenado; es decir, abolición de la dominación, liberación:

“Sería todavía una reversión del proceso de la civilización, una subversión de la cultura –pero *después* de que la cultura ha hecho su labor y creado la humanidad y el mundo que pueden ser libres. Sería todavía una <<regresión>> -pero a la luz de la conciencia madura y guiada por una nueva racionalidad. Bajo estas condiciones, la posibilidad de una civilización no represiva es predicha no sobre la detención, sino sobre la liberación del progreso; así que el hombre ordenaría su vida de acuerdo con su conocimiento totalmente desarrollado, de tal manera que podría preguntarse otra vez lo que es bueno y lo que es malo.”¹²⁹

Para Marcuse, la noción de un orden instintivo no represivo debe ser probada primero en el más “desordenado” de todos los instintos: la sexualidad:

“El orden no represivo sólo es posible si los instintos sexuales pueden, gracias a su propia dinámica y bajo condiciones existenciales y sociales diferentes, generar relaciones eróticas duraderas entre individuos maduros. Tenemos que preguntar si los instintos sexuales, después de la eliminación de toda la represión excedente, pueden desarrollar una <<razón libidinal>> que no sólo sea compatible sino que inclusive promueva formas más altas de libertad civilizada.”¹³⁰

Marcuse nos recuerda que, para Freud, todo aflojamiento genuino en los controles sociales sobre los instintos sexuales, inclusive bajo condiciones óptimas, haría volver la organización de la sexualidad hacia estados precivilizados:

“Tal regresión atravesaría las formaciones centrales del principio de actuación: desharía la canalización de la sexualidad dentro de la reproducción monogámica y el tabú sobre las perversiones. Bajo el mando del principio de actuación, la catexis libidinal del cuerpo del individuo y las relaciones libidinales con otros están confinadas normalmente al tiempo de ocio y dirigidas a la preparación y ejecución del coito genital; sólo en casos excepcionales, y con un alto grado de sublimación, se permite entrar a las relaciones libidinales en la esfera del trabajo. Estas restricciones, fortalecidas por la necesidad de sostener una gran cantidad de energía y de tiempo para el trabajo que no da gratificación, perpetúa la desexualización del cuerpo para convertir al organismo en un sujeto objeto de actuaciones socialmente útiles. A la inversa, si el día de trabajo y la energía que requiere son reducidas al mínimo, sin una manipulación correspondiente del tiempo

¹²⁹ Ibid. p. 186.

¹³⁰ Ibid.

libre, el pretexto para estas restricciones sería minado. La libido sería liberada y sobrepasaría los límites institucionalizados dentro de los que es encerrada por el principio de la realidad.”¹³¹

Con esa liberación de la libido, esta se esparciría, con lo cual se daría una reactivación de las zonas erógenas, un resurgimiento de la sexualidad polimorfa pregenital y una declinación de la supremacía genital:

“El cuerpo en su totalidad llegaría a ser un objeto de catexis, una cosa para gozarla: un instrumento de placer. Este cambio en el valor y el panorama de las relaciones libidinales llevaría a una desintegración de las instituciones en las que las relaciones privadas interpersonales han sido organizadas, particularmente la familia monogámica y patriarcal.”¹³²

Consciente de los ataques que, desde la moral establecida, su teoría puede sufrir, Marcuse señala que se podría suponer que la liberación instintiva podría llevar a una sociedad de maníacos sexuales, y, como consecuencia, al fin de toda sociabilidad. Sin embargo, este proceso no solamente envuelve un liberación, sino una *transformación* de la libido: se pasaría de la sexualidad constreñida bajo la supremacía genital a la erotización total de la personalidad:

“Es un esparcimiento antes que una explosión de la libido –un esparcimiento sobre las relaciones privadas y sociales que tiende un puente sobre la grieta mantenida entre ellas por un principio de la realidad represivo.”¹³³

Esta transformación social permitiría el libre juego de las necesidades y facultades individuales. Así, el libre desarrollo de la libido transformada *más allá* de las instituciones del principio de actuación, difiere esencialmente de la liberación de la sexualidad constreñida *dentro* del dominio de estas instituciones. Para Marcuse, el último proceso lo que hace es que la sexualidad *suprimida* estalle; con lo cual la libido sigue llevando la marca de la supresión y se manifiesta a sí misma bajo formas horribles bien conocidas en la historia de la civilización: en las orgías sadistas y masoquistas de las masas desesperadas, de las <<élites sociales>>, de

¹³¹ **Ibid.** p. 187.

¹³² **Ibid.** p. 188.

¹³³ **Ibid.** pp. 188-189.

las hambrientas bandas de mercenarios, de los guardianes de las prisiones y los campos de concentración:

“Tal liberación de la sexualidad da salida a una necesidad periódica provocada por la intolerable frustración; fortalece antes que debilita las raíces del constreñimiento instintivo; consecuentemente, ha sido empleada una y otra vez como pretexto para los regímenes supresivos.”¹³⁴

Para Marcuse, en contraste con ese estallido de la sexualidad suprimida, tendríamos un libre desarrollo de la libido “transformada dentro de instituciones transformadas, la cual al tiempo que erotiza zonas, tiempo y relaciones convertidas en tabúes, minimizaría las manifestaciones de la *mera* sexualidad integrándolas dentro de un orden mucho más amplio, incluyendo el orden de trabajo. Dentro de este contexto, la sexualidad tiende a su propia sublimación (...)”¹³⁵

Aquí, Marcuse incorpora otra categoría nueva: autosublimación *de la sexualidad*. Sobre esta, señala:

“El término implica que la sexualidad puede, bajo condiciones específicas, crear relaciones humanas altamente civilizadas sin estar sujeta a la organización represiva que la civilización establecida ha impuesto sobre el instinto. Tal autosublimación presupone un progreso histórico más allá del principio de actuación, que a su vez liberaría la regresión instintiva. Para el desarrollo de los instintos, esto significa una regresión de la sexualidad al servicio de la reproducción, a la sexualidad en la <<función de obtener placer de las zonas del cuerpo>>. Con esta restauración de la estructura original de la sexualidad, la primacía de la función genital es rota –del mismo modo que la desexualización del cuerpo que acompaña a esta primacía. El organismo en su totalidad llega a ser el sustrato de la sexualidad, y al mismo tiempo, el objeto instintivo deja de estar absorbido por una función especializada: la de poner <<en contacto los genitales de uno con aquellos de alguien del sexo opuesto>>. Agrandado así, el campo y el objetivo del instinto llega a ser la vida del organismo mismo. Este proceso casi naturalmente, por su lógica interior, sugiere la transformación de la sexualidad en Eros.”¹³⁶

Fue Freud quien introdujo el término *Eros*, para hacer alusión al instinto de la vida, el cual es un instinto biológico mayor que el de la sexualidad. *Eros* significa un aumento cuantitativo

¹³⁴ **Ibid.**

¹³⁵ **Ibid.** p. 189.

¹³⁶ **Ibid.** p. 191.

y cualitativo de la sexualidad, aumento que permitiría que el instinto de vida permee las relaciones sociales en su totalidad, debilitando al instinto de muerte:

“Bajo condiciones no represivas, la sexualidad tiende a <<convertirse en Eros>> -esto es, tiende hacia la autosublimación en relaciones duraderas y en expansión (incluyendo las relaciones de trabajo) que sirven para intensificar y aumentar la gratificación instintiva. Eros lucha por <<eternizarse>> a sí mismo en un orden permanente. Esta tendencia encuentra su primera resistencia en el campo de la necesidad. Con toda seguridad, la escasez y la pobreza prevalecientes en el mundo pueden ser dominadas en suficiente medida para permitir la ascendencia de la libertad universal, pero este dominio parece ser autoimpelente: perpetúa el trabajo. Todos los progresos técnicos, la conquista de la naturaleza, la racionalización del hombre y la sociedad no han eliminado y no pueden eliminar la necesidad del trabajo enajenado, la necesidad de trabajar mecánicamente, sin placer, de una manera que no representa la autorrealización individual.”¹³⁷

Para Marcuse, este “círculo vicioso del progreso”, tiene una salida, la cual expone de este modo:

“Sin embargo, la misma enajenación progresiva aumenta la potencialidad de la libertad: mientras más ajeno al individuo llega a ser el trabajo necesario, menos lo envuelve el campo de la necesidad. Liberada de los requerimientos de la dominación, la reducción cuantitativa del tiempo de trabajo y de la energía empleada en él lleva a un cambio cualitativo en la existencia humana: el tiempo libre antes que el de trabajo determina su contenido. El campo cada vez más amplio de la libertad llega a ser en verdad un campo de juego –el libre juego de las facultades individuales. Liberadas así, ellas generarán nuevas formas de realización y de descubrimiento del mundo, que a su vez le dará nueva forma al campo de la necesidad, de la lucha por la existencia. La relación alterada entre los dos campos de la realidad humana altera la relación entre lo que es deseable y lo que es razonable, entre el instinto y la razón. Con la transformación de la sexualidad en Eros, los instintos de la vida despliegan su orden sensual, mientras la razón llega a ser sensual hasta el grado en que abarca y organiza la necesidad en términos que protegen y enriquecen los instintos de la vida.”¹³⁸

El *Eros* fortalecido va minando y poniendo a su servicio a *Tánatos*. Los instintos de vida se imponen a los instintos de muerte en la lucha por la existencia. Aparece una nueva racionalidad, no represiva:

“La represividad de la razón, que caracteriza al mando del principio de actuación, no pertenece al campo de la necesidad *per se*. Bajo el mando del principio de actuación, la gratificación de los instintos sexuales depende en gran parte de la <<suspensión>> de la razón e inclusive de la conciencia: en el breve (legítimo o furtivo) olvido de la infelicidad privada y universal, en la

¹³⁷ **Ibid.** p. 206.

¹³⁸ **Ibid.** pp. 206-207.

interrupción de la razonable rutina de la vida, del deber y la dignidad de la oficina y la manera de ser. La felicidad es casi por definición irrazonable si es irreprimida e incontrolada. En contraste, más allá del principio de actuación, la gratificación de los instintos requiere un mayor esfuerzo consciente de la razón libre, conforme menor sea el producto de la racionalidad de la opresión sobrepuesta. Mientras más libremente se desarrollen los instintos, más libremente se afirmará a sí misma su <<naturaleza conservadora>>. La lucha por la gratificación *duradera* tratará no sólo de aumentar el orden de las relaciones libidinales (la <<comunidad>>), sino también de perpetuar este orden en una escala más alta. El principio del placer se extiende a la conciencia. Eros define a la razón en sus propios términos. Es razonable lo que sostiene el orden de la gratificación.”¹³⁹

Esto viene aparejado por un cambio en el contenido de la lucha por la existencia, la cual es guiada por esa nueva racionalidad. Así, esa lucha llega a ser cooperación para el libre desarrollo y realización de las necesidades individuales. Aparece, en lugar de la razón represiva, una nueva *racionalidad de la gratificación* en la que convergen razón y felicidad, la cual tiene su propia división del trabajo, sus propias prioridades, su propia jerarquía. Ahora, las relaciones jerárquicas no carecen de libertad *per se*. Para Marcuse, la herencia histórica del principio de actuación es la administración no de hombres, sino de cosas, y la civilización madura depende para su funcionamiento de una multitud de arreglos coordinados. Estos arreglos deben tener una autoridad reconocida y reconocible, y esa autoridad debe ser una autoridad racional, basada en el conocimiento y la necesidad, una autoridad que aspire a la protección y a la preservación de la vida.

