

## Herbert Marcuse

# Psicoanálisis y política

Los tres textos siguientes constituyen el grueso de *Psicoanálisis y política*, breve compilación que sólo incluía además otro prólogo a *Eros y Civilización* y el artículo *El problema de la violencia en la oposición*. La versión española, a partir de la original alemana *Psychoanalyse und Politik* (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1968), fue publicada por Ediciones Península, Barcelona, 1969.

## 1. Teoría de los instintos y libertad

Conferencia pronunciada en el marco de un ciclo de conferencias de las universidades de Francfort y Heidelberg, en el centenario del nacimiento de Sigmund Freud, en el verano de 1956.

### I

Señoras y señores:

La discusión de la teoría freudiana desde el punto de vista de la ciencia y de la filosofía políticas precisa de justificación -tanto más, cuanto que Freud ha subrayado una y otra vez el carácter empírico-científico de su labor. La justificación tiene que ser por partida doble: en primer lugar, debe mostrar que la teoría freudiana, por su propia conceptualización, está abierta y se enfrenta al planteamiento político -con otras palabras: que su concepción, al parecer puramente biológica, es, en el fondo, sociohistórica. Esto lo deberá poner en claro la conferencia misma.<sup>1</sup> En segundo lugar debe mostrar hasta qué punto la Psicología, por un lado, es actualmente parte esencial de la ciencia política y, por otro lado, la teoría freudiana de los instintos -y sólo de ella se trata aquí- comporta tendencias decisivas de la política actual en su concepto encubierto.

Empezamos con este segundo aspecto de la justificación. No se trata de introducir conceptos psicológicos en la ciencia política, de explicar psicológicamente los acontecimientos políticos. Esto significaría explicar lo que fundamenta por lo fundamentado. Por el contrario, la psicología en sí misma debe revelarse políticamente; no solamente de modo que la psique aparezca cada vez más inmediatamente como una porción del todo social -de modo que la individuación sea casi equivalente a no participación, incluso a culpa, pero también al principio de la negación, de la revolución posible-; sino también de tal modo que lo general, parte de lo cual es la psique, sea cada vez menos «la sociedad» y cada vez más «la política», es decir, la sociedad caída en manos del poder e identificada con él.

Hemos de intentar definir, ahora ya desde el principio, lo que entendemos por «poder», porque el contenido de este concepto es central en la teoría freudiana de los instintos. El poder es efectivo en todas partes, donde los objetivos y propósitos del individuo y los modos de esforzarse para conseguirlos le son dados al individuo y él los ejecuta como dados. El poder puede ser practicado por hombres, por la naturaleza, por las cosas -incluso puede ser interior, ejercido por el individuo sobre sí mismo, apareciendo en la forma de autonomía. Esta forma juega un papel decisivo en la teoría freudiana de los instintos: el Super-Yo reúne en sí mismo los modelos autoritarios -el padre y sus representantes- y convierte sus órdenes y prohibiciones en sus propias leyes, en su propia conciencia. El dominio de los instintos pasa a ser la empresa propia del individuo: la autonomía.

Con ello, empero, la libertad parece convertirse en un concepto imposible, puesto que no hay nada que no le sea prescrito al individuo de una u otra manera. Y de hecho, la libertad sólo puede ser definida dentro del marco del poder, si es que la historia hasta el presente debe

---

<sup>1</sup> Véase "Teoría de los instintos y libertad" en: *Sociológica*, t. I de los "Frankfurter Beiträge zur Soziologie", Francfort del Meno, 1955, págs. 47 y ss., y *Eros and Civilization*, Boston, 1955 (en alemán: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Francfort, 1965).

proporcionar el hilo conductor para la definición. La libertad es una forma de poder: a saber, aquella en la cual los medios a disposición del individuo satisfacen sus necesidades con un mínimo de disgusto y de renuncia. En este sentido, la libertad está penetrada de historia y su grado es determinable sólo históricamente: tanto las capacidades y necesidades, como el mínimo de renuncia son distintos según el grado de desarrollo cultural y están sometidos a condiciones objetivas. Pero precisamente este condicionamiento histórico-objetivo eleva la diferenciación entre libertad y poder por encima de toda valoración meramente subjetiva: los medios de satisfacción de las necesidades elaborados en un determinado nivel cultural son, al igual que las mismas necesidades y capacidades humanas, hechos dados socialmente, presentes en las fuerzas de producción material y espiritual y en las posibilidades de su aplicación. Una cultura puede aplicar estas posibilidades en interés de la satisfacción de las necesidades individuales -entonces la cultura está orientada hacia la libertad. Bajo condiciones óptimas, el poder se reduce a la distribución racional del trabajo y de la experiencia; libertad y felicidad convergen. O bien, en cambio, la satisfacción individual queda subordinada a una necesidad social, que limita y desvía estas posibilidades -entonces se separan la necesidad social y la individual: la cultura es una cultura de poder.

Hasta ahora, la cultura ha sido cultura de poder, en la medida en que las necesidades sociales eran determinadas por el interés de los grupos que detentasen el poder, y este interés definía las necesidades de los demás y los modos y límites de su satisfacción. Esta cultura ha desarrollado la riqueza social hasta un punto en el que las renunciaciones y cargas impuestas a los individuos aparecen más y más innecesarias, irracionales. La irracionalidad de la falta de libertad se expresa de la manera más patente en el sometimiento intensivo de los individuos bajo el monstruoso aparato de producción y distribución, en la desprivatización del tiempo libre, en la mezcla casi indiferenciable de trabajo socialmente constructivo y destructivo. Y precisamente esta mezcla es la condición de la productividad y dominio de la naturaleza continuamente crecientes, que mantiene a los individuos -o al menos a la mayoría de ellos en los países más avanzados- en una vida cada vez más confortable. De este modo, la irracionalidad pasa a ser una forma de la razón social, una generalidad racional. Psicológicamente -y esto es lo único que nos interesa aquí- disminuye la diferencia entre poder y libertad. En lo más profundo de su ser, en su estructura instintiva, el individuo reproduce las valoraciones y modos de comportamiento que están al servicio del mantenimiento del poder, mientras que éste es cada vez menos autónomo, menos «personal», cada vez más objetivo y general. Lo que domina propiamente es el aparato económico, político y cultural, convertido en unidad indivisible, aparato que ha sido construido por el trabajo social.

En todo caso, el individuo siempre ha reproducido el poder a partir de sí mismo, y esta reproducción estaba al servicio de la autoconservación y autodesarrollo racionales, en la medida en que el poder representaba y desarrollaba lo general. Lo general siempre se ha impuesto a través del sacrificio de la felicidad y la libertad de una gran parte de los hombres: contenía siempre la contradicción consigo mismo, encarnada en fuerzas políticas y espirituales que aspiraban a otra forma de vida. Lo que es propio de la presente fase es la inmovilización de esta contradicción: la sujeción de la tensión entre la positividad -la forma de vida dada- y su negación -la contradicción de esta forma de vida en nombre de una mayor libertad históricamente posible. Donde la inmovilización de esta contradicción ha avanzado hoy al máximo, lo posible apenas se conoce ni se quiere -justamente por parte de aquellos, de cuyo conocimiento y voluntad parece depender su realización, los únicos que lo podrían hacer realmente posible. En los centros técnicamente avanzados del mundo actual, la sociedad está forjada en una unidad como nunca lo había estado antes: lo que es posible viene definido y realizado por las fuerzas que han llevado a término esta unidad; el futuro ha de seguir siendo suyo, y los individuos han de querer y contribuir «en libertad» a este futuro.

«En libertad»: puesto que la coacción presupone la contradicción, la cual se puede expresar en la resistencia. El Estado totalitario es solamente una de las formas -quizás una forma ya anticuada- en que se desarrolla la lucha contra la posibilidad histórica de la liberación. La otra, la forma democrática, rechaza el terror porque es suficientemente fuerte y rica para salvarse y reproducirse sin él: la mayoría de los individuos se desenvuelven mejor en ella. Pero no es esto, sino la manera en que organiza y emplea las fuerzas de producción que están a su disposición, lo que determina su tendencia histórica: también ella fija la sociedad en el nivel alcanzado, a pesar de todo progreso técnico, también ella trabaja contra nuevas formas, históricamente posibles, de

---

libertad. En este sentido, su racionalidad es también regresiva, aunque trabaja con medios y métodos menos dolorosos y más cómodos. Pero que haga esto no debe hacer perder de vista a la conciencia, que también en este caso se pone en juego la libertad contra su propia culminación, la realidad contra su posibilidad.

Cuando una libertad posible se contrapone a la real, o incluso se llega a ver la última a la luz de la primera, esto presupone que en el presente estadio cultural, gran parte de la fatiga, de la renuncia, del control a que están sometidos los hombres, ya no está justificada por las necesidades vitales, la lucha por la existencia, la pobreza y la debilidad. La sociedad se podría permitir un alto grado de liberación de los instintos, sin perder sus logros o detener su progreso. La orientación básica de semejante liberación indicada en la teoría freudiana, sería la revocación de gran parte de la energía instintiva desviada hacia el trabajo alienado y su liberación para la satisfacción de las necesidades de los individuos, que se desarrollan autónomamente -y no manipuladamente. Esto sería de hecho también una desublimación; pero una desublimación que, en vez de destruir las manifestaciones incluso más «espiritualizadas» de la energía humana, más bien las bosquejaría como posibilidades de satisfacción feliz. El resultado sería: no un retroceso a la prehistoria de la cultura, sino una modificación fundamental en el contenido y el fin de la cultura, en el principio del progreso. Trataré de explicar esto en otro lugar<sup>2</sup>; aquí sólo querría indicar que la realización de esta posibilidad presupone instituciones sociales de la cultura esencialmente modificadas. Así aparece como una catástrofe en la cultura presente y la lucha contra ella como una necesidad; y así es como se paralizan las fuerzas que tienden hacia esa posibilidad.

Tal inmovilización de la dinámica de la libertad ha sido revelada por la teoría freudiana de los instintos, desde el punto de vista de la psicología: Freud ha hecho visibles su necesidad, sus consecuencias para el individuo y sus límites. Aquí la vamos a formular como tesis, por medio de los conceptos de la teoría freudiana de los instintos, pero saliéndonos de ella.