Es aquí donde aparecen conceptos como los de “sublimación no represiva” y “moral libidinal”, los cuales hacen alusión a la capacidad que tiene el instinto de crearse a sí mismo, con la ayuda de la razón no represiva y su racionalidad de la gratificación, obstrucciones y limitaciones impuestas no desde afuera, por un principio de la realidad represiva, sino desde sí y permeadas por un valor libidinal inherente:

“(…) ¿hay quizá en el instinto mismo una barrera interior que <<contiene>> su poder conductor? ¿Hay quizá una contención propia <<natural>> en Eros que hace que su genuina gratificación pida el retraso, el rodeo y la detención? Entonces habría obstrucciones y limitaciones impuestas no desde afuera, por un principio de la realidad represiva, sino establecidas y aceptadas por el instinto mismo, porque tienen su valor libidinal inherente. En realidad, Freud sugirió esta noción. Él pensó

¹³⁹ **Ibid.** p. 207.

que la <<libertad sexual irrestringida desde el principio>> da por resultado la falta de satisfacción total.”¹⁴⁰

Y continúa:

“Más aún, Freud considera <<extraña>> la posibilidad de que <<algo en la naturaleza del instinto sexual sea desfavorable al logro de una gratificación absoluta>>. La idea es ambigua y se presta fácilmente a justificaciones ideológicas: las consecuencias desfavorables de la satisfacción inmediatamente disponible han sido probablemente uno de los puntos de apoyo más fuertes de la moral represiva. Sin embargo, del contexto de la teoría de Freud se deduciría que los <<obstáculos naturales>> en el instinto, lejos de negar el placer, pueden funcionar como un premio al placer si se separan de los arcaicos tabús y las restricciones exógenas. El placer contiene un elemento de auto-determinación que es la señal del triunfo humano sobre la necesidad ciega.”¹⁴¹

Así, “placer” no es lo mismo que “satisfacción ciega de la necesidad”. Aquel lleva consigo la negativa de los instintos a agotarse a sí mismos en la satisfacción inmediata. Para ello, estos crean barreras que intensifiquen la realización, el goce:

“Aunque esta negativa instintiva ha hecho posible el trabajo de la dominación, también puede servir a la función opuesta: erotizar las relaciones no libidinales, transformar la tensión biológica y la compensación en libre felicidad. Al dejar de ser empleadas como instrumento para retener al hombre en su actuación enajenada, las barreras contra la gratificación absoluta llegarán a ser elementos de la libertad humana; protegerán esa otra enajenación del hombre, no de sí mismo, sino de la mera naturaleza; su libre autorrealización. Los hombres existirán realmente como individuos, cada uno dándole forma a su propia vida: se enfrentarán uno a otro con necesidades realmente diferentes en verdad –con sus propios rechazos y sus propias selecciones. La ascensión del principio del placer engendrará, así, antagonismos, dolores y frustraciones –conflictos individuales en su lucha por la gratificación. Pero estos conflictos tendrán en sí mismos valor libidinal: estarán recubiertos por la racionalidad de la gratificación. Así, esta razón *sensual* contiene sus propias leyes morales.”¹⁴²

Esto se expresará, a nivel de la organización social, en un conjunto de instituciones:

“Cuando la vida privada no tenga que ser mantenida aparte de y en contra de la existencia pública, la libertad del individuo y la del conjunto podrán quizá ser reconocidas por una <<voluntad general>> que tomará forma en las instituciones dirigidas hacia las necesidades individuales. Las

¹⁴⁰ **Ibid.** p. 209.

¹⁴¹ **Ibid.** p. 210.

¹⁴² **Ibid.** p. 211.

renuncias y retrasos exigidos por la voluntad general no deben ser oscuras ni inhumanas; ni su razón debe ser autoritaria.”¹⁴³

En el marco de esta nueva institucionalidad dirigida hacia las necesidades individuales, institucionalidad guiada por la racionalidad de la gratificación, ¿qué sucedería con una institución como la del sistema penal? En medio de las nuevas relaciones humanas no sobrerrepresivas, en las que la sexualidad se transforma en *Eros* ¿seguirán manteniendo vigencia categorías como *delito* y *criminalidad*, así como las respuestas que en una sociedad sobrerrepresiva se dan a las realidades a las que estas categorías hacen alusión? En el marco de una sociedad sobrerrepresiva, ¿qué rol juega el sistema penal?, ¿qué condiciones tendrían que darse para pensar en su abolición? A continuación, intentaremos, a partir del marco teórico elaborado por Marcuse, dar respuesta a estas preguntas.

¹⁴³ **Ibid.** p. 208.

CAPÍTULO II: LA ABOLICIÓN DEL SISTEMA PENAL: ALGUNAS CONSIDERACIONES FUNDAMENTADAS EN EL PENSAMIENTO DE HERBERT MARCUSE.

Sección I: Abolicionismo penal: aspectos generales

A. El debate actual en torno al sistema penal: entre el abolicionismo y la tolerancia cero.

“‘Abolicionismo’ y ‘tolerancia cero’ suenan como eslóganes de significado opuesto, pero tienen en común la naturaleza radical de los programas que cada uno propone. Si las principales ‘palabras clave’ del abolicionismo son ‘injusticia de los sistemas penales’, ‘inhumanidad de la pena’ e ‘inutilidad del castigo’, la perspectiva ‘tolerancia cero’ se fundamenta en un pragmatismo punitivo de carácter fuertemente represivo. La índole extremista que caracteriza a estas dos posiciones opuestas hace que cualquier intento de comunicación entre sus respectivos sostenedores sea prácticamente imposible. Ello no impide, sin embargo, que quienes no se identifican ni con la una ni con la otra vean en ellas la expresión más extremada de una reflexión sobre la ‘situación espiritual’ actual de la ciencia penal. En esta perspectiva, el jurista hoy se ve obligado a afrontar el problema de la legitimación del derecho penal (y en particular de la pena de prisión) siendo plenamente consciente de que se trata de un instrumento imperfecto y brutal, pero al mismo tiempo necesario.”¹⁴⁴

Tomando como punto de partida el texto anterior, podemos iniciar la segunda parte de este trabajo indicando que, en la actualidad, la discusión en torno al sistema penal está marcada por la existencia de dos posiciones radicalmente opuestas. Por un lado, está la que aboga por la inflación del derecho penal y la expansión del marco de acción del sistema penal, y, por otro, la que aboga por la abolición de éste. Entre ambas posturas existe una serie de posiciones intermedias, con sus respectivos matices. Un ejemplo de ello es la propuesta de un derecho

¹⁴⁴ Resumen en español del artículo de GIUNTA (Fausto) “The punitive metaphor: from Punishment Lost to Punishment Found”, en **Cahiers de défense sociale**, Sociedad Internacional de Defensa Social por una Política Criminal Humanista, año 2003, pág. 157. www.defensesociale.org/revista2003/00.pdf [Consulta: 11 de agosto, 2006]

penal mínimo, la cual afirma que no se puede prescindir del derecho penal, sin embargo es necesario reducir su ámbito de acción para que éste llegue a ocuparse de la menor cantidad de conductas, dando paso a medidas alternativas a la prisión para tratar lo que quienes sostienen esta tesis denominan *situaciones problemáticas o conflictivas*.

Volviendo a la oposición entre las tendencias extremas, es importante indicar, respecto de la primera, la de *tolerancia cero*, que la inflación del derecho penal y la expansión del ámbito de acción del sistema penal que la misma implica, se produce cuando el legislador, frente a las conductas que, se considera, atentan contra el orden social por vulnerar bienes jurídicos, opta por privilegiar la respuesta institucional consistente en criminalizar dichas conductas. Esto, a su vez, se hace acompañar por un aumento del número de conductas criminalizadas, así como por el establecimiento de un clima favorable a lo que se conoce como *derecho penal del enemigo*, en detrimento de un *derecho penal garantizador*. Ese *derecho penal del enemigo*, tal y como lo afirma Eduardo Crespo, profesor de Derecho Penal en la Universidad de Castilla La Mancha y miembro de la Sociedad Internacional de Defensa Social para un Política Criminal Humanista (SIDS), “pretende despojar de la categoría de ciudadanos a determinados sujetos, que deben ser tratados como meras ‘fuentes de peligro’, a los que hay que neutralizar a cualquier precio.”¹⁴⁵.

En este mismo sentido, el Prof. Crespo indica:

“El ‘Derecho penal del enemigo’ puede caracterizarse, entre otras notas, por un amplio adelantamiento de la punibilidad, la adopción de una perspectiva fundamentalmente prospectiva, un incremento notable de las penas, y la relajación o supresión de determinadas garantías procesales individuales”¹⁴⁶.

Así, además del lugar privilegiado que esta tendencia le da a la criminalización de conductas, también se produce una inflación del derecho penal en otros dos sentidos: por un lado, aumenta la dureza de las penas; y, por otro, se da un crecimiento de la población carcelaria, pues la criminalización como respuesta privilegiada implica, también, la

¹⁴⁵ CRESPO (Eduardo) **De nuevo sobre el pensamiento abolicionista**, en **Cahiers de défense sociale**, Sociedad Internacional de Defensa Social por una Política Criminal Humanista, año 2003, pp. 109- 110.

predilección por la pena privativa de libertad como respuesta institucional frente a las conductas que violentan bienes jurídicos.

Diversos autores se manifiestan señalando que esta tendencia goza de buena salud en nuestros días. Al respecto, el Prof. Carlos Julio Lascano, quien también es miembro de la SIDS, señala:

“(…) estamos viviendo tiempos en que se percibe en la sociedad una creciente *sensación de inseguridad* derivada del incremento de la ola de violencia delictiva. La transmisión de este fenómeno a través de los medios masivos de comunicación y el recurso a las encuestas de opinión, traen como consecuencia las posibilidades de dramatizar la violencia y hacer política por medio de ellas son buenas: los medios atribuyen al ejercicio de la violencia un alto valor como noticia e informan sobre ella, sin embargo, en forma altamente selectiva; la amenaza de violencia –sea real o sólo supuesta – es un regulador mediante el cual puede ser fomentada la política criminal (típicamente restauradora); aquello que vale como un bien jurídico que requiere protección penal (y que por lo tanto puede ser portador de amenaza penal) se decide por medio de un acuerdo normativo social, para el cual, de nuevo, resultan constitutivas las sensaciones de amenaza de la población.”¹⁴⁷

Y, más adelante, señala:

“La sociedad, puesta contra la pared por la amenaza del delito, se encuentra en una encrucijada que exigiría mayor eficacia de la persecución punitiva que no puede seguir dándose el lujo de un derecho penal entendido como protección de la libertad (la *Carta Magna del delincuente* de que hablaba Von Liszt), pues lo necesita como un instrumento eficaz de lucha contra el delito, dando lugar a un *derecho penal del enemigo*, es decir, el delincuente.”¹⁴⁸

Para el Prof. Lascano, esta especie de *guerra santa* viene a justificar políticas criminales de *seguridad ciudadana*, a las que identifica con las *antiguas campañas de ley y orden*, la cual se convierte en el nuevo bien jurídico, bien que, a la vez, alimenta una creciente industria. En este sentido, pone como ejemplo el modelo de *tolerancia cero* que implementara el alcalde neoyorquino Giuliani, modelo que comprende medidas como las siguientes: “dotar de mayor poderes a los organismos policiales –no sólo en cuanto al incremento de recursos económicos que les permitan contar con mayores y mejores elementos técnicos y humanos – a la par que

¹⁴⁶ **Ibid.** p. 110.

¹⁴⁷ LASCANO (Carlos), **La insostenible “modernización del derecho penal” basada en la “tolerancia cero” desde la perspectiva de los países emergentes**, en **Cahiers de défense sociale**, Sociedad Internacional de Defensa Social por una Política Criminal Humanista, año 2003, p. 159.

¹⁴⁸ **Ibid.** pp. 159-160.

reducir los límites impuestos a su accionar preventivo y represivo; disminuir la edad para la adquisición de la imputabilidad penal; elevar la severidad de las escalas penales; recurrir a testigos de identidad reservada, *arrepentidos*, agentes encubiertos e informantes estimulados por recompensas económicas, admitir la validez de pruebas obtenidas en violación de garantías constitucionales, etcétera.”¹⁴⁹

Las actuales tendencias expansivas del derecho penal generan inquietud en autores como Ramón Ragués, quien señala:

“(…) en los últimos años el Derecho penal ha experimentado un fenómeno de crecimiento y endurecimiento que esta vez no es consecuencia de los desmanes de regímenes totalitarios, sino que, por el contrario, surge en muchas ocasiones de la voluntad política de dar respuesta a las reivindicaciones de la ciudadanía. En semejante contexto, la labor de la política criminal como ciencia deviene más compleja, pues se trata de valorar un fenómeno de ampliación de los tipos delictivos y de endurecimiento de las penas que, a diferencia de lo que sucedía en el pasado, recibe su impulso de la opinión pública y es ejecutado por un poder político que cuenta con plena legitimidad democrática.”¹⁵⁰

En ese mismo sentido, Jesús María Silva Sánchez, afirma que últimamente “se ha ido asentando una política criminal *práctica* de orientación intimidatoria e inocuidadora, en un contexto general presidido por la oportunidad y el populismo.”¹⁵¹ Para él, no es exagerado afirmar que la situación del sistema penal se está tornando insostenible.

Ante un panorama como el actual, marcado por esa tendencia maximalista¹⁵², las preguntas que el Prof. Lascano considera que debemos hacernos son: “¿qué ha quedado del abolicionismo penal que postula la supresión total del poder punitivo? ¿dónde se sitúan los

¹⁴⁹ ***Ibid.***

¹⁵⁰ RAGUÉS (Ramón) ***cit. p.*** LASCANO (Carlos), ***ibid.***, p. 162.

¹⁵¹ SILVA (José María) ***cit. p.*** LASCANO (Carlos), ***ibid.***, p. 164.

¹⁵² En cuanto a esta tendencia maximalista, el Prof. Lorenz Schulz, de la Universidad Pompeu Fabra, afirma: “En la actualidad el Derecho penal sustantivo está creciendo en los siguientes tres sentidos: primero, se está ampliando en general el ámbito de lo penalmente prohibido, introduciéndose nuevos tipos penales o ampliándose los ya existentes; segundo, se están endureciendo las penas clásicas o se plantea la introducción de nuevas sanciones; y, tercero, están empezando a aparecer nuevas instancias de creación y aplicación del Derecho penal distintas de los Estados. Así mismo, en el ámbito del proceso penal se advierte una tendencia general a la reducción de garantías en aras de una mayor eficacia global en la persecución del delito.” SCHULZ (Lorenz) ***cit. p.*** LASCANO (Carlos) ***Ibid.*** p. 163

principios de un *derecho penal de intervención mínima* basado en el respeto de las garantías constitucionales, con sus subprincipios de fragmentariedad y subsidiaridad del derecho penal?, ¿cuál es su rol en la actualidad ante la potenciación de sus *efectos simbólicos*, que proporcionan a la opinión pública la ilusión de que la ley penal puede resolver o reducir el problema de la criminalidad?

A la búsqueda de respuestas para estas preguntas es a lo que los partidarios del abolicionismo, así como quienes abogan por un derecho penal mínimo, dirigen buena parte de sus esfuerzos. A continuación nos detendremos en los aspectos medulares del pensamiento abolicionista, aspectos que, a mi criterio, están contenidos en dos ejes temáticos: el relacionado con la crisis de legitimidad del sistema penal - y del poder punitivo, que se expresa a través de éste-, y el relacionado con la necesidad de abolir dicho sistema.

B. La crisis de legitimidad del sistema penal.

De los dos ejes temáticos, éste es en el que los abolicionistas se basan para afirmar que el sistema penal debe ser abolido. En este sentido, consideran que el sistema penal está en crisis, y esa crisis es una crisis de legitimidad. El punto medular está en definir cuáles son los criterios a partir de los cuales se hace tal afirmación. Para ello se puede partir de lo que el Prof. Mario Houed y la Prof. Cecilia Sánchez, en su obra “La abolición del sistema penal: perspectivas de solución a la violencia institucionalizada”, señalan cuando afirman que el sistema penal es una compleja manifestación del poder social, y su legitimidad sería la característica que le otorgaría racionalidad. Para ellos, este concepto se traduce en dos elementos fundamentales, los cuales son, por un lado, la coherencia interna de su discurso y, por otro, su valor de verdad en cuanto a la operatividad social:

“(…) la racionalidad del discurso jurídico penal no se agota en su coherencia interna, debe además ser una proyección social mínimamente verdadera, o sea, realizarse en considerable medida, y para

ello requiere dos niveles de verdad: uno abstracto, valorado conforme a la experiencia social, de conformidad con el cual la planificación criminalizante pueda considerarse como el medio para la obtención de los fines propuestos; y otro concreto, que debe exigir que los grupos humanos que integran el sistema penal operen sobre la realidad conforme a las pautas planificadoras señaladas por el discurso jurídico penal.”¹⁵³

Para los abolicionistas, el sistema penal no cumple con ninguno de estos dos requisitos de legitimidad; de ahí su irracionalidad. Buena parte del esfuerzo teórico de los abolicionistas consiste en fundamentar tal aseveración. En este sentido, Raúl Zaffaroni, señala:

“Hoy sabemos que la realidad operativa de nuestros sistemas penales jamás podría adecuarse a la planificación del discurso jurídico penal; que todos los sistemas penales presentan características estructurales propias de su ejercicio de poder que cancelan el discurso jurídico penal y que, por ser rasgos de su esencia, no podrán ser suprimidos, sin suprimir los sistemas penales mismos. La selectividad, la reproducción de la violencia, el condicionamiento de mayores conductas lesivas, la corrupción institucional, la concentración de poder, la verticalización social y la destrucción de las relaciones horizontales comunitarias, no son características coyunturales, sino estructurales del ejercicio del poder de todos los sistemas penales.”¹⁵⁴

Tenemos, entonces, por un lado, la realidad operativa del sistema penal y, por otro, la planificación del discurso jurídico penal. La racionalidad y la legitimidad del sistema a criterio de los abolicionistas, dependen de la coherencia que exista entre ambos aspectos.

Para profundizar en las razones por las cuales los abolicionistas consideran que dicha coherencia no se da, es importante preguntarnos ¿qué es el sistema penal? Y ante esa pregunta, podemos contestar, siguiendo a Houed y Sánchez, que el sistema penal es “el conjunto de instancias formales y públicas dispuestas por el Estado para reprimir conductas amenazadas por una pena en un cuerpo normativo formalizado.”¹⁵⁵ Ahora, a partir de esa definición, uno podría hacerse esta otra pregunta: ¿por qué existen conductas que son amenazadas por una pena? Es en este momento cuando aparece el tema de la construcción del concepto de delito, construcción que los defensores del abolicionismo –siguiendo a la criminología crítica-

¹⁵³ HOUED (Mario) y SÁNCHEZ (Cecilia), **La abolición del sistema penal: perspectivas de solución a la violencia institucionalizada**, San José, C.R. EDITEC Editores, 1 ed., 1992, p. 38.

¹⁵⁴ ZAFFARONI (Raúl) **En busca de las penas perdidas**, Buenos Aires, EDIAR, 1989, p. 19.

¹⁵⁵ HOUED (Mario) y SÁNCHEZ (Cecilia), **op. cit.** p. 20.

consideran que es política, es decir, socio-histórica. Esto quiere decir que, para ellos, no hay conductas que *ontológicamente* sean delitos. Es más bien una decisión política lo que hace que una conducta sea considerada como delito, y esa decisión política, en principio, debería ser expresión de lo que Lascano denomina un *acuerdo normativo social*. En ese acuerdo se establece cuáles conductas atentan contra bienes jurídicos fundamentales para la existencia del orden social y, por consiguiente, deben ser sancionadas penalmente.¹⁵⁶

En este mismo sentido, el Prof. Zaffaroni se refiera al sistema penal señalando que el mismo forma parte de los mecanismos de “*control social punitivo institucionalizado*”¹⁵⁷, a diferencia de los mecanismos de *control social difuso*. El *control social punitivo institucionalizado* que se logra mediante el funcionamiento del sistema penal consiste en la persecución de conductas que han sido tipificadas por la autoridad política competente como delitos, persecución que culmina con la aplicación de una pena, la cual recae sobre quien incurrió en alguna de esas conductas. Sobre este tema, Zaffaroni afirma:

“La legislación penal se distingue de la restante legislación por la especial consecuencia que se asocia a la infracción penal (delito): la coerción penal, que consiste casi exclusivamente en la pena. La pena se distingue de las restantes sanciones jurídicas (distinguiendo así a la legislación penal de las restantes legislaciones: civil, comercial, laboral, administrativa, etc.) en que procura lograr, en forma directa e inmediata, que el autor no cometa nuevos delitos, en tanto que las restantes sanciones jurídicas tienen una finalidad primordialmente resarcitoria y reparadora.”¹⁵⁸

Aparece aquí a otro tema fundamental, que es el de la función que cumple, dentro de la lógica con que opera el sistema penal, la pena, el cual es otro de los puntos desde los cuales los

¹⁵⁶ Sobre este punto, Houed y Sánchez, señalan: “La criminología crítica se diferencia de la criminología tradicional, en la forma de definir el objeto y los términos mismos de la cuestión criminal. Se trata de un cambio de enfoque. El paradigma etiológico con que nace la criminología positivista hacia finales del siglo pasado, es la base de toda la criminología tradicional; supone una noción ontológica de la criminalidad, sea una premisa preconstituida a las definiciones y a la reacción social, institucional o no institucional, que pone en marcha esas definiciones, dejando fuera del objeto de reflexión criminológica las normas jurídicas o sociales respectivas, los mecanismos institucionales y sociales a través de los cuales se realiza la definición de ciertos comportamientos como criminales. Resulta imposible comprender la criminalidad si no se estudia la acción del sistema penal que la define y que reacciona contra ella, comenzando por las normas abstractas hasta llegar a la acción de las instancias oficiales (policías, jueces, instituciones penitenciarias, etc.)” *Ibid.*, p. 25.

¹⁵⁷ ZAFFARONI (Raúl), **Manual de Derecho Penal: Parte General**, p. 32.