En el marco de la cultura, tal como se ha desplegado en cuanto realidad histórica, la libertad sólo es posible sobre la base de la falta de libertad, es decir, de la represión de los instintos. Pues según su estructura instintiva, el organismo está originariamente orientado hacia el aumento de placer, dominado por el principio del placer: los instintos tienden hacia la supresión placentera de la tensión, hacia la satisfacción sin dolor de las necesidades. Así, empero, se oponen originariamente al aplazamiento de la satisfacción, a la limitación y sublimación del placer, al trabajo no libidinoso. Pero cultura es sublimación: satisfacción aplazada, dominada metódicamente, que presupone disgusto. La «lucha por la existencia», las «necesidades vitales», la cooperación fuerzan la renuncia y la represión en interés de la seguridad, el orden, la convivencia. El progreso cultural consiste en la producción cada vez mayor y más consciente de las condiciones técnicas, materiales e intelectuales del progreso -en el trabajo que se satisface a sí mismo hecho para los medios de satisfacción. La libertad en la cultura tiene sus limitaciones internas en la necesidad de obtener y conservar en el organismo fuerza de trabajo -transformarlo de sujeto-objeto del placer en sujeto-objeto del trabajo. Este es el contenido social de la superación del principio del placer por el principio de realidad, que desde la más temprana infancia es el principio rector de los procesos psíquicos. Únicamente esta transformación, que deja en los hombres una herida incurable, les hace aptos socialmente, y por tanto, vitalmente, pues sin una cooperación asegurada, es imposible la supervivencia en un medio ambiente escaso y hostil. Únicamente esta transformación traumática, que es en sentido propio una «enajenación» del hombre respecto de la naturaleza, hace al hombre también apto para el goce: únicamente el impulso dirigido y controlado eleva la pura satisfacción de las necesidades naturales a placer experimentado y comprendido -a felicidad.

Pero de aquí resulta también que toda felicidad es sólo felicidad socialmente apta, y la libertad del hombre crece en el terreno de la falta de libertad. Este entrelazamiento es, según la teoría de Freud, inevitable e insoluble. Para entender esto, hemos de seguir un poco aún su teoría de los instintos; en esto partimos de su última concepción, tal como fue desarrollada después de 1920. Es la concepción metapsicológica, incluso metafísica, pero quizá precisamente por esto, también aquella que contiene el núcleo más profundo y revolucionario de la teoría freudiana.

---

<sup>2</sup> Véase H. MARCUSE: La idea del progreso a la luz del psicoanálisis.

El organismo se desarrolla bajo el efecto de dos instintos básicos originarios: los instintos vitales (sexualidad, denominada ahora por Freud predominantemente Eros) y el instinto de muerte o destructivo. Mientras que los primeros tienden a la composición de la sustancia viva en unidades cada vez mayores y más duraderas, el instinto de muerte quiere la regresión al estado sin necesidades ni dolor, anterior al nacimiento: tiende a la aniquilación de la vida, al retroceso hacia la materia inorgánica. El organismo, constituido con semejante estructura instintiva antagónica, se encuentra en un medio ambiente que es demasiado pobre y hostil para la satisfacción inmediata de los instintos vitales. Eros quiere la vida bajo el principio del placer, mientras que el medio ambiente se opone a éste. Por lo tanto, el medio ambiente, tan pronto como los instintos vitales se han sometido al instinto de muerte (un sometimiento que coexiste con el comienzo y la duración de la vida), obliga a una modificación decisiva de los instintos: en parte son desviados de su objetivo originario o frenados en su camino, en parte limitados en su campo instintivo y modificada su dirección<sup>3</sup>. El resultado de esta modificación es satisfacción frenada, diferida, sustituida -pero también segura, útil y de relativa duración.

La dinámica psíquica aparece, así como la constante lucha de tres fuerzas básicas: la de Eros, la del instinto de muerte y la del mundo exterior. A ellas corresponden los tres principios fundamentales que, según Freud, determinan las funciones del aparato psíquico: el principio del placer, el principio del Nirvana y el principio de realidad. Así como el principio del placer promueve el despliegue ilimitado de los instintos vitales- y el principio del Nirvana, la regresión al estado sin dolor anterior al nacimiento, el principio de realidad significa la totalidad de las modificaciones de aquellos instintos forzadas por el mundo exterior, la «razón» como la realidad misma.

Parece que detrás de esta tripartición, se esconde una bipartición: si el instinto de muerte tiende a la aniquilación de la vida, porque la vida es predominio de disgusto, tensión, necesidad, entonces el principio del Nirvana también sería una forma del principio del placer, y el instinto de muerte se acercaría peligrosamente a Eros. Por otra parte, parece que el propio Eros participa de la naturaleza del instinto de muerte: la tendencia hacia la inmovilización, hacia la eternización del placer indica también en Eros una resistencia instintiva contra la aparición de tensiones siempre nuevas, contra el abandono de un estado placentero de equilibrio ya alcanzado, el cual, aun cuando no es antivital, sí es estático y, por tanto, «antiprogresivo». Freud vio la unidad originaria de ambos instintos antitéticos: habló de la «naturaleza conservadora» que les es común, del «peso interno» y de la «inercia» de toda vida. Estas ideas las apartó de sí mismo, casi podría decirse, horrorizado, y se mantuvo en la dualidad de Eros e instinto de muerte, de principio del placer y principio del Nirvana -a pesar de la dificultad repetidamente señalada por él, de acusar en el organismo otros instintos que no fuesen los originariamente libidinosos. Es la «mezcla» efectiva de ambos instintos básicos lo que define la vida: el instinto de muerte, aunque está obligado a servir a Eros, conserva la energía que le es propia. Sólo que esta energía destructiva es desviada por el propio organismo y dirigida como agresión socialmente útil contra el mundo exterior -la naturaleza y los enemigos permitidos-, o bien se utiliza como conciencia, como moralidad del Super-Yo para la dominación socialmente útil de los propios instintos.

De esta forma, los instintos destructivos son útiles a los instintos vitales -pero únicamente al transformarse decisivamente éstos también. Freud ha dedicado la mayor parte de su obra al análisis de las transformaciones de Eros; aquí sólo se pondrá de relieve lo que es determinante para el destino de la libertad. Eros en cuanto instinto de vida es sexualidad, y la sexualidad es en su función originaria «aumento de placer de zonas del cuerpo» -ni más ni menos. Freud añade expresamente: aumento de placer que sólo «ulteriormente se pone al servicio de la reproducción».<sup>4</sup> Con esto se muestra el carácter «polimorfo-perverso» de la sexualidad: los instintos son, por su objetivo, indiferentes frente al propio cuerpo y al ajeno; sobre todo no están localizados en determinadas partes, ni limitados a funciones específicas. El primado de la sexualidad genital y de la reproducción -que luego se convierte en reproducción en el matrimonio monógamo- es, en cierta medida, secundario: resultado posterior del principio de realidad, es decir, resultado histórico de la sociedad humana en su lucha necesaria contra el principio de

---

<sup>3</sup> La "elasticidad" de los instintos que se presupone en esta concepción contradecirla por sí misma la idea de que los instintos son un sustrato biológico inmodificable: sólo la "energía" de los instintos y en parte su "localización" siguen básicamente inmodificadas.

<sup>4</sup> S. FREUD: *Abriss der Psychoanalyse*, Werke, t. XVII, pág. 75.

---

placer socialmente inepto. Originariamente<sup>5</sup>, el organismo, en su totalidad y en todas sus acciones y relaciones, es campo potencial de la sexualidad, dominado por el principio del placer. Y precisamente por esto debe ser desexualizado, para poderse dedicar a trabajos desplaceros, incluso para poder vivir en ellos.

Aquí sólo podemos poner de manifiesto los dos momentos más importantes del proceso de desexualización descrito por Freud: primero, la clausura de los llamados «instintos parciales», es decir, de la sexualidad pregenital y no genital, que parte del cuerpo como zona erógena total. Estos dejan de ser autónomos, aparecen como estadios preliminares al servicio de la genitalidad y, con ello, de la reproducción, o bien son sublimados y, en caso de resistencia, reprimidos y hechos tabú como perversiones; en segundo lugar, la desensibilización de la sexualidad y del objeto sexual en el «amor» -la sujeción y encauzamiento éticos del Eros. Esto es uno de los mayores resultados de la sociedad cultural -y uno de los más tardíos. Sólo esto hace de la familia patriarcal-monógama la «célula germinal» sana de la sociedad.

La superación del complejo de Edipo es la premisa. En este proceso, Eros, que originariamente lo abarcaba todo, queda reducido a la función especial de la sexualidad -genital- y a sus incidencias. El erotismo es limitado al mínimo socialmente tolerable. Eros ya no es ahora propiamente el instinto vital que traspasa el organismo entero, que quiere ser el principio de configuración del medio humano y natural: se ha convertido en un asunto privado, para el cual no hay ni espacio ni tiempo en las relaciones sociales necesarias de los hombres, las relaciones laborales, y que sólo es «general» como función reproductora. La represión de los instintos -pues también la sublimación es represión- pasa a ser condición básica de la vida en la sociedad cultural.

Esta transformación biológico-psicológica determina la experiencia fundamental de la existencia humana y el fin de la vida humana. La vida se experimenta como lucha consigo mismo y con el medio ambiente, se sufre y se conquista. El desplacer, y no el placer, es su sustancia; la felicidad es premio, alivio, azar, instante -en todo caso, no es el fin de la existencia. Éste es más bien el trabajo. Y el trabajo es esencialmente trabajo alienado. Solamente en situaciones privilegiadas trabaja el hombre en su oficio «para sí mismo», satisface en su oficio sus propias necesidades, sublimadas o no sublimadas; en el caso normal, está completamente ocupado en la ejecución de una función social que se, le ha asignado, mientras que su autorrealización -si es que es posible- está limitada al escaso tiempo libre. La configuración social del tiempo sigue estructuralmente a la estructuración de los instintos concluida en la infancia: únicamente la limitación de Eros posibilita la limitación del tiempo libre, es decir, placentero, a un mínimo puesto por el trabajo absorbente. Y la división del tiempo es la distribución de la existencia misma en un contenido central de «trabajo alienado» y un contenido secundario de «no trabajo».

Pero la estructuración de los instintos que ha destronado el principio del placer posibilita también la ética, que ha sido cada vez más determinante en la evolución de la cultura occidental. El individuo reproduce instintivamente la negación cultural del principio del placer, la renuncia y el entusiasmo por el trabajo: en los instintos modificados represivamente, la legislación social se convierte en legislación propia del individuo; la necesaria falta de libertad aparece como acto de su propia autonomía y, por tanto, como libertad. Si la teoría freudiana de los instintos se hubiera detenido aquí, habría sido poco menos que la fundamentación psicológica del concepto idealista de libertad, que, a su vez, había fundamentado filosóficamente los hechos de la dominación cultural. Este concepto filosófico define la libertad por oposición al placer, de manera que la dominación, incluso la opresión de los objetivos sensibles de los instintos, aparece como condición de la posibilidad de la libertad. Para Kant la libertad es esencialmente libertad moral -interna, inteligible- y, como tal, es coacción: «Cuanto menos forzado esté el hombre físicamente, cuanto más lo pueda estar, por el contrario, moralmente (a través de la pura representación del deber), tanto más libre será.»<sup>6</sup> El paso del reino de la necesidad al reino de la

<sup>5</sup> El concepto "originario" tiene, en el sentido en que Freud lo usa, una significación a la vez estructural -funcional- y temporal, ontogenética y filogenética. La estructura de los instintos "originaria" era la dominante en la Prehistoria de la especie. Se modifica con la Historia, queda como fondo, preconsciente e inconsciente, actuando sobre la Historia del individuo y de la especie -de la manera más visible en la primera infancia. La idea de que la Humanidad, en sus individuos y en su generalidad, está dominada todavía por fuerzas «arcaicas», es una de las intuiciones más profundas de Freud.