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 42.

abolicionistas fundamentan su afirmación de que el sistema penal está en crisis, ya que hay suficiente prueba de que la pena no llega a cumplir con su objetivo (al menos su objetivo declarado y manifiesto). Es necesario señalar que, en cuanto a la definición del objetivo de la pena y del sistema penal, no existe un acuerdo. Por un lado, hay autores que señalan que el mismo es la *defensa social*, mientras que, por otro lado, hay quienes, como Zaffaroni, consideran que es la *seguridad jurídica*.¹⁵⁹ Lo importante aquí es indicar que la pena y el sistema penal tienen como función evitar que el autor de un delito cometa nuevos delitos (prevención especial), y que, a partir del efecto ejemplarizante de la misma, quienes no han delinquido, lo hagan (prevención general). Al respecto, Zaffaroni nos indica que:

“Conforme a las opiniones más generalizadas en la actualidad, la pena, entendida como prevención general, es *retribución*, en tanto que, entendida como prevención especial, es *reeducación y resocialización*. La retribución devuelve al delincuente el mal que éste ha causado socialmente, en tanto que la reeducación y la resocialización le preparan para que no vuelva a reincidir en el delito. Ambas posiciones suelen combinarse por los autores, tratando de evitar sus consecuencias extremas, siendo común en nuestros días la afirmación de que el fin de la pena es la retribución y el fin de la ejecución de la pena es la resocialización (doctrina alemana contemporánea más corriente)”¹⁶⁰

De esta forma, el sistema penal vendría a ser “un instrumento de posibilitación de la existencia humana”¹⁶¹:

“El aseguramiento de las existencias simultáneas (co-existencia) se cumple introduciendo un orden coactivo que impida la guerra de todos contra todos (guerra civil), haciendo más o menos previsible la conducta ajena, en el sentido de que cada quien sepa que su prójimo se abstendrá de conductas que afecten entes que se consideran necesarios para que el hombre se realice en co-existencia, que es la única forma en que puede autorrealizarse. Estos entes son los bienes jurídicos. *La función de seguridad jurídica no puede entenderse en otro sentido que en el de protección jurídica de bienes jurídicos como forma de asegurar la co-existencia.*”¹⁶²

¹⁵⁹ Sobre este tema, ver ZAFFARONI (Raúl), ZAFFARONI (Raúl), **Manual de Derecho Penal: Parte General**, pp. 46-52.

¹⁶⁰ **Ibid.**, p.p.47-48.

¹⁶¹ Sobre este tema, Francisco Mario Pagano, hace 200 años, indicaba que el Derecho Penal “se dirige principalmente a establecer la tranquilidad pública, que es el principal objeto de la sociedad” Por su lado, Francesco Carnelutti “hablaba de ‘civilidad’ como norte del derecho penal.” Al respecto, ver BAILONE (Matías), **Abolicionismo o cómo destruir el arrogante imperio del poder punitivo**, publicado en ‘Ciencias penales contemporáneas’ N. 7-8, Argentina, Ediciones Jurídicas Cuyo, 2005, p.4 Existe una versión digital en el sitio www.matiabailone.com.ar.

¹⁶² ZAFFARONI (Raúl), **Manual de Derecho Penal: Parte General**, p. 49.

El delito, según la teoría tradicional, lesiona la seguridad jurídica en dos sentidos: por un lado, afecta bienes jurídicos, lesionando su *aspecto objetivo*, mientras que, por otro lado, afecta su *aspecto subjetivo* (sentimiento de seguridad), generando alarma social. De ahí la necesidad de una respuesta, y esa respuesta la debe dar el Estado, en el ejercicio monopólico del poder punitivo, y esto lo hace a través del sistema penal. Sin embargo, para los abolicionistas, el sistema penal ha mostrado su incapacidad para prevenir la criminalidad, tanto desde el punto de vista de la prevención especial como de la prevención general.

Otro de los puntos en los que se basan los abolicionistas para afirmar que el sistema penal está en crisis tiene que ver con el hecho de que en el funcionamiento del mismo se violentan principios que, se supone, éste debería tutelar, principios relacionados con la creación de la ley y con su aplicación¹⁶³, los cuales están directamente vinculados con el respeto a derechos humanos.

Tenemos, así, un cuadro general de la lógica con la que, desde una perspectiva tradicional, funciona el sistema penal. También hemos planteado el núcleo duro de la crítica que desde el abolicionismo se hace al mismo.¹⁶⁴ Ahora vamos a explorar en qué consisten la propuesta fundamental que se plantea desde dicha postura.

¹⁶³ Algunos de esos principios, según Houed y Sánchez, son: legalidad; reserva; taxatividad, determinación o tipicidad objetiva, representación popular; desadministración del derecho penal; proporcionalidad abstracta; subsidiaridad; primacía de la víctima; descriminalización; antijuridicidad material o lesividad real; respeto por la autonomía cultural; irretroactividad; primacía de la ley sustancial; proporcionalidad concreta o adecuación al costo social; imputación personal; responsabilidad por el acto y principio de exigibilidad social. Para profundizar, ver HOUED (Mario) y SÁNCHEZ (Silvia), *op. cit.* pp. 55-57.

¹⁶⁴ Sobre este punto, el Prof. Houed y la Prof. Sánchez enumeran veintisiete razones por las cuales los abolicionistas consideran que se debe abolir el sistema penal. En este trabajo, como ya se indicó, se ha expuesto el núcleo duro de esos cuestionamientos, pues se ha considerado innecesario reproducir toda esa lista.

C. La propuesta: abolir el sistema penal.

Podemos iniciar este apartado indicando, tal y como lo hace Matías Bailone, que el abolicionismo penal lo que plantea es que aquellos conflictos que hoy son atendidos desde el sistema penal se resuelvan por “vías informales, donde predominen soluciones particulares a cada caso, o donde se recurra al derecho privado o administrativo, donde se devuelva a los titulares del conflicto primigenio en una especie de retrocesión la potestad de solucionar el caso de la manera más conveniente.”¹⁶⁵ En este mismo sentido, Pérez Pinzón señala que el abolicionismo no busca “la desaparición del control, que equivale a orden, sino la eliminación de los controles represivos que actúan ideológicamente sobre la psiquis y/o sobre el cuerpo humano.” Para él, es necesario distinguir entre “el control cuya génesis se encuentra en la constitución antropológica del hombre, de aquel que es pura coacción y expresión de formas de dominación históricamente variables y, por ello, en principio superables.”¹⁶⁶

En este sentido, Eduardo Crespo plantea que es indispensable preguntarse qué es y qué pretende abolir el abolicionismo penal. Al respecto, podemos acudir a la siguiente definición de abolicionismo:

“Corriente al interior de la criminología crítica cuyo objetivo final y más importante es la abolición del sistema penal actual. Es una toma de posición crítica negativa frente a los problemas del control social, que busca la extinción del sistema penal, por irreal y totalitario, para sustituirlo por medidas basadas en el diálogo, la concordia, la apertura y la solidaridad.”¹⁶⁷

Crespo señala que se puede hablar de abolicionismo en sentido restringido y en sentido amplio. Sobre este punto, afirma:

¹⁶⁵ BAILONE (Matías), **op. cit.** p. 5.

¹⁶⁶ PÉREZ PINZÓN (Álvaro), **cit. p.** BAILONE (Matías) **op. cit.** p. 5.

¹⁶⁷ **Ibid.** p. 74.

“En este nivel conceptual es posible distinguir un *sentido restringido* del mismo, cuyo objeto sería únicamente la abolición de un aspecto concreto del sistema penal (por ejemplo, la abolición de la pena de muerte); y un *sentido amplio* cuyo propósito sería la abolición del sistema penal en su conjunto por considerarlo un problema social en si mismo.”¹⁶⁸

La definición que asumimos en este trabajo es la del abolicionismo en un sentido amplio. Desde esta perspectiva, existe cierto consenso en diferenciar dos tipos de abolicionismo.¹⁶⁹ Por un lado se habla de un *abolicionismo extremo*, cuyo principal exponente es Thomas Mathiesen, y, por otro, de uno *moderado*, como el de Nils Christie y Louk Hulsman. En cuanto al primero, Crespo indica:

“El abolicionismo de Mathiesen no pretende sólo la abolición de las cárceles, sino que, con la lucha contra la pena privativa de libertad, quiere demostrar el carácter autoritario de la sociedad. Mathiesen propone abolir los absorbentes sistemas sociales represivos de la última etapa del capitalismo de Estado, que en última instancia se remiten al modelo básico de producción de la sociedad. Para lograr sus objetivos Mathiesen propone la *estrategia de lo inconcluso*, y la *estrategia de la negación*. La estrategia de lo ‘inconcluso como alternativa’, es definida por este autor como aquella que no se construye sobre las premisas del antiguo sistema, sino que se basa sobre premisas propias, las cuales en uno o varios aspectos entran en *contradicción con el sistema antiguo*. Una concepción que no compite con el sistema anterior, una concepción que no está a la orden del día para los miembros del mismo, no es una alternativa. (...) Esta estrategia halla su complementación necesaria en la de la negación, ya que aquella tiene lugar en la negativa a hacer una elección por una alternativa al sistema de modo previo a la abolición de este último, ya que de lo contrario, la alternativa sería absorbida automáticamente por el sistema e integrada en éste.”¹⁷⁰

En cuanto al abolicionismo de Christie, éste parte de tres premisas básicas, las cuáles son expuestas por Crespo de la siguiente manera:

“(...) la pena es un mal con intención de ser eso; las teorías penales modernas son el reflejo de los intereses del Estado y de la visión del mismo, y poseen una imagen del hombre adecuada al sistema que lo castiga; las estructuras dominantes tienen subcorrientes alternativas que pueden representar bien remanentes históricos, bien potencialidades de cambio.”¹⁷¹

¹⁶⁸ CRESPO (Eduardo) **op. cit.** pp. 111-112

¹⁶⁹ Al respecto, ver HOUED (Mario) y SÁNCHEZ (Cecilia) **op. cit.** pp. 67-74, y CRESPO (Eduardo) **op. cit.** pp. 116-123.

¹⁷⁰ CRESPO (Eduardo) **op. cit.** p. 119.

¹⁷¹ **Ibid.** p. 120.

Finalmente, tenemos el abolicionismo de Louk Hulsman, con quien Christie comparte muchos de sus planteamientos y a quien se le considera el primero de los grandes exponentes de esta postura.¹⁷² Entre las críticas que Hulsman hace al sistema penal está la considerar que éste opera a partir de una concepción simplista y maniquea de la realidad, pues parte del principio de que hay quienes son buenos (policía, juez, carcelero) y quienes son malos (delincuentes). Además, para este autor, el funcionamiento del sistema penal es mecánico y burocrático, y por ello, injusto. Por otra parte, considera que ese funcionamiento se da de manera fraccionada, sin comunicación entre los distintos agentes que lo conforman, lo cual redundaría en irracionalidad, mecanización y frialdad, degradando a la persona afectada, pues a fin de cuenta lo que interesa es obtener como producto final un preso, aunque la cárcel constituya una fuente de sufrimiento innecesario, sin sentido. Para Hulsman, el sistema penal falsea todos los principios y valores sobre los cuales reposa (igualdad, seguridad, justicia) y fabrica culpables, los estigmatiza y excluye definitivamente de la vida en sociedad.

La estrategia propuesta por Hulsman para abolir el sistema penal incluye dos momentos. El primero consiste en cambiar el lenguaje utilizado respecto del fenómeno criminal y su reacción social. Para él, este es un requisito necesario, pero insuficiente. Es necesario porque, para rechazar la lógica que sirve de base al sistema, es indispensable rechazar el lenguaje en el que aquella se sustenta. Así, palabras como crimen, criminal, criminalidad, delincuente, serán sustituidas por otras como “situaciones conflictivas”, “mecanismos naturales de regulación social” o “estructuras sustitutivas”. El segundo, consiste en la superación de la lógica del sistema, lo cual implica depositar una mayor confianza en lo que Crespo llama “los procesos de regulación social no formalizados ni centralizados”.

Algunas de las alternativas que se plantean desde el abolicionismo van dirigidas a permitir que sean los implicados en una situación problemática los que, acudiendo a acuerdos,

¹⁷² La publicación, en 1982 del libro “Peines perdus, le système pénal en question”, en colaboración con Jacqueline Bernat de Cèlis, constituyó un paso fundamental en la elaboración de las tesis abolicionistas. De ahí que se le considere como el padre del abolicionismo penal. La traducción al español lleva por nombre “**Sistema penal y seguridad ciudadana: hacia una alternativa**”, (trad. de Sergio Politoff), Barcelona, Editorial Ariel, 1era Ed. 1984.

mediaciones y decisiones particulares, encuentren pacíficamente una solución al conflicto. Desde el punto de vista jurídico, se estaría sustituyendo el derecho penal por el civil, ya que para resolver los conflictos se utilizarían la transacción, la compensación y la reparación. Además, de esta forma, la víctima sería protagonista en la solución del problema del cual es parte, cosa que no sucede en el proceso penal, donde el Estado lo despoja de su capacidad de velar por sus intereses.

Es importante indicar que hay autores que, como Sebastián Scheerer, consideran que el abolicionismo no es una teoría en el sentido estricto de la palabra. A este, considera dicho autor, aún le falta precisión y conceptos descriptivos firmes. Para él, si se quiere hablar del abolicionismo como teoría, ésta vendría a ser una teoría sensibilizadora, una teoría que tiene la posibilidad y el objetivo de trascender los modelos, clasificaciones y presunciones tradicionales, pero sin presentar pruebas acabadas de esas nuevas ideas ni el inventario de sus propias herramientas conceptuales y metodológicas. En este sentido, afirma:

“Con sus análisis radicales, el pensamiento abolicionista no ofrece ‘soluciones’, sino una variedad de opciones para enfoques alternativos. Hoy más que nunca su método dialéctico ofrece un manejo más sensato de los problemas que el pensamiento criminológico tradicional (...) Los abolicionistas, al insistir en el análisis interaccional aún en aquellos temas a los que otros tratan de restarles complejidad, atraen la atención sobre el papel complementario de las víctimas. Si viéramos este problema desde más cerca, probablemente se nos revelaría que el método abolicionista es mucho más estimulante y socialmente productivo que los intentos regulares de la ciencia normal de vender sus productos (necesariamente también no terminados) como si fueran soluciones reales.”¹⁷³

Tenemos, así, un cuadro general de lo que es el abolicionismo penal, y de lo que éste plantea en el marco de la discusión que actualmente se desarrolla en torno al sistema penal. Son muchos los aspectos que se podrían considerar para tener una comprensión más completa; sin embargo, los elementos expuestos resultan suficientes para la obtención del objetivo de este trabajo, el cual consiste en hacer aportes a dicha discusión, así como analizar si la abolición del sistema penal es una utopía o una alternativa histórica, basándonos en el pensamiento de Herbert Marcuse.

¹⁷³ SCHEERER (Sebastián) cit. p. HOUED (Mario) y SÁNCHEZ (Cecilia), **op. cit.** p.73.

Sección II. La abolición del sistema penal a la luz del pensamiento de Herbert Marcuse.

A. La necesidad de una teoría (crítica) de la sociedad.

Al ser comprensión totalizante y dialéctica de la realidad social, la teoría crítica de la sociedad aporta herramientas conceptuales adecuadas para comprender, al menos, dos cuestiones:

a. Que el sistema penal se inserta dentro de una totalidad relacional –la sociedad como un todo- y que no es posible comprender cuál es la función que el sistema penal cumple si no se llega a comprender las dinámicas que operan al interior de esa totalidad. Ahora, la sociedad dentro de la cual el sistema penal cumple su rol de control social es una forma específica de organización de la existencia, es un proyecto que ha sido elegido entre otros, y esa elección responde al juego de intereses que se da en el seno mismo de la sociedad, tomando como punto de partida el nivel de madurez intelectual y material alcanzado por ésta. En esa elección también se seleccionan los bienes que se consideran indispensables para la co-existencia dentro del orden social establecido, así como de las conductas que, por atentar contra esos bienes, deben ser perseguidas y sancionadas; y, en esa elección también se escoge los mecanismos mediante los cuales se va a ejercer el poder punitivo, así como la instancia en cuyas manos recae el ejercicio de ese poder. Es decir, se establece una institucionalidad punitiva.

b. Que, en la discusión sobre el futuro del sistema penal (su expansión o su abolición), también está en juego el proyecto de sociedad al que se aspira. Si el proyecto abolicionista quiere tener viabilidad, debe ir acompañado por un proyecto de sociedad radicalmente distinto al proyecto del cual la sociedad vigente es expresión, proyecto que hace del sistema penal una institución indispensable. En otras palabras: no es posible abolir el sistema penal sin abolir el

proyecto de sociedad dentro de la cual el sistema penal -como mecanismo para ejercer el poder punitivo, ejercicio que recae en manos del Estado- es una necesidad. El proyecto que tiene por meta transformar – o abolir- el sistema penal conlleva una transformación de la sociedad, y el proyecto que tiene como meta transformar la sociedad conlleva, a su vez, una transformación – o abolición - de los mecanismos de control social y de ejercicio del poder punitivo, de los cuales el sistema penal forma parte. Es imposible, para la teoría crítica de la sociedad, no vincular ambos proyectos.

Para profundizar en ambas cuestiones, es importante señalar que el abolicionismo aboga por la total eliminación del sistema penal por considerar que el mismo no tiene legitimidad, que es irracional. A cambio propone formas alternativas de resolución de los conflictos que hoy en día son resueltos a través de éste. Por su parte, la teoría crítica hace lo mismo respecto de la sociedad industrial avanzada; es decir, plantea su radical transformación, a la luz de sus capacidades, empleadas o no, para mejorar la condición humana, a partir del establecimiento de instituciones esencialmente diferentes y de nuevas formas de existencia humana. Para Marcuse, la sociedad industrial avanzada, a partir de su aparato técnico de producción y distribución de la riqueza, ha abierto la posibilidad, a partir de la superación de la escasez y del triunfo en la lucha por la existencia, del establecimiento de esas instituciones y de esas nuevas formas de existencia humana que, como veremos en el apartado C. de esta sección, permiten pensar en la posibilidad de prescindir del sistema penal como institución. La sociedad industrial avanzada, según Marcuse, contiene elementos que permiten pensar en la posibilidad de una civilización no represiva. Sin embargo, lo que hace, más bien, es utilizar esos mismo elementos para perpetuar la dominación de la especie humana y de la naturaleza, y para reproducirse a sí misma. De ahí su irracionalidad.

Tenemos, entonces, un punto de conexión entre el funcionamiento de la sociedad industrial avanzada y el rol que dentro de la misma juega el sistema penal: éste forma parte de ese aparato técnico e institucional que le permite a dicha sociedad seguirse reproduciendo. Para

los abolicionistas, éste es el menos sutil de todos los mecanismos de control social de los que dispone la sociedad vigente.

Desde la teoría criminológica tradicional se nos dice que dicho control se ejerce persiguiendo conductas que atentan contra bienes que son necesarios para la co-existencia social, y que esa co-existencia es la que permite que el hombre pueda autorrealizarse.¹⁷⁴ Esta afirmación desconoce varios aspectos que para la teoría crítica de la sociedad resultan fundamentales a la hora de comprender las dinámicas y contradicciones que operan al interior de la sociedad y que es necesario tener presentes a la hora de plantear propuestas como la de abolir el sistema penal.

Para Marcuse, como ya lo indicamos, la forma como una sociedad organiza la vida de sus miembros implica una elección. La sociedad vigente, la ‘sociedad industrial avanzada’, cuyos controles se extienden a las zonas del mundo menos desarrolladas e incluso preindustriales, es el producto de la elección entre distintas alternativas históricas, las cuales están determinadas, eso sí, por el grado o nivel heredado de la cultura material e intelectual. Esa elección, nos dice Marcuse, es producto del juego de intereses que se dan en el seno de la sociedad, y el resultado de la misma determinará la forma en que se va a transformar el mundo y a utilizar al ser humano y a la naturaleza. El proyecto elegido es uno entre otros, y una vez que se materializa en instituciones y relaciones básicas, tenderá a hacerse exclusivo y a determinar a la sociedad como un todo. El sistema penal es una de esas instituciones, la cual tiene como fin la defensa de los bienes que, en el marco de esas relaciones básicas, se consideran fundamentales para la co-existencia. Pero esa co-existencia es la co-existencia dentro de un proyecto específico de sociedad, es la co-existencia que hace posible la reproducción de la sociedad industrial avanzada. Es la existencia de esa sociedad lo que el sistema penal sostiene y es esa existencia, la de la sociedad vigente, la que sostiene al sistema penal tal y como lo conocemos, al sistema penal que los abolicionistas pretenden abolir por considerar que no cumple con los objetivos (al menos manifiestos y declarados) que se supone que debe cumplir. Aquí cobra particular

¹⁷⁴ Véase *supra* p. 80.

fuerza el planteamiento central de Michael Foucault, en su obra “Vigilar y castigar”, en el sentido de que la conservación del sistema penal no interesa porque prevenga algo, sino por la forma de poder que ejerce y que se traduce en vigilancia de toda la población, afirmación que el abolicionismo no puede desdeñar, y afirmación que, desde la teoría crítica de la sociedad, también se podría sostener.¹⁷⁵

La sociedad industrial avanzada, como proyecto histórico específico, el cual se basa en la experimentación, transformación y organización de la naturaleza y de los seres humanos como simple material de la dominación, necesita disponer de un mecanismo de control social como el sistema penal. Esta sociedad, en tanto universo tecnológico que opera bajo el principio de actuación, está guiada por la razón tecnológica. Al no poder separar a la tecnología del empleo que se haga de ella y al ser el sistema penal parte de dicho universo tecnológico, éste no es neutral en su funcionamiento. El mismo tiene un fin: está concebido para la defensa de un proyecto específico de sociedad. En la medida en que dicha sociedad se ve amenazada, en esa misma medida acude al sistema penal como mecanismo de defensa.

Ahora, para Marcuse toda sociedad es la realización de posibilidades dadas, pero también toda sociedad se enfrenta con la actualidad o posibilidad de una práctica histórica cuantitativamente distinta, que puede destruir el marco institucional existente. Es ahí donde puede –y debe- pensarse en la abolición del sistema penal como alternativa histórica. Una sociedad sin sistema penal es posible en la medida en que esa sociedad, sus instituciones y las formas de existencia humana que operen al interno de la misma sean expresión de una racionalidad más alta, una sociedad que ofrezca mayores posibilidades para la pacificación de la existencia, y que permita el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas de sus miembros.

Aparece aquí la pregunta sobre la viabilidad histórica de ambos proyectos: el abolicionista y el de una sociedad distinta a aquella que hace del sistema penal una necesidad. Aparece,

¹⁷⁵ Véase FOUCAULT (Michel), Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1 ed., 1976.

además, el tema de la utopía, el cual, como vimos, en Marcuse es un concepto histórico. Para él, el proyecto de una sociedad que permita el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas, es decir, de una sociedad no represiva, es provisionalmente irrealizable, pero no utópico. Para sostener dicha afirmación se basa en el hecho de que lo que falta para llegar a una sociedad no represiva son algunos factores objetivos y subjetivos que pueden conseguirse en el proceso mismo de transformación de la sociedad. Y, en la medida en que ese proyecto se materialice en nuevas instituciones y nuevas formas de existencia humana, en esa misma medida se podrá prescindir del sistema penal tal y como lo conocemos hoy, es decir, como aparato de control represivo que, siguiendo a Pérez Pinzón, actúa ideológicamente sobre la psiquis y/o sobre el cuerpo humano y que es pura coacción y expresión de formas de dominación históricamente variables y, por ello, en principio superables.¹⁷⁶

Dentro de esas nuevas instituciones y nuevas formas de existencia humana, es posible que estén aquellas que instituciones y prácticas que sustituyan al sistema penal en la resolución de los conflictos interpersonales o situaciones conflictivas de las que éste se ocupa actualmente. A continuación veremos cómo, mientras se mantengan las condiciones que hacen que una sociedad sea represiva, es imposible pensar en la posibilidad de la abolición del sistema penal, debido a otras dos funciones, vinculadas con la de control social, que el mismo cumple en el seno de la misma.