<sup>6</sup> I. KANT: Die Metaphysik der Sitten, 2a. parte: «Metaphysische anfangsgründe der Tugendlehre», "Introducción". En: Gesammelte Schriften, t. VI, Berlín, 1907, pág. 382, nota.

libertad es aquí el progreso de la coacción física a la moral -pero el objeto de In coacción permanece el mismo: el hombre como miembro del «mundo sensible». Y la coacción moral no es solamente moral: tiene sus instituciones muy físicas; desde la familia hasta la fábrica y el ejército, rodean al individuo bajo la forma de encarnaciones efectivas del principio de realidad. Sobre esta doble base de la coacción moral se desarrolla la libertad política: arrancada al absolutismo a través de sangrientas luchas callejeras y batallas, queda organizada, asegurada -e inmovilizada en la autodisciplina y autorrenuncia de los Individuos. Han aprendido que su libertad invendible se halla bajo obligaciones, de las cuales In represión de los instintos no es la menor. Coacción moral y física tienen un denominador común: *poder*.

Esta es la razón general del desarrollo cultural. En su reconocimiento, Freud está de acuerdo con la ética idealista y la política liberal-burguesa. La libertad debe contener la coacción: las necesidades vitales, la lucha por la existencia y la naturaleza amoral de los instintos hacen imprescindible la represión de los instintos; progreso o barbarie es la alternativa. De nuevo hay que señalar lo que es para Freud el motivo más profundo de la necesidad de la represión de los instintos: la pretensión integral del principio del placer, es decir, la orientación constitutiva del organismo hacia la tranquilidad en la realización, la satisfacción, la paz. La «naturaleza conservadora» de los instintos los hace improductivos en el sentido más profundo -improductivos para la productividad alienada, que impulsa el progreso cultural: tan improductivos que ni siquiera la autoconservación del organismo es un fin originario de los instintos, hasta tanto la autoconservación signifique predominio de disgusto. En la última teoría de los instintos de Freud ya no hay ningún instinto de autoconservación autónomo: éste es, o bien manifestación de Eros, o de la agresión. Por esto deben ser superados la improductividad y el conservadurismo, si es que la especie tiene que desarrollarse en la convivencia cultural: tranquilidad y paz, el principio del placer, no valen nada en la lucha por la existencia: «No hay que llevar a término el programa que nos impone el principio del placer para ser felices.»<sup>7</sup>

La transformación represiva de los instintos pasa a ser la constitución biológica del organismo: la Historia reina sobre la propia estructura instintiva; la cultura pasa a ser naturaleza, tan pronto como el individuo ha aprendido a aprobar y, reproducir el principio de realidad sacado de sí mismo. Mediante la limitación de Eros a la función parcial de la sexualidad y mediante el aprovechamiento del, impulso de destrucción, el individuo, por su propia naturaleza, se convierte en sujeto-objeto del trabajo socialmente útil, de la dominación de la naturaleza y de los hombres. También la técnica ha nacido de la represión; aun los logros más altos para facilitar la existencia humana dan testimonio de su origen en la naturaleza violenta y en el ser humano embotado. «La libertad individual no es un bien cultural.»<sup>8</sup>

La transformación represiva de los instintos es la base psicológica de un triple poder, tan pronto como se ha consolidado la sociedad cultural: en primer lugar, un poder sobre sí mismo, sobre la propia naturaleza, sobre los impulsos sensibles, que sólo quieren goce y satisfacción; en segundo lugar, un poder sobre el trabajo efectuado por los individuos así disciplinados y dominados; y, en tercer lugar, un poder sobre la naturaleza exterior: ciencia y técnica. Y al poder así articulado le corresponde la triple libertad que le es propia; primero, la libertad de la pura necesidad de la satisfacción de los instintos: libertad para la renuncia y, por tanto, para el goce socialmente tolerable -libertad moral-; segundo, libertad frente a la violencia arbitraria y frente a la anarquía de la lucha por la existencia: libertad en la sociedad de la división del trabajo, con derechos y deberes legales -libertad política-; y, tercero, libertad frente a las fuerzas naturales: dominio de la naturaleza, libertad para la transformación del mundo por medio de la razón humana -libertad intelectual.

La sustancia psíquica común a esta triple libertad es la falta de libertad: el poder sobre los propios instintos, el cual, convertido en naturaleza por la sociedad, eterniza las instituciones del poder. Pero la falta de libertad cultural es una opresión de tipo especial: es una falta de libertad racional, un poder racional. Es racional en la medida en que hace posible el paso del animal hombre al ser humano, de la naturaleza a la cultura. ¿Pero sigue siendo racional cuando la cultura se ha desarrollado plenamente?

---

<sup>7</sup> S. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur, Werke, t. XIV, pág. 442.

<sup>8</sup> Ibid., pág. 455.

Aquí yace el punto en que la teoría freudiana de los instintos pone en duda la evolución cultural. La cuestión surgió en el curso de la praxis psicoanalítica, de la experiencia clínica, que le abrió a Freud la entrada a la teoría. La cultura es, pues, puesta en duda en el individuo y por el individuo -y justamente por parte del individuo enfermo, neurótico. La enfermedad es un azar individual, una historia privada; pero en el psicoanálisis se revela lo privado como particularidad del destino universal, de la herida traumática, que la transformación represiva de los instintos ha causado al hombre. Si Freud pregunta entonces, ¿qué ha hecho del hombre la cultura?, es que contrasta la cultura, no con la idea de un determinado estado «natural», sino con las necesidades de los individuos que se desarrollan históricamente y con las posibilidades de su realización.

La respuesta de Freud ya se ha indicado en lo que precede. Cuanto más progresa la cultura, cuanto más violento es su aparato para el desarrollo y satisfacción de las necesidades sociales, tanto más opresivos son los sacrificios que tiene que imponer a los individuos para mantener la estructura instintiva necesaria.

La tesis contenida en la concepción freudiana afirma que la represión aumenta con el progreso cultural, porque aumenta la agresión que ha de ser reprimida. La afirmación parece más que dudosa, si comparamos las libertades presentes con las pasadas. Sin duda, la moral sexual se ha relajado ahora más de lo que lo estaba en el siglo XIX; sin duda, se ha debilitado mucho la estructura patriarcal de la autoridad y, con ella, la familia como agente de la educación, de la «socialización» del individuo; sin duda, las libertades políticas en el mundo occidental se han extendido mucho más de lo que estaban antes, aun criandose la sustancia del período fascista revive en ellas y ya no es necesario demostrar el aumento de agresión. En todo caso, la conexión esencial afirmada por Freud de estos hechos con la dinámica de los instintos no es obvia en absoluto, si consideramos la mayor liberalidad de la moral privada y pública. Pero la situación actual aparece bajo una luz distinta si le aplicamos más concretamente las categorías freudianas.

## II

Señoras y señores:

Habíamos dicho que, cuanto más progresa la cultura, tanto más opresivos son los sacrificios que la cultura tiene que imponer a los individuos. Esto parece, no obstante, estar en contradicción con la mayor liberalidad de la situación actual de la sociedad. Ahora bien, vamos a tratar de ver esta situación actual bajo el aspecto de la teoría freudiana de los instintos. Esto lo vamos a indicar aquí sólo muy brevemente en dos direcciones, primero con respecto a la cosificación y automatización del Yo. Según la teoría freudiana de los instintos, el principio de realidad se impone principalmente en los procesos, que tienen lugar entre Ello, Yo y Super-Yo, entre inconsciente, conciencia y mundo exterior. El Yo, o mejor dicho, la parte consciente del Yo, lucha en una guerra de dos frentes contra el Ello y el mundo exterior, en alianzas y uniones que cambian con frecuencia. En esta lucha se trata esencialmente de la medida que se permite de libertad instintiva y de las modificaciones, sublimaciones y represiones que hay que efectuar. En ella tiene el Yo consciente un papel rector: la decisión es realmente la suya; él es, por lo menos en los casos normales del individuo maduro, el responsable de los procesos psíquicos. Ahora bien, en este señorío se ha modificado algo decisivo. Franz Alexander ha señalado que el Yo se hace, por así decirlo, «corpóreo», y que sus reacciones sobre el mundo exterior y sobre los deseos instintivos que provienen del Ello son cada vez más «automáticas». Los procesos conscientes del enfrentamiento van siendo substituidos cada vez más por reacciones inmediatas, casi corporales, en las cuales, la conciencia comprensiva, el pensamiento e incluso los propios sentimientos juegan un papel cada vez menor. Es como si el espacio libre que está a disposición del individuo para sus procesos psíquicos se hubiera hecho mucho más angosto; algo así como una psique individual que con sus propias reivindicaciones y decisiones no puede desarrollarse ya; el espacio está ocupado por fuerzas públicas, sociales. Esta reducción del Yo relativamente autónomo es empíricamente tangible en los gestos congelados de los hombres, en la creciente pasividad en las ocupaciones del ocio, que inevitablemente es cada vez más desprivatizada, centralizada, generalizada en el mal sentido y controlada en esta generalización. Es el correlato psíquico del sometimiento social de la oposición, de la impotencia de la crítica, de la homogeneización técnica, de la movilización permanente de lo colectivo.

---

El segundo punto es el fortalecimiento de la autoridad extra familiar. El desarrollo social, que destrona al individuo como sujeto económico, ha reducido también al máximo la función individualista de la familia, en interés de fuerzas más eficaces. A la generación joven se le enseña el principio de realidad menos por parte de la familia que desde fuera de la familia; aprende los modos de comportamiento y las reacciones socialmente útiles fuera de la protegida esfera privada de la familia. El padre moderno no es un representante muy efectivo del principio de realidad, y la relajación de la moral sexual facilita la superación del complejo de Edipo: la lucha contra el padre pierde mucha de su significación psicológica decisiva. Pero precisamente por esto, la fuerza universal del poder no queda debilitada, sino robustecida. Precisamente en la medida en que la familia era un asunto privado, estaba en contra del poder público o era, por lo menos, diferente de éste; cuanto más el poder público domina ahora la familia misma, es decir, cuanto más los modelos y ejemplos son tomados de fuera, tanto más unitaria y solidaria es la «socialización», de la generación joven, en interés del poder público, en cuanto que se convierte en parte del mismo. También aquí es limitado y ocupado el espacio psíquico, en el que pueden aparecer la diferenciación y la independencia.

Para aclarar la función histórica de estas modificaciones psíquicas, hemos de tratar de verlas conjuntamente con las formas políticas presentes. Se ha caracterizado el rasgo fundamental que define estas formas como democracia de masas. Sin discutir la justificación de este concepto, vamos a indicar brevemente sus elementos principales: en la democracia de masas, ya no son individuos, ni tampoco grupos individuales identificables, los elementos reales de la política, sino totalidades unificadas -u homogeneizadas. Aparecen como dos unidades dominantes: primero, como gigantesco aparato de producción y distribución de la industria moderna; y segundo, como la masa al servicio de este aparato. Disponer del aparato, o incluso de sus puestos clave, es *eo ipso* disponer de la masa, y justamente de tal modo que este disponer resulta, igualmente de una manera automática, de la división del trabajo, como resultado técnico de ésta, como lo racional del aparato en funcionamiento, que transforma y conserva la totalidad de la sociedad. El poder aparece así como cualidad técnico-administrativa, y esta cualidad conecta los diversos grupos que controlan los puestos clave del aparato -grupos económicos, políticos, militares- en un colectivo técnico-administrativo que representa el todo.

Frente a él, los grupos al servicio del aparato son unificados en masa, en pueblo -por necesidad técnica, se convierte éste en objeto de la administración incluso allí donde delega el poder libremente como «soberano» y lo controla democráticamente.

Esta colectivización técnico-administrativa aparece como expresión de la razón objetiva, es decir, como la forma en la que el todo se reproduce y extiende. Todas las libertades están predeterminadas y preconfiguradas por esta forma -subordinadas, no tanto al poder político, sino a las exigencias racionales del aparato. Éste abarca la existencia pública y privada de los individuos, tanto de los que disponen, como de aquellos de los que se dispone, abarca tiempo de trabajo y de ocio, servicio y descanso, naturaleza y cultura. Así, empero, penetra el aparato en lo interno de la persona misma, en sus impulsos y en su inteligencia, y ciertamente de modo distinto a como esto ocurrió en etapas anteriores de la evolución: o sea, ya no primariamente, como violencia brutal-externa, personal o natural, ni siquiera ya como efecto libre de la competencia, de la economía, sino como razón técnica objetivada, que, por ser tecnológica, es doblemente racional y está metódicamente controlada -y justificada.

Por esto, las masas ya no son simplemente los dominados, sino los dominados que ya no se oponen, o cuya oposición misma se ordena de nuevo en la positividad, como correctivo calculable y manipulable, que exige mejoras en el aparato. Lo que antes fuera una vez sujeto político, se ha convertido en objeto, y los intereses antagónicos antes irreconciliables, parecen haber pasado a ser un interés realmente colectivo.

Con ello, sin embargo, se ha modificado la configuración política en cuanto totalidad. Frente a los objetos ya no se halla ningún sujeto autónomo, que como dominador persiga intereses y objetivos propios y definibles. El poder tiende a ser neutral, intercambiable, sin que a través de tal cambio se modifique el todo en sí; el poder está ya sólo condicionado por la capacidad y el interés en conservar y ampliar el aparato como todo. Permítanme que haga aún unas breves indicaciones sobre la expresión política visible de esta neutralización, que harán quizá más comprensible lo dicho hasta aquí. Se trata de la, creciente asimilación, en los países más

---

adelantados, de los partidos políticos antes enfrentados, de su estrategia y objetivos, la creciente unificación del lenguaje y los símbolos políticos, y la unificación que se impone a escala supranacional e incluso supracontinental, a pesar de todas las resistencias, que no se detiene ni siquiera ante países con sistemas políticos muy diferentes. ¿De si la neutralización de las contradicciones y la asimilación internacional determinarán al final también la conexión de los dos sistemas universales que se enfrentan, del mundo occidental y del oriental? Hay indicios de ello.

Esta digresión política puede contribuir a iluminar la función histórica de la dinámica psíquica revelada por Freud. La colectivización política tiene su contrapartida en la homogeneización de la estructura psíquica, que ha sido indicada brevemente más arriba: la unificación del Yo y el Super-Yo, mediante la cual el Yo entrega la tensión libre con el poder paterno directamente a merced de la razón social; a la cualidad técnico-administrativa del poder le corresponde la automatización y cosificación del Yo, en las que las acciones libres quedan petrificadas en reacciones.

Pero el Yo despojado de su configuración instintiva autónoma y entregado a merced del Super-Yo es tanto más sujeto de la destrucción y tanto menos sujeto del Eros. Pues el Super-Yo es el agente social de la represión y el amparo de la destrucción socialmente útil, que se acumula en la psique. Así parece que los átomos psíquicos de la sociedad actual en sí mismos son tan explosivos como la productividad social. Tras la razón técnico-administrativa de la unificación aparece el peligro de la irracionalidad aún no dominada, en el lenguaje de Freud: el peso del sacrificio, que la cultura establecida debe exigir a los individuos.

Los tabús y prohibiciones de los instintos, sobre los cuales descansa la productividad social, tienen que ser protegidos cada vez más angustiadamente con productividad creciente; ¿podríamos decir -yendo más allá que Freud-: porque el intento de gozar la creciente productividad en libertad y felicidad es cada vez más fuerte y más racional? En todo caso, Freud habla de una «intensificación del sentimiento de culpabilidad» con el progreso de la cultura, de su aumento «quizás hasta niveles que el individuo encuentra difícilmente soportables».<sup>9</sup> Y en este sentimiento de culpabilidad ve él la «expresión del conflicto ambivalente, de la lucha eterna entre Eros y el instinto de destrucción o de muerte».<sup>10</sup> Esta es la visión revolucionaria de Freud: el conflicto que decidirá el destino de la civilización es el que se da entre la realidad de la represión y la posibilidad casi igualmente real de su supresión, entre la intensificación de Eros, necesaria para la cultura y el sometimiento igualmente necesario de sus anhelos de placer. En la medida en que, junto a la creciente riqueza social, se hace cada vez más factible la liberación de Eros, su represión es cada vez más fuerte. Y así como esta represión debilita la fuerza de Eros para sujetar el instinto de muerte, precisamente así desliga las trabas de la energía destructiva y libera la agresión en una medida hasta ahora desconocida, lo cual, a su vez, convierte en necesidad política un control y una manipulación más intensivos.

Esta es la dialéctica fatal de la cultura, que según Freud, es insoluble -tan insoluble como la lucha entre Eros e instinto de muerte, productividad y destrucción. Pero si estamos justificados en ver en esta lucha también la contradicción entre opresión socialmente necesaria y la posibilidad histórica de su supresión, entonces el «sentimiento de culpabilidad» que se intensifica estaría afectado por la misma contradicción: la culpa radica entonces no sólo en la prosecución de los impulsos prohibidos -contra el padre y a favor de la madre-, sino también en la aceptación e incluso el acuerdo con la opresión, es decir, en el restablecimiento, la interiorización y la divinización del poder paterno y, por lo tanto, del poder en general. Lo que en las etapas culturales más primitivas -quizá- no era solamente una necesidad social, sino también biológica, que aseguraba el ulterior desarrollo de la especie, al nivel de, la cultura se ha convertido en una «necesidad» ya meramente social, política, para la conservación del statu quo. La prohibición del incesto fue la prima causa histórica y estructural de toda la cadena de tabús y represiones que caracterizan la sociedad patriarcal-monógama. Eternizan la subordinación de la satisfacción a la productividad, que se trasciende y destruye a sí misma, la mutilación de Eros, de los instintos vitales. De ahí proviene el sentimiento de culpabilidad por una libertad perdida, traicionada.

---

<sup>9</sup> Ibid., pág. 493.

<sup>10</sup> Ibid., pág. 492.

La definición de Freud del conflicto cultural como expresión de la eterna lucha entre Eros e instinto de muerte remite a una contradicción interna en la teoría freudiana, que, por su parte, en cuanto contradicción verdadera, contiene la posibilidad de solución casi rechazada por el psicoanálisis. Freud subraya que la «cultura obedece a un impulso erótico interno, que apela a los hombres a que se unan en una masa internamente ligada».<sup>11</sup> Si esto es así, ¿cómo puede ser «creadora de cultura» la naturaleza de Eros, de la que Freud ha continuado afirmando igualmente que es amoral y asocial, incluso antimoral y antisocial? ¿Cómo puede ser impulso erótico hacia la cultura la pretensión integral del principio del placer, que sobrepasa incluso el instinto de conservación; cómo lo puede ser el carácter polimorfo-perverso de la sexualidad? No soluciona nada el distribuir los dos términos de la contradicción temporalmente en dos fases sucesivas de la evolución: Freud asigna ambos términos a la naturaleza originaria de Eros. Antes bien, hemos de mantener la contradicción y buscar su superación en ella misma.

Si Freud atribuye a los instintos sexuales el «objetivo» «de constituir lo orgánico en unidades cada vez mayores»<sup>12</sup>, «de producir y conservar unidades también mayores» cada vez<sup>13</sup>, es que esta fuerza impulsora de todo proceso conservador de la vida actúa desde la primera unión de células germinales hasta la formación de comunidades culturales: sociedad y nación. Este impulso se halla bajo el principio de placer: es justamente el carácter polimorfo de la sexualidad lo que va más allá de la función especial a la que está limitado, hacia un aumento de placer más intenso y amplio, hacia la creación de relaciones libidinosas con los demás hombres, hacia la creación de un ambiente libidinoso, es decir, feliz. La cultura nació del placer: esta frase hay que mantenerla en toda su provocación. Freud escribe: «En las relaciones sociales de los hombres sucede lo mismo que es conocido por la investigación psicoanalítica en el curso del desarrollo de la libido individual. La libido se apoya en la satisfacción de las grandes necesidades vitales y escoge a las personas que participan en ellas como primeros objetos suyos. Y lo mismo que en el caso del individuo, así también en la evolución de la Humanidad entera ha actuado el amor como factor cultural en el sentido de un giro del egoísmo al altruismo.»<sup>14</sup> Es de Eros -no de Ágape-, el instinto todavía no dividido en energía sublimada y no sublimada, de quien parte este efecto. El trabajo, el papel del cual es tan esencial en la hominización del animal, es originariamente libidinoso. Freud dice explícitamente que tanto el amor sexual como el sublimado «estuvo ligado al trabajo común».<sup>15</sup> El hombre empieza a trabajar, porque obtiene placer en el trabajo -y no únicamente después del trabajo: juego de sus aptitudes y satisfacción de sus necesidades vitales -no medios para la vida, sino la vida misma. El hombre comienza el cultivo de la naturaleza y de sí mismo, la cooperación, para asegurar y eternizar la obtención de placer. Géza Róheim ha defendido esta teoría del modo quizá más enérgico y la ha tratado de demostrar.

Pero si esto es así, la concepción freudiana de la relación entre cultura y dinámica de los instintos experimenta una corrección decisiva. Entonces, el conflicto de principio del placer y principio de realidad no es biológicamente necesario, ni insoluble o soluble sólo por medio de la transformación represiva de los instintos. Y la solución represiva no sería un proceso natural extendido a lo largo de la Historia, forzado por una inevitable «necesidad vital», debilidad y hostilidad, sino más bien un proceso histórico-social convertido en naturaleza. La transformación traumática del organismo en un instrumento del trabajo alienado no es la condición psíquica de la cultura en cuanto tal, sino de la cultura en cuanto poder, es decir, de una forma específica de la cultura. La falta de libertad constitucional no sería la condición de la libertad en la cultura, sino solamente de la libertad en la cultura de poder, que es de hecho la cultura existente.