B. La dialéctica de la civilización (represiva) y el sistema penal como necesidad.

Partiendo del análisis que Marcuse hace de la dialéctica de la civilización, es posible trabajar otros aspectos que están directamente vinculados con la función que dentro de la sociedad cumple el sistema penal y que permiten comprender mejor desde qué lugar se afirma que “el jurista hoy se ve obligado a afrontar el problema de la legitimación del derecho penal

¹⁷⁶ Véase *supra* pp. 81-82.

(y en particular de la pena de prisión) siendo plenamente consciente de que se trata de un instrumento imperfecto y brutal, pero al mismo tiempo necesario.”¹⁷⁷ En efecto, esa afirmación toma sentido si se dijera que el sistema penal es un instrumento imperfecto, brutal y necesario en el marco de las relaciones que se dan en el seno de una sociedad *repressiva*, y no de *la* sociedad. El carácter necesario del sistema penal está determinado por el grado y la magnitud de la represión que caracteriza a una sociedad.¹⁷⁸

Es importante retomar los elementos que se encuentran dentro de dicho análisis y que, desde mi óptica, permiten comprender mejor la función que cumple el sistema penal dentro de la sociedad establecida, ya que es su funcionalidad dentro del todo del cual forma parte la que le otorga legitimidad (en tanto es juzgada desde la racionalidad que sostiene a esa sociedad). A partir de esos elementos se puede ver cómo el sistema penal sirve a dos objetivos: canalizar *energía agresiva socialmente acumulada* y administrar *el sentimiento de culpa* que acompaña al hombre durante su proceso de desarrollo en el seno de una civilización represiva.

El sistema penal, como aparato de control social, opera a partir de una **imagen del individuo y la sociedad** demasiado limitada. Por su parte, la teoría crítica de la sociedad desarrollada por Marcuse -la cual, en este aspecto, es tributaria de Freud- ofrece una imagen más adecuada para comprender cuál es la relación entre individuo y sociedad, y cómo en esa relación se construye la subjetividad de la cual es portador el individuo cuya existencia está determinada por su pertenencia a la sociedad, individuo que es el mismo sobre el cual el sistema penal ejerce su control -tanto sobre aquel que delinque como sobre el que no. Visibilizando las interacciones entre individuo y sociedad, tal y como lo hace Marcuse, se puede comprender una serie de aspectos vinculados directamente con el ejercicio de ese control y con el funcionamiento del sistema penal.

¹⁷⁷ Véase **supra** p. 72.

¹⁷⁸ En el caso de una sociedad organizada bajo el principio de actuación, se da una represión excedente, lo cual hace necesaria la existencia del sistema penal. Véase **supra** pp. 42-43.

A partir de la teoría del individuo y de la cultura desarrollada por Freud, Marcuse afirma que el individuo que forma parte de la sociedad industrial avanzada es un individuo reprimido. En esta sociedad, el individuo vive en dos dimensiones distintas, las cuales son gobernadas por procesos mentales y principios diversos y antagónicos. El peso que eso tiene en la determinación su accionar nos permite indicar que lo que caracteriza dicho accionar no es precisamente la libertad. Es decir, el individuo (que para la teoría freudiana está dividido en un *Ello*, un *Yo* y un *Superyó*) se mueve en el mundo determinado por, al menos, dos tipos distintos de exigencias: las que le impone el *Ello*, las cuales constituyen el programa del *principio del placer* (la búsqueda de la libre gratificación de sus necesidades); y las que le impone el mundo circundante objetivo, exigencias que son las que hacen que el individuo tenga que canalizar su energía hacia labores socialmente útiles, postergando de esta manera la gratificación. Estas últimas conforman el programa del *principio de realidad*, el cual, en la sociedad industrial avanzada, adquiere la forma del *principio de actuación*. Así, en el seno de la sociedad *repressiva*, la vida es experimentada por el individuo como el conflicto entre *el principio del placer* y *el principio de realidad*, ya que la postergación no significa que el individuo renuncie del todo a la libre gratificación de sus necesidades, puesto que al *Yo* le es imposible llegar a tener un gobierno irrestricto sobre el *Ello*. Incluso en los individuos ‘normales’, señala Freud, el gobierno del *Yo* sobre el *Ello* no puede llevarse más allá de ciertos límites. Es decir, hay una zona de lo humano que no puede ser sometida al *principio de realidad*.

El proceso cultural inicia, según Freud, con esa restricción de la existencia social y biológica del individuo, la cual es una restricción de su estructura instintiva misma. La civilización inicia cuando el objetivo primario, es decir, la satisfacción integral de las necesidades, es efectivamente abandonado por el individuo, es decir, empieza con la *represión*, con el establecimiento de la ley y el orden.

Ahora, la energía de la que el individuo disponía originalmente para lanzarse a esa búsqueda irrestricta del placer (y que, por lo tanto, tiene un componente altamente destructivo), se dirige ahora hacia la transformación de la naturaleza por medio del trabajo, así como hacia

la ejecución de actos violentos contra el mundo, los otros y sí mismo (masoquismo), y hacia la conformación al interior del individuo del *Superyó*, instancia psíquica a través del cual éste se somete a lo que Freud denomina *moral civilizada*, que no es otra cosa que las exigencias que la sociedad de la cual forma parte le imponen.

Aquí aparece un nexo entre sistema penal y teoría crítica de la sociedad: esa energía - la cual antes buscaba la gratificación total, gratificación que es incompatible con las normas y relaciones sociales establecidas, y que, por lo tanto, tenía un componente altamente destructivo - ahora se dirige, entre otras cosas, a la ejecución de actos violentos contra el mundo, los otros y sí mismo. El sistema penal es una de las formas como la sociedad vigente canaliza, de manera 'legítima' esa energía destructiva socialmente acumulada, la cual es producto de la represión. El castigo que se ejerce sobre el delincuente, sobre aquel que viola las normas sociales y atenta contra las relaciones sociales establecidas, es canalización socialmente útil de esa energía. El ejercicio del poder punitivo por medio del sistema penal implica la utilización de esa misma energía agresiva, utilización que es legitimada y considerada racional en la medida en que va dirigida a preservar el orden social y a proteger los bienes jurídicos que se consideran necesarios para la conservación de ese orden y la co-existencia que sostiene ese orden. Esto explica el por qué desde la teoría criminológica tradicional y la teoría del Estado se hable del monopolio de la violencia por parte de éste, pues el Estado vendría a cumplir el rol que en su momento cumplió el padre original, arquetipo de toda autoridad a la cual le corresponde ejercer el poder, incluyendo el poder punitivo. Partiendo de la teoría de Marcuse, se puede afirmar que tanto el poder que ejerce el padre original como el que ejerce el Estado, es racional, en la medida en que logran conservar cierto orden y preservar la existencia de los miembros del grupo. Pero sólo es racional en ese sentido. La racionalidad de un orden social, y del poder que se ejerce al interior del mismo, también debe medirse por la manera como la institucionalidad establecida dentro de ese orden permite del libre despliegue de todas las potencialidades humanas que la cultura material e intelectual acumulada dentro de ese orden contiene. Mantener el orden social por mantenerlo, impidiendo ese despliegue, hace que el orden social y el poder que lo sostiene se vuelvan irracionales.

Es la violencia institucionalizada, que se manifiesta a lo largo de todo el funcionamiento del sistema penal, lo que los abolicionistas pretenden abolir, pues consideran que la misma es innecesaria e irracional. La teoría crítica de la sociedad va más allá, y permite plantear que esa violencia institucional no se puede abolir si no es transformando radicalmente la sociedad – represiva- que hace de esta una necesidad.

Ahora, el carácter necesario del sistema penal puede ser enfocado desde otro punto de vista: el de la existencia real de conductas que atentan contra el orden social establecido. En este sentido, tendríamos que indagar en las causas de la criminalidad. Desde este punto de vista habría que indicar que la represión que sufre el individuo lo hace ser agresivo, violento, propenso a cometer actos que atenten contra el orden social. De ahí la necesidad de que éste sea controlado a través de la amenaza y de la efectiva aplicación de una sanción penal.

Pero es importante señalar que esta dinámica se da en el seno de sociedades donde la lucha por la existencia se perpetúa. Incluso en la sociedad industrial avanzada, los individuos siguen viviendo en el reino de la necesidad, lo cual constituye uno de los principales estímulos a la agresividad humana.¹⁷⁹ Y esa lucha por la existencia es sostenida desde el mismo orden social establecido y sirve para justificar la permanencia de éste. Nos encontramos así frente a una especie de círculo vicioso: represión – frustración – violencia – criminalidad- control social punitivo.

Pero, además de **canalizar energía agresiva socialmente acumulada**, el sistema penal cumple otra función al interior de una sociedad represiva: sirve para **administrar el sentimiento de culpa** que está latente en el seno de la misma, ese sentimiento de culpa que acecha al individuo, quien está listo y esperando asimilar una acusación en su contra.¹⁸⁰ Una vez que un individuo atenta contra el orden social, cometiendo un acto que previamente ha sido tipificado como delito, se coloca en el lugar en donde la acusación le es por fin formulada. Así, el resto de los miembros de la sociedad –quienes no atentan contra ese orden, porque no

¹⁷⁹ Véase **supra** pp. 56-57.

¹⁸⁰ Véase **supra** pp. 52-55.

delinquen, se sienten exentos de toda culpa, aunque el *sentimiento de culpa –la angustia flotante*¹⁸¹ - les siga acompañando, pues no han logrado superar las dos causas de dicho sentimiento, a saber: la ansiedad que genera el crimen contra el padre (crimen que a la vez pone en peligro a la sociedad misma), y el traicionar la posibilidad de libertad que ese crimen abre, traición que se da cuando los mismos individuos restablecen, obligados por razones económicas, la ley y el orden (*represivo*).¹⁸²

En realidad, el sistema penal es legítimo, en el tanto cumple su función de control social; y es perfectamente posible que goce de legitimidad aunque sea imperfecto y brutal,¹⁸³ en el tanto su imperfección es producto de las contradicciones que se dan al interior de la sociedad represiva y en que esa brutalidad sea la canalización de energía destructiva (violencia institucionalizada) que se genera en el seno de la misma, energía que no atenta contra el orden social (*represivo*), sino que más bien lo sostiene. También es legítimo porque permite identificar quiénes son los *verdaderos culpables*, en una sociedad donde el *sentimiento de culpa* es una de las marcas que la caracterizan. Mientras hayan *otros* que sean culpables (delincuentes, criminales, lacras, basura de la sociedad, *el enemigo*, etc.) esa otra parte de la humanidad buena, inocente, no estará obligada a enfrentarse a su *sentimiento de culpa* y a su *angustia flotante*, como tampoco a la posibilidad de su liberación. En este sentido, el sistema penal, dentro de una sociedad represiva, también forma parte de la economía libidinal, canalizando violencia en contra de los culpables de atentar contra el orden social y, por otro lado, asignando –y expiando- culpas.

¹⁸¹ Quisiera dejar formulada la hipótesis de que esa *angustia flotante* está directamente vinculada con el sentimiento de inseguridad que permea a nuestras sociedades, y que también sirve como justificación para la conservación y expansión del sistema penal.

¹⁸² Véase *supra* pp. 52-53.

¹⁸³ Sobre este aspecto es interesante recordar cómo Ramón Ragués señala que “(...) en los últimos años el Derecho penal ha experimentado un fenómeno de crecimiento y endurecimiento que esta vez no es consecuencia de los desmanes de regímenes totalitarios, sino que, por el contrario, surge en muchas ocasiones de la voluntad política de dar respuesta a las reivindicaciones de la ciudadanía. En semejante contexto (...) se trata de valorar un fenómeno de ampliación de los tipos delictivos y de endurecimiento de las penas que, a diferencia de lo que sucedía en el pasado, recibe su impulso de la opinión pública y es ejecutado por un poder político que cuenta con plena legitimidad democrática.” Véase *supra* p. 75.