De hecho, Freud dedujo el destino de los instintos del destino del poder: es el despotismo del padre primitivo el que obliga a los instintos a evolucionar por la vía que después ha sido fundamentada psicológicamente por la cultura racional de poder, pero sin negar nunca su origen en el poder primitivo. Desde la rebelión de los hijos y de los hermanos contra el padre primitivo<sup>16</sup> y el restablecimiento e interiorización del poder paterno, poder, religión y moralidad están internamente relacionados, pero al mismo tiempo hacen universal el poder. Así como todos

---

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> S. FREUD: *Jenseits des Lustprinzips*, Werke, t. XIII, pág. 45.

<sup>13</sup> S. FREUD: *Abriss der Psychoanalyse*, Werke, t. XVII, pág. 71.

<sup>14</sup> S. FREUD: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Werke, t. XIII, pág. 112.

<sup>15</sup> Ibid., pág. 113.

<sup>16</sup> Véase H. MARCUSE: *La idea del progreso a la luz del psicoanálisis*.

---

participan en la culpa -la rebelión-, deben igualmente aportar sacrificios -también los que mandan ahora.

Al igual que los siervos, también los señores se someten a las limitaciones de la satisfacción de los instintos, del placer. Pero como la represión de los instintos convierte a cada siervo en «señor en su propia casa», reproduce también los señores en todas las casas: en la represión de los instintos se consolida el poder social como razón universal. Esto ocurre en la organización del trabajo.

La evolución del poder a través de la organización del trabajo es un proceso que pertenece a la economía política y no a la psicología. Pero los presupuestos psicosomáticos de esta evolución revelados por Freud hacen posible el fijar el punto hipotético, en el que la cultura represiva de los instintos deja de ser históricamente «racional» y de reproducir razón histórica. Para hacer clara esta posibilidad, vamos a recomponer de nuevo los factores principales de la dinámica de los instintos, en la medida en que son decisivos para el proceso laboral: en primer lugar, las modificaciones represivas de la sexualidad hacen al organismo libre para su utilización como instrumento de trabajo desplaceroso, pero socialmente útil. En segundo lugar, cuando este trabajo se ha convertido en oficio vitalicio, es decir, en medio de vida universal, la orientación originaria de los instintos ha quedado rota de tal modo, que ya no es la satisfacción, sino su elaboración lo que es contenido de la vida. En tercer lugar, de esta manera, la cultura se reproduce a una escala continuamente ampliada. La energía sublimada y ganada a la sexualidad aumenta constantemente el *investment fund* psíquico para la creciente productividad del trabajo (progreso técnico). En cuarto lugar, la creciente productividad del trabajo crea crecientes posibilidades de goce y, con ello, la posible inversión de las relaciones, forzadas por la sociedad, de trabajo y goce, de tiempo de trabajo y tiempo libre. Pero el poder reproducido en las relaciones presentes reproduce también la sublimación a escala ampliada: los bienes de goce producidos siguen siendo mercancías, cuyo goce presupone la continuación del trabajo en las relaciones presentes. La satisfacción sigue siendo un producto secundario del trabajo insatisfactorio. La creciente productividad se convierte en sí misma en aquella necesidad que quería eliminar. Así es como, en quinto lugar, los sacrificios que los individuos socializados se han impuesto desde la caída del padre primitivo, son cada vez más irracionales, a medida que es más y más evidente que la razón ha cumplido su misión y ha eliminado la necesidad vital del principio. Y la culpa, que quería expiar por medio de la divinización e interiorización del padre (religión y moralidad), permanece inextinguible, porque con el restablecimiento del patriarcado, aunque sea en la forma de universalidad racional, también sigue vivo el deseo -reprimido- de su aniquilación. Incluso la culpa es más y más opresiva, a medida que este poder revela su carácter arcaico a la luz de las posibilidades históricas de la liberación.

En esta fase de la evolución, aparece la falta de libertad ya no como una condición básica de la libertad racional, sino como yugo de la libertad. Los logros de la cultura de poder han hecho reventar la necesidad de la falta de libertad: el grado alcanzado de dominio de la naturaleza y de riqueza social posibilita una reducción del trabajo insatisfactorio a un mínimo, la cantidad se transforma en calidad, el tiempo libre puede convertirse en contenido vital y el trabajo en libre juego de las aptitudes humanas. Con ello se liaría reventar asimismo la estructura represiva de los instintos: la energía instintiva, ya no más apresada en trabajo insatisfactorio, se haría libre y, en cuanto que es Eros, impulsaría la generalización de las relaciones libidinosas y el despliegue de una cultura libidinosa. Pero a pesar de que a la luz de esta posibilidad aparece como irracional la necesidad de la represión de los instintos, sigue siendo una necesidad no sólo social, sino biológica. Pues la represión de los instintos reproduce en los individuos mismos la renuncia, y el aparato para la satisfacción de las necesidades, que ellos han construido, reproduce a los individuos como fuerzas de trabajo.

Ya hemos indicado antes que la teoría freudiana de los instintos, en su concepción fundamental, parece representar la contrapartida psicológica del concepto ético-idealista de libertad -a pesar del concepto mecanicista-materialista del alma en Freud, la libertad contiene su propia represión, su propia falta de libertad, porque sin esta falta de libertad, el hombre regresaría al estado del animal: «la libertad individual no es un bien cultural». Y así como la ética idealista interpreta como estructura ontológica la libertad opresora de la sensibilidad, ve en ella la «esencia» de la libertad humana, así concibe Freud la represión de los instintos como una necesidad a la vez cultural y natural: las necesidades vitales, la lucha por la existencia y el carácter anarquista de

---

los instintos, ponen a la libertad límites infranqueables. A partir de aquí podemos proseguir aún los paralelismos. Un segundo momento esencial del concepto idealista de la libertad, que se expresa de la manera más clara en la filosofía existencial, es la trascendencia: la libertad humana es la posibilidad, incluso la necesidad, de ir más allá de cada situación dada de la existencia, de negarla, porque frente a las posibilidades del hombre, ella misma es negatividad, limitación, «extrañamiento». La existencia humana aparece así, para emplear el concepto de Sartre, como «proyecto» eterno que nunca llega a la realización, a la plenitud, a la paz: la contradicción entre el en-sí y el para-sí no puede ser resuelta nunca en el ser-en-y-para-sí. La negatividad del concepto de libertad encuentra su formulación psicológica en la teoría freudiana de los instintos.

Ésta se hace evidente si recordamos la «naturaleza conservadora» de los instintos, que ocasiona el conflicto de toda la vida entre el principio del placer y el principio de realidad: porque los instintos básicos aspiran esencialmente a la satisfacción, la eternización del placer. Pero la realización de esta aspiración sería la muerte natural e histórico-social del hombre: natural en cuanto a estado previo al nacimiento; histórica en cuanto a estado anterior a la cultura. La sublimación es la trascendencia psicológica, en la que consiste la libertad cultural, la negación de la negatividad, que en sí misma sigue siendo negativa, no sólo porque es represión de la sensibilidad, sino también porque se eterniza a sí misma como trascendencia: la productividad de la renuncia que se impulsa a sí misma. Pero lo que en la ética idealista queda encubierto y escondido en la estructura ontológica, y se desfigura así como coronación de la Humanidad, aparece en Freud como herida traumática, como enfermedad que clama por una curación, enfermedad que la cultura ha provocado en la Humanidad. No es a la inversa, sino que es la lógica interna de la libertad cultural la que es la destrucción y convulsión en aumento, -la creciente angustia, el «malestar en la cultura», que brota de la opresión del deseo de felicidad, del sacrificio de la posibilidad de felicidad -que tiene que ser tanto más rigurosamente dominado y controlado, cuanto más cerca ha traído la cultura, en su progreso, la posibilidad de felicidad, y ha hecho ciencia de la utopía.

Así revela Freud la verdadera negatividad de la libertad, y al resistirse a desfigurarla idealísticamente, preserva la idea de otra libertad posible, en la cual, junto con la represión política, sea suprimida también la de los instintos -suprimida en el sentido de la preservación de aquello que se ha conseguido por medio de ella. En Freud no hay nada de un retorno a la naturaleza o al hombre natural: el proceso de la civilización es irreversible. Si la represión de los instintos en general puede reducirse hasta el punto de que se pueda invertir la actual relación entre trabajo y goce y se pueda recobrar la sublimación arcaica de energía erótica, -o sea, si sensibilidad y razón, felicidad y libertad, pueden ser armonizadas o incluso unificadas, entonces esto es posible únicamente en aquel nivel de desarrollo cultural en el que las necesidades vitales pudieran ser eliminadas al menos técnicamente y en que la lucha por la existencia ya no debiera ser una lucha por los medios de vida. Freud era más que escéptico respecto de esa posibilidad. Lo era tanto más, cuanto que, ya mucho antes de la bomba atómica y de hidrógeno y de la movilización total, que empezó con el período del fascismo y que evidentemente aún no ha alcanzado su punto máximo, vio la profunda relación entre productividad creciente y destrucción creciente, entre creciente dominio de la naturaleza y creciente dominio del hombre. Vio que los hombres habían de seguir atados a la estaca con medios cada vez mejores y más eficaces, al aumentar la riqueza social, que podría satisfacer sus necesidades en desarrollo libre -y no manipulado. Ésta es quizá la razón última de la afirmación de Freud de que el progreso de la cultura ha aumentado el sentimiento de culpabilidad hasta grados apenas ya soportables -el sentimiento de culpabilidad debido a los deseos instintivos prohibidos, que a pesar de la represión de largos años siguen siendo efectivos. Se mantuvo en la afirmación de que estos impulsos instintivos, prohibidos y aún vivientes iban dirigidos en último término contra el padre y en favor de la madre; pero en su obra posterior están libres cada vez más claramente de su primera configuración biológico-psicológica. El sentimiento de culpabilidad es ahora definido como «la expresión del conflicto ambivalente, de la eterna lucha entre Eros y el instinto de destrucción o de muerte».<sup>17</sup> Y con brevedad enigmática, dice: «Lo que comenzó con el padre, culmina en la masa.»<sup>18</sup> La cultura obedece a «un impulso erótico interno» cuando constituye a los hombres en comunidades «internamente trabadas», obedece al principio del placer. Pero Eros está ligado al instinto de muerte, el principio del placer al principio del Nirvana. El conflicto debe

<sup>17</sup> S. FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur*, Werke, t. XIV, pág. 492.

<sup>18</sup> *Ibid.*, págs. 492 y ss.

ser resuelto por la lucha -y «hasta tanto esta comunidad conozca solamente la forma de la familia», el conflicto se expresa en el complejo de Edipo.

Para comprender todo el alcance de la concepción freudiana, hay que tener presente cómo están distribuidas las fuerzas en ese conflicto. El padre, que impide al hijo la madre deseada, representa a Eros que refrena la regresión al instinto de muerte -y, por tanto, un Eros represivo, que limita el principio del placer al placer apto para la vida, pero también para la sociedad, liberando así energía destructiva. A esto corresponde la ambivalencia de amor y odio en las relaciones con el padre. La madre es el objetivo de Eros y del instinto de muerte: tras el deseo sexual se halla el de regresión hacia el estado anterior al nacimiento, la unidad indivisa de principio del placer y principio del Nirvana más acá del principio de realidad y, por lo tanto, sin ambivalencia, la libido pura. El impulso erótico hacia la cultura va, pues, más allá de la familia y une comunidades cada vez mayores, el conflicto se agudiza «en formas que dependen del pasado»: el patriarcado se extiende triunfalmente y, con ello, el conflicto de ambivalencia. En el nivel de la cultura, éste tiene lugar en la masa y contra la masa misma, que ha tomado el papel del padre. Y cuanto más universal es el poder, tanto más universal es la destrucción que es provocada por él. La lucha entre Eros e instinto de muerte pertenece a la esencia más íntima del desarrollo cultural, mientras éste tenga lugar bajo formas que «dependen del pasado».

Nuevamente se hace notar la idea tantas veces expresada por Freud, de que la historia de la Humanidad sigue todavía dominada por fuerzas «arcaicas», de que aún es efectiva en nosotros la Prehistoria y la Protohistoria. El «retorno de la represión» ocurre en los puntos de inflexión más terribles de la Historia: en el odio y en la rebelión contra el padre, en la divinización y restauración del patriarcado. Los impulsos eróticos hacia la cultura, que empujan hacia la unidad de felicidad y libertad, caen una y otra vez bajo el poder, y la protesta es ahogada en la destrucción. Sólo rara y tímidamente ha expresado Freud la esperanza de que la cultura dé realidad de una vez a la libertad, que desde hace ya tiempo podría realizar, y que venza las fuerzas arcaicas. El malestar en la cultura termina con las palabras: «Los hombres han llegado ahora tan lejos en el dominio de las fuerzas naturales, que con su auxilio les sería fácil exterminarse el uno al otro hasta el último hombre. Ellos lo saben, de ahí una buena parte de su inquietud actual, de su infelicidad, de su estado de angustia. Bien se puede esperar que la otra de las dos "fuerzas celestiales", el Eros eterno, hará un esfuerzo para afirmarse en la lucha con su enemigo igualmente inmortal.»<sup>19</sup>

Esto fue escrito en 1930. En el cuarto de siglo que ha transcurrido desde entonces, no ha podido notarse realmente nada de un contraataque creciente, de la proximidad de aquella libertad feliz del Eros creador de cultura. ¿O es que quizá la creciente destrucción, que se comporta cada vez más racionalmente, significa que la cultura va al encuentro de una catástrofe, que con el colapso arrastre también a las fuerzas arcaicas y deje el camino libre hacia una etapa más elevada?

## 2. La idea del progreso a la luz del psicoanálisis

Conferencia pronunciada en el marco de un ciclo de conferencias de las universidades de Francfort y Heidelberg, en el centenario del nacimiento de Sigmund Freud, en el verano de 1956.

### [ I ]

Señoras y señores:

Permítanme que defina al comienzo los dos tipos principales de concepto de progreso, que son característicos del período moderno de la cultura occidental.

---

<sup>19</sup> Ibid., pág. 506.

En primer lugar, el progreso se define de un modo predominantemente cuantitativo y se evita unir al concepto cualquier valoración positiva. Progreso significa, según esto, que en el curso de la evolución cultural, a pesar de muchos períodos de regresión, los conocimientos y aptitudes humanas han crecido en general, y que al mismo tiempo, su aplicación en el sentido de la dominación del medio humano y natural -se ha hecho cada vez más universal. El resultado de ese progreso es creciente riqueza social. En la misma medida en que sigue desarrollándose la cultura, aumentan las necesidades de los hombres y asimismo los medios para su satisfacción, con lo cual queda abierta la cuestión de si un tal progreso contribuye también a la plena realización del hombre, a una existencia más libre y más feliz.

Este concepto cuantitativo del progreso lo podemos denominar el concepto del progreso técnico y contraponerlo al concepto cualitativo del progreso, tal como ha sido particularmente elaborado en la filosofía idealista y quizá de la manera más contundente por Hegel. Según éste, el progreso en la Historia consiste en la realización de la libertad humana, de la moralidad: cada vez más hombres serían libres, y la conciencia de la libertad misma estimularía una ampliación del ámbito de la libertad. El resultado del progreso consiste en este caso en que los hombres son cada vez más humanos, en que disminuyen la esclavitud, la arbitrariedad, la opresión, el sufrimiento. Podemos denominar a este concepto cualitativo del progreso, la idea del progreso humanitario.

Pues bien, hay una relación interna entre el concepto cuantitativo y el cualitativo de progreso: el progreso técnico parece ser la condición previa para todo progreso humanitario. La elevación de la Humanidad desde la esclavitud y la pobreza hasta una libertad cada vez mayor, presupone el progreso técnico, es decir, un grado elevado de dominio de la naturaleza, que produce por sí mismo la riqueza social, mediante la cual las necesidades humanas, a su vez, pueden ser configuradas y satisfechas humanamente. Por otro lado, sin embargo, no ocurre de ninguna manera, que el progreso técnico lleve consigo automáticamente el progreso humanitario. Queda por decidir cómo se distribuye la riqueza social y al servicio de quién se ponen los crecientes conocimientos y aptitudes de los hombres. El progreso técnico, que como tal es ciertamente la condición previa de la libertad, no significa de ningún modo ya la realización de una mayor libertad. Sólo tenemos que representarnos la idea de un estado benefactor totalitario, que desde hace tiempo ya no es tan abstracta ni especulativa, para darnos cuenta de que en tal caso, las necesidades de los hombres están ciertamente más o menos satisfechas, pero de tal modo, que los hombres están controlados tanto en su existencia privada como en la social, controlados desde la cuna hasta la tumba. Si es que aquí todavía se puede hablar de felicidad, es únicamente de felicidad controlada.

Se puede observar una tendencia decisiva en la formulación filosófica del concepto de progreso, a saber, la de neutralizar el progreso en sí. Mientras que aún en el siglo XVIII, hasta la Revolución Francesa, el concepto técnico de progreso también era concebido cualitativamente y se veía la plena realización técnica en cuanto tal unida a la de la Humanidad -del modo más claro en Condorcet-, esto cambia en el siglo XIX. Si comparamos el concepto de progreso de Comte y Mill con el de Condorcet, vemos en seguida que aquí se presenta una neutralización consciente; Comte y Mill tratan de definir un concepto del progreso libre de valoración: del progreso técnico en cuanto tal no se puede deducir la plena realización humana. Esto significa, empero, que el elemento cualitativo del progreso se ve más y más desterrado hacia la utopía. Se encuentra éste en los sistemas precientíficos y luego en los científico-socialistas, en los cuales, el elemento humanitario triunfa por encima del elemento técnico, y no en el concepto de progreso en sí. Éste es neutral, libre de valores o se supone que lo es.

El concepto supuestamente libre de valores del progreso, tal como, desde el siglo XIX, es cada vez más característico para el desarrollo de la civilización y la cultura occidentales, contiene, en realidad, una valoración muy determinada, y ésta supone el principio inmanente del progreso, bajo el cual se ha desarrollado empíricamente la moderna sociedad industrial. Sus elementos decisivos se podrían caracterizar así: el máximo valor es la productividad, no sólo en el sentido de elevada producción de bienes materiales y espirituales, sino-también en el sentido de dominación universal de la naturaleza. Surge la pregunta: ¿productividad para qué? La respuesta que siempre se (la es naturalmente iluminadora: evidentemente para la satisfacción de las necesidades. La productividad serviría para la satisfacción mejor y más extensa de las necesidades, sería en último término productividad como producción de valores de consumo, que han de ser en provecho de los hombres. Pero si el concepto de necesidad incluye tanto la

---

alimentación, los vestidos, las viviendas, como también bombas, máquinas de entretenimiento y la aniquilación de medios de vida invendibles, entonces podemos afirmar sin peligro que el concepto es tan incorrecto como inservible para la definición de una productividad legítima, y tenemos el derecho a dejar abierta la pregunta: ¿productividad para qué? Parece como si la productividad fuera cada vez más un fin en sí misma, y la cuestión del uso de la productividad no sólo quedaría abierta, sino que sería también desplazada cada vez más.

Pero si la productividad pertenece indisolublemente al moderno principio del progreso, se deduce que la vida se experimenta y se vive como trabajo, que el trabajo en sí mismo se convierte en contenido de la vida. El trabajo es concebido como trabajo socialmente útil, necesario, pero no necesariamente como trabajo individualmente satisfactorio, individualmente necesario. La necesidad social y la necesidad individual divergen, y esto probablemente tanto más, cuanto más se desarrolla la sociedad industrial bajo este principio de progreso. En otras palabras: el trabajo, que pasa a ser la propia vida, es trabajo alienado. Habría que definirlo como un trabajo que impide a los individuos realizar sus aptitudes y necesidades humanas, y que procura satisfacción, si es que lo hace, siempre sólo de paso o después del trabajo. Esto quiere decir, sin embargo, que según la ordenación de valores del concepto de progreso decisivo para el desarrollo de la sociedad industrial, satisfacción, realización, paz y felicidad no son fines, y sin duda no son los valores supremos, sino valores muy subordinados.

A esta ordenación de valores, que sólo ve en la satisfacción individual, en la felicidad individual, un elemento subordinado, corresponde una jerarquía de las facultades humanas que es propia del concepto de progreso: la división de la esencia humana en facultades superiores, espirituales, y facultades inferiores, sensitivas, que están relacionadas de tal manera que las superiores, la razón, se determinan y definen por contraposición a las aspiraciones de la sensibilidad, de los instintos. La razón aparece esencialmente como principio que renuncia y obliga a renunciar, y su misión es no sólo dirigir la sensibilidad, las facultades humanas inferiores, sino oprimirlas. Por consiguiente, dentro de esta idea del progreso, la libertad se define como libertad frente a la coacción de los instintos, frente a la sensibilidad, como trascendencia más allá de la satisfacción y como autonomía de esta trascendencia. La satisfacción no debe ser nunca lo que determine el contenido y el espacio de esta libertad. La libertad trasciende la satisfacción ya alcanzada hacia algo diferente, «superior». Y esta trascendencia, que es esencial a la libertad, aparece, lo mismo que la productividad a la que pertenece, en último término como fin en sí mismo. Ya no se puede seguir definiendo: ¿trascendencia por qué y para qué? La trascendencia en cuanto tal es suficiente para la definición de la esencia de la libertad, y las preguntas ¿por qué esta trascendencia?; ¿por qué ese ininterrumpido ir más allá del estado ya alcanzado?; ¿por qué ha de ser precisamente esta dinámica lo que defina la esencia del hombre?, siguen tan abiertas como la pregunta de por qué ha de ser realmente la productividad elevada el máximo valor y el principio motor. La libertad así definida como fin en sí mismo y estrictamente diferenciada de la satisfacción es una libertad sin felicidad. Aparece como carga y es desfigurada lo mismo por filósofos que por poetas, como libertad de la pobreza, libertad del trabajo, incluso libertad encadenada y enaltecida como coronación de la existencia humana y como lo propiamente característico del hombre. A semejante concepto de libertad le pertenece una negatividad, sin la cual, la libertad no sería determinable en absoluto. Y en esa negatividad están de acuerdo la filosofía idealista y la filosofía existencial moderna, están de acuerdo Kant y Sartre. La definición de libertad en Sartre como eterna trascendencia por la trascendencia contiene exactamente la negatividad como determinación de la esencia de la libertad, que también está presente en la filosofía idealista, cuando define la libertad como coacción moral, interiorizada, como negación de la satisfacción y de la felicidad, es decir, empero, en contraposición a la inclinación.