C. La abolición del sistema penal como alternativa histórica.

Sólo en el seno de una sociedad no represiva se torna viable la abolición del sistema penal. El sistema penal es el último eslabón (*ultima ratio*) de una cadena represiva que, en su funcionamiento, genera las condiciones que hacen de éste una necesidad. No es posible pensar en la eliminación de ese eslabón sin eliminar el resto de la cadena.

El primero de esos eslabones encuentra su justificación en un dato: el de la escasez. Según la tesis de Freud, el individuo vive su existencia en un mundo demasiado pobre como para satisfacer sus necesidades sin una constante restricción, renuncia o retardo, es decir, sin que tenga que canalizar su energía instintiva en la realización de labores socialmente útiles. Para Marcuse, en el seno de la sociedad industrial avanzada se han generado las condiciones para superar esa escasez. El problema está en que el aparato productivo y de distribución de la riqueza socialmente producida, que se halla en el interior de la misma, se utiliza en la dirección contraria a la que debería dirigirse; es decir, se dirige a perpetuar la lucha por la existencia y no a liberar a los individuos de ésta, pese a que el precio que cada individuo paga por ello es muy alto. A esto Marcuse lo llama *El Gran Crimen contra la Humanidad*, crimen que no es juzgado por la justicia penal, pues la función de ésta no es juzgar a la sociedad como un todo, más bien su función es garantizar la existencia de ésta. A la sociedad represiva y al sistema penal sólo puede juzgárseles desde otra racionalidad: esa es la racionalidad de la gratificación.

El sistema penal juzga a los individuos que en el seno de una sociedad represiva violentan la ley y el orden. El abolicionismo penal juzga al sistema penal en tanto éste es violencia institucionalizada, pero no dispone de los elementos suficientes para, a la vez, juzgar a la sociedad dentro de la cual ese aparato opera. La teoría crítica de la sociedad, sí tiene esos elementos. La teoría crítica de la sociedad elaborada por Marcuse le otorga derechos históricos a esa otra racionalidad desde la cual puede ser juzgado el sistema penal y la sociedad como un todo, racionalidad que permanece en esa función del aparato mental que no ha sido sometida al

principio de actuación: *la fantasía*. Esa otra racionalidad teórica y práctica tiene derecho –y reclama ese derecho - de decir algo respecto de la organización efectiva del mundo. Esa racionalidad es cognitiva en tanto preserva la verdad del *Gran Rechazo*, es decir, el rechazo al *Gran Crimen contra la Humanidad*. Esa otra racionalidad es la racionalidad de la gratificación, y el orden en el que se materializa es el orden de la gratificación, el cual se configura a partir de nuevas instituciones y nuevas formas de relacionamiento humano. Para Marcuse, esta racionalidad y ese orden, en tanto proyecto, son expresión de esa zona de lo humano que nunca es sometida por el principio de realidad y que protege las aspiraciones de una realización integral del hombre y de la naturaleza, zona que se manifiesta en el arte y la literatura. Y es dentro de ese orden donde se podría pensar que es viable hablar de la abolición del sistema penal como alternativa histórica.

Las preguntas que uno podría plantearse son: ¿es posible pensar en un orden de ese tipo como alternativa histórica? ¿qué dinámicas se darían dentro de ese orden que permitirían pensar que al interior del mismo no haría falta disponer de un aparato de control social con las características del sistema penal, tal y como lo conocemos? Recordemos que, para Marcuse, la represión instintiva es el resultado de una específica organización del trabajo, y no es una necesidad del trabajo en sí. Para él, la actual organización del trabajo es impuesta por los intereses de la dominación. De ahí que la mayor parte de esa represión es *represión excedente*. Su eliminación tendería a eliminar la existencia humana como instrumento de trabajo *no gratificante*, y no el trabajo en sí.¹⁸⁴ Partiendo de lo anterior, Marcuse plantea la viabilidad de un principio de realidad no represivo, el cual no destruiría la organización social del trabajo, como tampoco destruiría la organización social. La liberación de Eros que esto supone, permite pensar en nuevas y durables relaciones sociales, incluyendo las de trabajo, que se sostendrían y serían sostenidas por relaciones de cooperación entre individuos libremente asociados que despliegan sus potencialidades humanas. Es en el marco de esas relaciones de cooperación que es posible pensar en otras formas de resolver las situaciones problemáticas que se dan en el seno de la sociedad. Pero, además, es seguro que dichas situaciones problemáticas nunca serán

¹⁸⁴ Véase *supra* p. 62

las mismas que se dan en el seno de una sociedad represiva. Al menos el nivel de agresividad que se reproduciría en el seno de una sociedad gobernada por la racionalidad de la gratificación, y que se vería reflejado en esas situaciones conflictivas, jamás podrá ser el mismo que se reproduce en el interior de una sociedad represiva. Lo anterior aplica tanto en relación a la agresividad con que actúa quien atenta contra el orden social, *el delincuente*, como aquella con la que el aparato punitivo instalado en el seno de la sociedad reacciona.¹⁸⁵ Sólo así se torna viable el proyecto abolicionista de sustituir la *totalidad* del sistema penal por aquello que Crespo llama *procesos de regulación social no formalizados ni centralizados*.¹⁸⁶

Quizás la objeción más fuerte que podría hacerse al abolicionismo es la que se basa en el argumento de que en *todo* orden social, debido a la transformación represiva de los instintos que éste implica¹⁸⁷, es necesario disponer siempre de la amenaza de una sanción como mecanismo de persuasión para que los individuos que sufren esa transformación represiva no canalicen la frustración que la misma supone mediante la realización de conductas que atenten contra los bienes que garantizan la co-existencia social. Este argumento encuentra su sustento en la tesis planteada por Freud, en el sentido de que *la primordial lucha por la existencia* es eterna y que el *principio del placer* y el *principio de la realidad* son, también, eternamente antagónicos. Dicha tesis, como se pudo ver, es fuertemente cuestionada por Marcuse.¹⁸⁸ Este argumento parte, también de la tesis, la cual sí puede sostenerse desde la teoría marcusiana, de que la transformación represiva de los instintos bajo el impacto del principio de la realidad se traduce en frustración, la cual, a su vez, se traduce en agresividad y en violencia.¹⁸⁹ Sin embargo, esa tesis desconoce el hecho de que, entre mayor es la transformación represiva de los instintos, mayor es la agresividad y la violencia que alimenta las conductas que atentan contra el orden social, así como la que alimenta la reacción social frente a esas conductas

¹⁸⁵ Esto tiene que ver con la correlación que se daría entre Eros y Tánatos en el interior de una sociedad no represiva, donde el primero va minando y poniendo a su servicio al segundo, y donde los instintos de vida se imponen a los de la muerte. Esto va aparejado por un cambio en el contenido de la lucha por la existencia, guiada, ya no por una razón represiva, sino por una nueva racionalidad, la cual se materializa en nuevas instituciones y nuevas formas de relacionamiento entre los individuos. Véase *supra* p. 69

¹⁸⁶ Véase *supra* p. 84.

¹⁸⁷ Véase *supra* p. 38.

¹⁸⁸ Véase *supra* p. 36 y ss.

¹⁸⁹ Véase *supra* p. 57.

(control social punitivo, violencia institucionalizada). Pero, aquí también se torna fundamental trabajar a partir una categoría que Marcuse introduce, la cual es la de *autosublimación*.

En una sociedad no represiva, donde la transformación de los instintos no estaría condicionada por la existencia de un orden basado en el esfuerzo, la dominación y la renuncia, debido a la superación de la escasez, la cual significa *el triunfo en la lucha por la existencia*¹⁹⁰, el nivel de agresividad y violencia sería mucho menor, pues la frustración también sería menor. Además, en una sociedad de este tipo, tal y como lo plantea Marcuse, la relación entre instintos y razón, sería distinta a la relación existente en una sociedad represiva. La liberación instintiva no es antagónica con la existencia de toda racionalidad que le ponga límites a esa liberación. La diferencia entre una sociedad represiva y una no represiva está en el lugar desde el cuál se establecen esos límites. En el caso de la sociedad represiva, esos límites vienen de *afuera* (control social), mientras que en una sociedad no represiva, sería el mismo sujeto el que se pondría dichos límites, y lo haría desde una razón libidinal, y no desde una razón represiva.

Un elemento que hay que tener en cuenta es que la liberación instintiva se puede dar *dentro* de las instituciones del principio de actuación (a esto Marcuse le llama *desublimación represiva*). Pero también se puede dar *más allá* de las instituciones del principio de actuación (incluyendo el sistema penal), es decir, dentro de una sociedad no represiva (a esto le llama *sublimación no represiva*).¹⁹¹ Las consecuencias que dicha liberación trae, depende del tipo de sociedad dentro de la cual se da la misma. Para Marcuse, un orden no represivo es posible en la medida en que es posible que los instintos sexuales, gracias a su propia dinámica y a las condiciones existenciales y sociales que una cultura no represiva implica, pueden generar relaciones eróticas duraderas entre individuos maduros.¹⁹² Después de la eliminación de toda represión excedente, es posible pensar en el desarrollo, dentro de ciertas condiciones, de una *razón libidinal* que promueva formas más altas de libertad civilizada. En este sentido, “la sexualidad puede, bajo condiciones específicas, crear relaciones altamente civilizadas sin estar

¹⁹⁰ Véase *supra* p. 65.

¹⁹¹ Véase *supra* p. 67.

¹⁹² Véase *supra* p. 66.

sujeta a la organización represiva que la civilización establecida ha impuesto sobre el instinto”¹⁹³, organización represiva de la que el sistema penal forma parte. Es esa *autosublimación* la que abre la posibilidad de pensar que, bajo ciertas condiciones existenciales y sociales diferentes a aquellas que se dan en el interior de una cultura represiva, se podría prescindir de la amenaza de una sanción penal como forma de persuadir a los individuos para que no atenten contra el orden social.

Otro elemento que permite sostener esa tesis se encuentra en el planteamiento de Freud según el cual el desarrollo del individuo es el producto de la interferencia entre dos aspiraciones: “el afán por alcanzar dicha, que solemos llamar ‘egoísta’, y el de reunirse con los demás en la comunidad, que denominamos ‘altruista’.”¹⁹⁴ Para Freud, en el desarrollo individual, el acento principal recae sobre la aspiración egoísta, mientras que el desarrollo cultural, se contenta con el papel de una limitación a ese interés egoísta, por considerar que éste, sin límites, puede atentar contra el afán de reunirse con los demás en la comunidad.¹⁹⁵ Marcuse resalta el hecho de que, bajo ciertas condiciones, existe la posibilidad de que el proceso del individuo tenga por meta acoplarse a la comunidad, con lo que se reducirían las condiciones que hacen que en el seno de la sociedad se produzcan acciones que atenten contra la co-existencia.¹⁹⁶ Esa posibilidad se da en la medida en que la pertenencia a la comunidad no le signifique al individuo restricciones que le resulten insoportables (*represión excedente*) que se traduzcan en rebelión, neurosis o desdicha¹⁹⁷, pues la racionalidad a partir de la cual esa comunidad funciona es la racionalidad de la gratificación, tal y como sucede en el seno de una sociedad no represiva. La criminalidad sería expresión de esa rebelión del individuo.

¹⁹³ Véase *supra* p. 68.

¹⁹⁴ Véase *supra*, p. 30.

¹⁹⁵ Véase *supra* pp. 30-31.

¹⁹⁶ Esto es así porque, y esta es una hipótesis que quisiera dejar planteada en este trabajo, la criminalidad (entendida como el conjunto de actos que atentan contra los bienes que, en el seno de una sociedad, mediante un acuerdo normativo social, son considerados como indispensables para la co-existencia social, son un signo del malestar en la cultura del que habla Freud, es decir, de esa escisión entre las exigencias culturales y las necesidades de los individuos, entre el principio de la realidad y el principio del placer.

¹⁹⁷ Véase *supra* p. 31.

CONCLUSIONES

Durante el desarrollo de esta investigación se han podido visualizar una serie de elementos que enriquecen la discusión que actualmente se está desarrollando en torno al sistema penal y a la posibilidad de su abolición. Dichos elementos han encontrado su sustento en el marco conceptual elaborado a partir del pensamiento de Herbert Marcuse, el cual se inserta dentro de la corriente conocida como teoría crítica de la sociedad.

El primero de esos elementos consiste en el reconocimiento de la necesidad de disponer de una teoría de la sociedad, de una teoría que permita situar al sistema penal dentro de ese marco relacional -la sociedad como un todo- del cual forma parte. Es dentro de ese marco que se puede comprender cuál es la función que el sistema penal cumple. Pero, además, es dentro de ese marco que se puede entender el porqué cumple su función de la forma como la cumple. El sistema penal, en tanto forma parte de una sociedad represiva, ejerce su función de control social de forma tal que su funcionamiento está marcado por el carácter represivo de esa sociedad. De ahí que el mismo cumpla con otras dos funciones, no declaradas: canalizar violencia socialmente acumulada y asignar culpas, en una sociedad donde todos somos culpables. Por eso, si se quiere abolir el sistema penal, se debe abolir también la represión que caracteriza a la sociedad vigente. Esto implica una transformación radical de sociedad y una sustitución de la racionalidad que la anima por una nueva. La teoría crítica de la sociedad elaborada por Marcuse nos da elementos para pensar en la posibilidad de dicha transformación, es decir, en la posibilidad de una sociedad no represiva, pero también nos indica cuáles son las características que debe –y puede- tener esa nueva racionalidad.

Otro elemento aportado por dicha teoría consiste en el análisis de la dialéctica de la civilización, en el cual son fundamentales las relaciones entre economía libidinal y economía política, y entre individuo y sociedad. A partir de dicho análisis, se demuestra el carácter histórico de la represión y, derivado de esto, la posibilidad de pensar en una sociedad no

represiva como alternativa histórica. Aquí resulta fundamental la teoría de la cultura y de la subjetividad desarrolladas por Freud, pese a que Marcuse le va a cuestionar el considerar que cultura y represión van de la mano. A diferencia de Freud, Marcuse demuestra cómo esto no es necesariamente así y cómo la libertad instintiva puede ser perfectamente compatible con un orden cultural más elevado. Ese es el orden de la gratificación. Es dentro de ese orden donde se puede prescindir de un aparato como el sistema penal, tal y como lo conocemos hoy. Es dentro de ese orden que se puede hablar de la abolición del sistema penal como alternativa histórica.

Si bien el tema de la abolición del sistema penal no fue un tema que Marcuse desarrollara, su teoría nos da herramientas que permiten abordarlo. Recordemos que la teoría crítica de la sociedad tiene por objeto la comprensión de las dinámicas que operan al interior de la sociedad como un todo. Las cuestiones referidas a una parte de esa totalidad –como es el caso del sistema penal- resultan relevantes para esa teoría en la medida en que se insertan dentro de la totalidad. Uno de los principales logros de este trabajo ha sido introducir elementos de esa teoría de la sociedad en la discusión sobre el futuro del sistema penal. Desde la teoría crítica de la sociedad desarrollada por Marcuse, a mi criterio, se ha podido comprender mejor cuál es el rol que en el seno de la sociedad juega el sistema penal, y cuáles son las condiciones necesarias para que su abolición sea, además de deseable, viable. Sin embargo, también se ha podido ver el por qué la tendencia contraria –la de la expansión del sistema penal- puede llegar a gozar de buena salud. En estos momentos, la tiene.

De esta forma, considero que se ha cumplido con el objetivo general del trabajo, en el tanto se han aportado una serie de elementos desde la teoría crítica de la sociedad y el pensamiento de Herbert Marcuse que enriquecen la discusión sobre el futuro del sistema penal. Incluso, se ha logrado cumplir con un objetivo implícito de este trabajo, el cual es posicionar a Marcuse como interlocutor de quienes defienden las tesis abolicionistas, con el fin de que sus posturas partan de bases más radicales.

Por otra parte, la hipótesis planteada al inicio de esta investigación se ha visto comprobada. Es decir, desde la teoría crítica de la sociedad se ha podido comprender mejor cuál es el rol que cumple el sistema penal en el seno de la sociedad (represiva), así como cuáles son las condiciones que tendrían que darse para que el proyecto abolicionista sea un proyecto viable. Para ello, ha sido fundamental el análisis de la sociedad vigente, dentro de la cual opera el sistema penal, en tanto sociedad represiva; pero, también, ha resultado fundamental el análisis de las condiciones que se generan en el seno de la misma y que permiten pensar en la posibilidad de una sociedad no represiva como alternativa histórica. Es el paso de una sociedad represiva a una sociedad no represiva, lo que, a la vez, posibilita la abolición del sistema penal. Con el desarrollo de esta investigación, mediante el cumplimiento de los objetivos específicos, es que se ha podido llegar a esa conclusión. En este sentido, se logró identificar y exponer los contenidos de la teoría crítica de la sociedad elaborada por Marcuse desde los cuales puede enriquecerse la discusión sobre el futuro del sistema penal, contenidos que están relacionados con la dialéctica de la civilización y con la tesis marcusiana del carácter histórico de la represión. Además, se expusieron los aspectos medulares de esa discusión, así como los principales planteamientos que se hacen desde la tesis abolicionista, planteamientos que están referidos a la crisis de legitimación del sistema penal y a la necesidad, producto de dicha crisis, de abolirlo. Finalmente, se hizo un análisis de esos contenidos y de esos planteamientos a partir del marco conceptual elaborado desde el pensamiento de Herbert Marcuse, con el fin de establecer las condiciones que tendrían que darse para que el proyecto abolicionista sea viable. Aquí se decidió trabajar en tres aspectos: la necesidad de disponer de una teoría (crítica) de la sociedad, la necesidad de vincular la función que cumple el sistema con la dialéctica de la civilización (represiva) y, por último, la necesidad de vincular el proyecto abolicionista con el de una sociedad no represiva. Sólo de esta manera, la abolición del sistema penal pasa de ser una utopía a ser una alternativa histórica.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

ADORNO (Theodor) y HORKHEIMER (Max), La sociedad: lecciones de sociología, Buenos Aires, Prometeo, 1971.

BRAUNSTEIN (Néstor), A medio siglo de “El malestar en la cultura”, México D.F., Siglo XXI editores, 1 ed. 1983.

FOUCAULT (Michel), Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1 ed., 1976.

FREUD (Sigmund), El malestar en la cultura y otros ensayos. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

----- Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 3 ed. 2006.

----- Psicología de las masas y otros ensayos, Madrid, Alianza Editorial, 1 ed. 1969.

FROMM (Eric), Marx y su concepto de hombre, México, Fondo de Cultura Económica, 1 ed., 1998.

GALEANO (Eduardo), Patas arriba: la escuela del mundo al revés, México, Siglo XXI, 1998.

HORKHEIMER (Max), Teoría tradicional y teoría crítica, Barcelona, Editorial Paidós, 2000.

HOUED (Mario) y SÁNCHEZ (Cecilia), La abolición del sistema penal: perspectivas de solución a la violencia institucionalizada, San José, C.R. EDITEC Editores, 1ed. 1992.

HULSMAN (Louk), Sistema penal y seguridad ciudadana: hacia una alternativa, trad. de Sergio Politoff, Barcelona, Editorial Ariel, 1ed. 1984.

KOSÍK (Karel), Dialéctica de lo concreto, México D.F.. Editorial Grijalbo. 1989.

MARCUSE (Herbert), El final de la utopía, Barcelona, Editorial Ariel, 1 ed. 1968.

- El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1993.
- Ensayos sobre política y cultura, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1986.
- Eros y civilización, Barcelona, Editorial Ariel S.A., 3 ed. 1995.
- et al. La sociedad industrial contemporánea, México D.F., Siglo XXI editores, 14va edición, 1985.
- MARX (Kart), Manuscritos economía y filosofía. Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- NASIO (Juan David), El placer de leer a Freud, Barcelona, Editorial Gedisa, 1 ed. 1999.
- REALE (Giovanni) y ANTISERI (Darío), Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo Tercero, Barcelona, Editorial Herder, 2 ed. 1992.
- ZAFFARONI (Raúl), En busca de las penas perdidas, Buenos Aires, EDIAR, 1989.
- Manual de Derecho Penal, Parte General, Buenos Aires, EDIAR, 4 ed. 1985.

Revistas Digitales

- Cahiers de défense sociale, Sociedad Internacional de Defensa Social por una Política Criminal Humanista. (2003), www.defensesociale.org/revista2003/00.pdf [Consulta: 11 de agosto, 2006]
- BAILONE (Matías), Abolicionismo o cómo destruir el arrogante imperio del poder punitivo, 'Ciencias penales contemporáneas' N. 7-8, Argentina, Ediciones Jurídicas Cuyo, 2005, www.matiashailone.com.ar [Consulta: 19 de marzo, 2007]

Otras obras consultadas

ADORNO (Theodor) y HORKHEIMER (Max), Dialéctica del iluminismo. Buenos Aires Editorial Sur, 1969.

ADORNO (Theodor) y HORKHEIMER (Max), Sociológica. Madrid, Editorial Taurus, 1984.

BARATTA (Alessandro), Criminología crítica y crítica del derecho penal, México, Editorial Siglo XXI, 1986.

CASTILLA DEL PINO (Carlos), Psicoanálisis y marxismo. Madrid, Alianza Editorial, 1986

CORTINA (Adela), Crítica y utopía: La Escuela de Francfort. Madrid, Editorial Cincel, 1985.

ESCOHOTADO (Antonio), Marcuse, Utopía y razón. Madrid, Alianza Editorial, 1969.

FERRATER MORA (Fernando), Diccionario de Filosofía, Barcelona, Editorial Ariel, 1era reimp. de la 1ed. 1998.

HEGEL (G.W.F.), Fenomenología del espíritu. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

HERRA (Rafael Ángel), Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1991.

JAY (Martín), La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigaciones Sociales (1923-1950). Madrid, Taurus Ediciones, 1991.

KANT (Immanuel), Crítica del discernimiento, Madrid, Antonio Machado libros, 2002.

----- Crítica de la razón práctica, Madrid, Alianza Editorial, 1 ed. 2000.

----- Crítica de la razón pura, Madrid, Alfaguara, 1978.

MARCUSE (Herbert), Para una teoría crítica de la sociedad, Caracas, Editorial Tiempo Nuevo, 1969.

----- Psicoanálisis y política, Barcelona, Editoria Península, 1969.

----- Un ensayo sobre la liberación, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1986.

----- et al. La sociedad tecnológica, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975.

MASSET (Pierre), El pensamiento de Marcuse, Buenos Aires, Amorrurtu editores, 1969.

PERLINI (Tito), La Escuela de Francfort, Caracas, Editorial Monte Ávila, 1969.

RODRÍGUEZ IBAÑEZ (José Enrique), Teoría Crítica y sociología, México, Siglo XXI, 1978.

RODRÍGUEZ Z (José Miguel), Sociología Crítica, Alma Mater, San José, C.R., 1985.

RUSCONI (Gian Enrico), Teoría Crítica de la Sociedad, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1969.