Para la concepción moderna del progreso es especialmente característica la valoración del tiempo. El tiempo se entiende como una curva lineal o indefinidamente creciente, con-lo un devenir que deprecia toda pura existencia. El presente se vive con la mirada puesta en un futuro más o menos inseguro. El futuro amenaza desde el principio al presente, se imagina y se experimenta con angustia. El pasado queda como algo indomitable e irrepitable, pero de modo que, justamente porque es indomitable, determina aún el presente. En este tiempo experimentado linealmente, el tiempo plenamente realizado, la duración de la satisfacción, la duración de la felicidad individual, el tiempo como paz sólo es imaginable sobrehumana o infrahumanamente -sobrehumanamente como bienaventuranza eterna, que es posible e imaginable únicamente después de que la existencia haya desaparecido de aquí, de la Tierra; e

infrahumanamente en la medida en que el deseo de eternización del instante feliz es lo inhumano y antihumano, que da al diablo el poder sobre los hombres.

## [ II ]

Resumiendo se podría decir que, según el concepto de progreso explicitado, el progreso en sí está cargado de falta de paz, de trascendencia por sí misma, de falta de felicidad, de negatividad. Se hace inexcusable la pregunta de si la negatividad en el principio del progreso es quizás la fuerza motora del progreso, la única fuerza que lo hace posible. O, para formularlo de una manera que establece la conexión con Freud: ¿está el progreso necesariamente basado en la infelicidad, y deberá el progreso seguir ligado necesariamente a la infelicidad, a la insatisfacción? John Stuart Mill dijo una vez: «No hay nada más seguro que el hecho de que toda mejora en la situación de los hombres es únicamente la obra de caracteres descontentos.» Si esto es cierto, entonces también puede decirse a la inversa -y esto sería en sentido estricto, la cara opuesta de la idea de progreso-, que el contento, la satisfacción, la paz, ciertamente pueden deparar felicidad, pero que en un sentido determinado no hacen nada por el progreso; que la guerra, en el sentido de la lucha por la existencia, es el padre de todos los logros positivos, que después, ocasionalmente, y con frecuencia sólo más tarde, contribuyen al mejoramiento y satisfacción de las necesidades humanas, y que esta cualidad de incompleto y este sufrimiento han sido el impulso constante de todo trabajo cultural hasta ahora.

Aquí radica el centro del planteamiento freudiano. La felicidad, igual que la libertad, no es, según Freud, un producto de la cultura. Felicidad y libertad son inconciliables con la cultura. El desarrollo de la cultura está basado en la opresión, en la limitación, en la represión de los deseos instintivos y no es imaginable sin la transformación instintiva de los instintos. Por la razón, según Freud, muy evidente, e inmodificable de que el organismo humano está regido originariamente por el «principio del placer» y no quiere otra cosa que evitar el dolor y aumentar su placer, y de que la cultura no se puede permitir este principio. Debido a que los hombres son demasiado débiles y el medio ambiente del hombre es demasiado escaso y horrible, la renuncia y la represión de los instintos son desde el principio las condiciones básicas para todo el trabajo desplaceroso, las negaciones y renunciaciones, que, en cuanto energía instintiva transformada represivamente, hacen posible el progreso cultural en absoluto. El principio del placer debe ser sustituido por el «principio de realidad», si es que la sociedad humana debe progresar desde el estadio del animal al estadio del ser humano. Esto lo he expresado aquí tan breve y extremadamente, únicamente para cortar de raíz otra vez el error tan extendido, según el cual, Freud es en algún sentido un irracionalista. Quizá no haya habido en los últimos decenios un pensador más racionalista que Freud, cuyo esfuerzo todo va dirigido a mostrar que las fuerzas irracionales que todavía son efectivas en el hombre, tienen que subordinarse a la razón, si han de ser mejoradas en absoluto las relaciones humanas, y cuya frase «Donde había Ello, debe haber Yo»<sup>20</sup> es quizá la más racional de todas las fórmulas que uno se puede imaginar en Psicología.

¿Por qué, pues, es imprescindible para el desarrollo cultural la superación del principio del placer por medio del principio de realidad? ¿Qué es propiamente el principio de realidad como principio del progreso? Según la última teoría de los instintos freudiana, que es la única en la que me baso aquí, el organismo, con sus dos instintos básicos, Eros e instinto de muerte, no es sociable hasta tanto estos instintos permanezcan ilimitados. En cuanto tales son inadecuados para la construcción de una sociedad humana, en la cual tiene que ser posible una satisfacción relativamente asegurada de las necesidades: Eros -ilimitado- no tiende a otra cosa que hacia el aumento intensificado y eternizado del placer, y el instinto de muerte -ilimitado- es la pura regresión al estado anterior al nacimiento y, por lo tanto, tendencialmente, la aniquilación de toda vida. Si ha de haber, por tanto, cultura y civilización, el principio del placer debe ser sustituido por otro principio que posibilite y conserve la sociedad: el principio de realidad. Teste no es, según Freud, otra cosa que el principio de la renuncia productiva, desplegada como sistema de todas las modificaciones de los instintos, renunciaciones, desviaciones, sublimaciones, que la sociedad debe imponer a los individuos para transformarlos de portadores del principio del placer en instrumentos de trabajo socialmente utilizables. En este sentido, el principio-de realidad es idéntico al principio del progreso, porque únicamente por medio del principio de

<sup>20</sup> S. FREUD, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Werke, t. XV, pág. 86.

realidad, queda libre la energía instintiva para trabajo desplacerero, para trabajo que ha aprendido a renunciar, a negarse a los deseos de los instintos y que sólo así puede ser y permanecer socialmente productivo.

¿Cuál es el resultado psíquico del dominio del principio de realidad? La transformación represiva de Eros, que empieza con la prohibición del incesto, conduce ya en la primera infancia, a la superación fundamental del complejo de Edipo y, con ello, a la interiorización del poder paterno. En este instante, se ha introducido lo que integra la modificación decisiva de Eros bajo el principio de realidad: su transformación en sexualidad. Eros es originariamente más que sexualidad en el sentido de que no es un instinto parcial, sino una fuerza que domina todo el organismo, que solo posteriormente es puesta al servicio de la reproducción y se localiza como sexualidad. Esto exige una desexualización del organismo, y sólo ésta permite convertir el organismo como portador del principio del placer, en organismo como posible instrumento de trabajo. El cuerpo se hace libre para gastar energía que en caso contrario sería solamente energía erótica, por así decirlo, se libra del Eros integral, que originariamente le haba dominado, y así se hace libre para el trabajo desplacerero como contenido de la vida. La transformación represiva de la estructura psíquica fundamental es la base psicológica individual del trabajo cultural y del progreso cultural, en la medida en que los individuos mismos son partícipes de él. Su resultado es no sólo la transformación del organismo en el instrumento de trabajo desplacerero, sino, ante todo, la depreciación de la felicidad y del placer como fines en sí mismos, la subordinación de la felicidad y de la satisfacción a la productividad social, sin la cual no hay ningún progreso cultural. Pero con esta depreciación de la felicidad y de la satisfacción de los instintos y con su subordinación a la satisfacción socialmente tolerable, tiene lugar simultáneamente la transformación y el progreso del animal hombre al ser humano, el progreso de la necesidad de la mera satisfacción de los instintos, que no es goce propiamente, a la conducta vivida y el goce indirecto, que son característicos y propios del hombre.

¿Cuál es el resultado de la transformación represiva del instinto de muerte? También en este caso, el primer paso es la prohibición del incesto. La interdicción definitiva de la madre, impuesta por el padre, significa el dominio continuado del instinto de muerte, del principio del Nirvana y su subordinación a los instintos vitales. Pues en el deseo de incesto con la madre yace también el fin último del instinto de muerte, la regresión al estado sin dolor, sin necesidades y, en este sentido, placentero de antes del nacimiento, que desde el punto de vista de los instintos, es tanto más apetecible, cuanto más desplacerera y dolorosa se vive la propia vida. La energía que le queda al instinto de muerte es hecha entonces socialmente útil de una manera doble. Es dirigida hacia fuera como energía destructiva socialmente útil, es decir, el objetivo del instinto de muerte ya no es la aniquilación de la propia vida en la regresión, sino de la vida de los demás, es la aniquilación de la naturaleza bajo la forma de dominio de la naturaleza y la aniquilación de enemigos socialmente reconocidos en el interior y en el exterior de la nación. Pero casi más importante que esta concesión externa al instinto de muerte lo es una interna: consiste en el uso de energía destructiva como moral social, como conciencia, que se localiza en el Super-Yo y que impone las exigencias y pretensiones del principio de realidad frente al Yo. El resultado de la transformación social del instinto de muerte es, pues, destructividad: bajo la forma de agresión útil y como dominación de la naturaleza es una de las principales fuentes del trabajo civilizador y cultural. Como agresión moral, constituida en la conciencia en la forma de las pretensiones de la moralidad contra el Ello, la destructividad es un factor cultural asimismo imprescindible.

Es decisivo que el progreso cultural, a través de la transformación represiva de los instintos -y sólo a través de ella- no sólo sea posible, sino que se haga automático. Si esa transformación se ha llevado a cabo con éxito por una vez, entonces el progreso cultural es reproducido de nuevo por los mismos individuos, cuyos instintos han sido deformados. Pero así como por medio de la transformación represiva de los instintos, el progreso se hace automático, se suprime éste a sí mismo y se niega: prohíbe el goce de sus propios frutos, y precisamente a través de esta prohibición aumenta de nuevo la productividad y con ella, el progreso. Esta peculiar dinámica antagónica del progreso se produce más exactamente así: el progreso es sólo posible por medio de la transformación de energía instintiva en energía socialmente útil, es decir, el progreso es posible sólo por medio de sublimación. La sublimación, a su vez, es posible únicamente como sublimación continuada. Pues si entra en acción por una sola vez, se somete a su propia dinámica, que extiende el círculo y la intensidad de la sublimación misma. La libido originariamente placentera, pero socialmente inútil e incluso desviada hacia fines instintivos

---

perjudiciales, pasa a ser, bajo el principio de realidad, productividad social. En cuanto tal, mejora los medios materiales y espirituales para la satisfacción de las necesidades humanas. Pero al mismo tiempo niega a los mismos hombres el disfrute pleno de esos bienes, porque es energía represiva y ha prefigurado ya a los hombres de tal manera, que no son capaces de valorar la vida misma de otro modo que según la ordenación de valores que rechaza el goce, la paz, la satisfacción como fines, o bien los subordina a la productividad. Con el aumento de la cantidad de energía acumulada en la renuncia, se corresponde el aumento de productividad, que no conduce hacia la satisfacción individual. El individuo se niega el goce de la productividad e invierte así el potencial de nueva productividad, lo cual impulsa el proceso hacia un nivel cada vez mayor tanto de la producción como de la renuncia a lo producido. En esta estructura psíquica se refleja la organización específica del progreso en la propia sociedad industrial desarrollada. Podemos hablar aquí (te un círculo vicioso del progreso. La creciente productividad del trabajo social permanece ligada a la creciente represión, la cual, a su vez, contribuye al aumento de la productividad. O bien: El progreso debe estarse negando siempre a sí mismo, para poder seguir siendo progreso. La inclinación debe ser sacrificada siempre a la razón, la felicidad, a la libertad trascendente, para que los hombres, por medio de la promesa de felicidad, sean mantenidos en el trabajo alienado, sigan siendo productivos, se impidan el pleno goce de su productividad y perpetúen así la, productividad misma.

La autorrenuncia en nombre del progreso no está, naturalmente, formulada así por Freud; pero en mi opinión está presente en la teoría freudiana y aparece del modo quizá más contundente en la dialéctica del poder paterno, tal como Freud la expuso. Esta es de importancia decisiva para el concepto de progreso en sí mismo. En la hipótesis freudiana sobre el origen de la historia humana, prescindiendo por una vez de su posible contenido empírico, está resumida de manera insuperable, en una imagen singular, la dialéctica del poder, de su origen, transformación y desarrollo en el progreso de la cultura. Son conocidas sus características principales: la Historia humana empezaría cuando, en una horda primitiva, el más fuerte, el padre primitivo, se erige en jefe único y consolida su poder monopolizando para sí la mujer -la madre o las madres- y excluyendo a todos los demás miembros de la horda de su goce. Y esto significa que no son ni la naturaleza, ni la pobreza, ni la debilidad las que producen la primera represión de los instintos, decisiva para el desarrollo de la cultura, sino el despotismo del poder -el hecho de que un déspota distribuya y aproveche injustamente la pobreza, la escasez, la debilidad, de que se reserve el goce y endose el trabajo a los otros miembros de la horda. Este primer paso, aún prehistórico, en la represión de los instintos provoca el segundo: la rebelión de los hijos contra el despotismo del padre. Según la hipótesis freudiana, el padre es asesinado por los hijos y devorado comunitariamente en un banquete necrofilico. El primer intento de liberar los instintos y de hacer general la satisfacción de los mismos, de eliminar la distribución despótica, jerárquica y privilegiada de felicidad y trabajo, es la liberación del poder. Este intento acaba, según Freud, con que los hijos o hermanos rebeldes ven o creen ver que las cosas no marchan sin poder y que el padre era realmente imprescindible, por muy despóticamente que hubiera regido. El padre es repuesto por los hermanos, ahora voluntariamente y, por así decirlo, generalizadamente: como moralidad; es decir, los hermanos se imponen a sí mismos y en libertad las mismas renunciaciones y abstinencias a que antes se habían visto forzados por el padre primitivo.

Con esta interiorización del poder paterno -el origen de la moralidad y de la conciencia- comienzan la cultura y la civilización. De la primitiva horda humano-animal se ha pasado a la primera y más primitiva sociedad humana. La represión de los instintos se convierte en la tarea voluntaria de los individuos, es interiorizada, y, al mismo tiempo, se establece el patriarcado en la forma de los padres múltiples que -cada uno por sí mismo- transfieren la moralidad del poder paterno y, por tanto, la limitación de los instintos, a su propio clan, a su propio grupo, y lo hacen efectivo en la generación joven.

Esta dinámica del poder, que comienza con la implantación del despotismo, que lleva a la revolución y que, después del intento de la primera liberación, acaba con la reposición del padre en forma interiorizada y generalizada, es decir, racional, esta dinámica se repite, según Freud, a lo largo de toda la historia de la cultura y de la civilización, aunque sea en forma debilitada, o sea, como rebelión de todos los hijos contra todos los padres en la pubertad, como revocación de esa rebelión después de la superación de la pubertad y, finalmente, como ordenación de los hijos en el contexto social, en sometimiento voluntario a las renunciaciones exigidas socialmente, con lo cual, los propios hijos se convierten en padres. Esta repetición psicológica de la dinámica del

---

poder en la cultura halla su expresión histórico-universal en la dinámica siempre repetida de las revoluciones del pasado. Estas revoluciones muestran un desarrollo casi esquemático. El motín triunfa, y determinadas fuerzas tratan de llevar la revolución hasta su punto más extremo, a aquel punto, desde el cual quizá se lograría el paso a una nueva situación, distinta no sólo cuantitativamente, sino cualitativamente -y en ese punto, la revolución acostumbra a ser vencida y se interioriza el poder a un nivel superior, es organizado y sigue desarrollándose. Si la hipótesis freudiana es realmente correcta, entonces podemos aventurar la pregunta de si, junto al *Termidor* histórico-social que se puede señalar en todas las revoluciones del pasado, no hay también un *Termidor* psíquico; ¿será quizá que las revoluciones son vencidas, invertidas y recogidas no sólo desde fuera; que actúa quizás en los mismos individuos una dinámica que niega internamente una posible liberación y satisfacción, y que hace que los individuos se sometan no sólo externamente a la negación?

### [ III ]

Si la represión de los instintos, incluso según la hipótesis freudiana, no es solamente una necesidad natural, si ha resultado, al menos en la misma medida, y aun quizá primariamente, en interés del poder y del mantenimiento de un poder despótico; y si el principio de realidad represivo no es sólo el resultado de la razón social, sin la cual no hubiera sido posible ningún progreso, sino que es por añadidura el resultado de una determinada organización histórica del poder -entonces tenemos que practicar de hecho una corrección decisiva en la teoría freudiana. Pues si la transformación represiva de los instintos, tal como ha integrado hasta ahora psicológicamente el contenido principal del concepto de progreso, no es ni naturalmente necesaria, ni históricamente inmodificable, entonces posee ella misma sus límites muy determinados. Estos quedan esbozados después de que la represión de los instintos y el progreso han cumplido su función histórica, han vencido el estado de impotencia humana y la escasez de bienes, y la sociedad libre se ha convertido para todos en posibilidad real. El principio de realidad represivo se hace superfluo a medida que la cultura se aproxima a una fase, en la que la supresión de un modo de vida, que forzaba a la represión de los instintos, se ha convertido en una posibilidad histórica realizable. Los logros del progreso represivo anuncian la liquidación del propio principio de progreso represivo. Se prevé un estado, en el que no haya productividad que sea simultáneamente resultado y condición de la renuncia, ni haya trabajo alienado -un estado, en el cual la creciente mecanización del trabajo posibilita que una porción cada vez mayor de la energía instintiva que tenía que ser absorbida por el trabajo alienado, sea devuelta a su forma originaria, en otras palabras, pueda ser retransformada en energía de los instintos vitales. El tiempo empleado en trabajo alienado ya no sería el tiempo vital, y el tiempo libre, que se halla a disposición del individuo para satisfacción de sus propias necesidades, ya no sería mero tiempo residual, sino que el tiempo de trabajo alienado no sólo sería reducido a un mínimo, sino que incluso desaparecería completamente, y el tiempo vital sería tiempo libre.

Es decisivo el reconocimiento de que semejante evolución no equivale simplemente a una prolongación y aumento del estado y las circunstancias del momento. Por el contrario, sería un principio de realidad cualitativamente nuevo el que ocuparía el lugar del principio represivo, y con él cambiaría todo el propio nivel tanto *humano-psíquico* como *histórico-social*. ¿Qué es lo que ocurre realmente, cuando ese estado, que hoy aún es reputado de utopía, es cada vez más real? ¿Qué está ocurriendo, cuando una automatización más o menos total determina la orientación de la sociedad e interviene en todos los dominios de la vida? Al ilustrar esta consecuencia me mantengo en los mismos conceptos básicos de Freud. El primer resultado sería que la fuerza de la energía instintiva liberada por el trabajo mecanizado ya no sería empleada en actividades displacenteras y podría ser retransformada en energía erótica. Sería posible una reactivación de todas las fuerzas eróticas y de los modos de conducta que habían sido encarcelados y desexualizados por el principio de realidad represivo. De aquí resultaría la consecuencia -y quisiera subrayar esto con toda la fuerza, porque es en este punto donde se dan los mayores malentendidos- de que la sublimación no se acabaría, sino que aumentaría como energía erótica para nuevas fuerzas creadoras de cultura. La consecuencia no sería un pansexualismo, el cual más bien pertenece al cuadro de la sociedad represiva (el pansexualismo es imaginable solamente como explosión de la energía de los instintos represiva, pero nunca como realización de la energía de los instintos no represiva). En la medida en que la energía erótica quedara realmente libre, dejaría de ser pura sexualidad, y pasaría a ser una fuerza que determinaría al

organismo en todos sus modos de conducta, dimensiones y objetivos. En otras palabras: el organismo se haría partidario de aquello de que no podía ser partidario bajo el principio de realidad represivo. Tender hacia la satisfacción en un mundo feliz sería el principio bajo el cual se desarrollaría la existencia humana.

La Jerarquía de valores de un principio de progreso no represivo se puede determinar en casi todas sus partes por oposición a la del principio represivo: la experiencia fundamental ya no sería la de la vida como lucha por la existencia, sino la de su goce. El trabajo alienado se transformaría en el libre juego de las aptitudes y fuerzas humanas. La consecuencia sería una detención de todo trascender vacío de contenido, la libertad ya no sería un proyecto eternamente frustrado. La productividad se determinaría por la receptividad, la existencia no se experimentaría como un devenir irrealizado y en constante aumento, sino como ser-ahí con lo que es y puede ser. El tiempo ya no aparecería lineal, como una línea eterna o como una curva eternamente creciente, sino como curso circular, como retorno, tal como en definitiva todavía fue imaginado por Nietzsche, como «eternidad del placer».

Ya ven ustedes cómo el principio del progreso no represivo, con la ordenación de valores que le es peculiar, es conservador en un sentido decisivo. Y no otro que el propio Freud ha afirmado que los instintos, en su esencia más íntima, son conservadores. Lo que realmente quieren no es el cambio infinito y eternamente insatisfactorio, el tender hacia algo indefinidamente superior y aún no alcanzado, sino un equilibrio, una estabilización y reproducción de estados, en los cuales todas las necesidades puedan ser satisfechas y en los que sólo puedan aparecer nuevas necesidades cuando su satisfacción placentera sea asimismo posible. Pero si ese tender hacia la satisfacción adecuado a la naturaleza conservadora de los instintos, puede ser llevado a término bajo un principio de progreso no represivo en la existencia misma, entonces se derrumba una de las principales objeciones contra su posibilidad, a saber, la de que los hombres, una vez alcanzado un estado de satisfacción, ya no tendrían ningún motivo para trabajar y se corromperían en un goce estásico y estúpido de lo que podrían obtener sin trabajo. Lo exactamente opuesto parece que es el caso. Naturalmente que ya no sería necesario un impulso hacia el trabajo. Si el trabajo mismo pasa a ser libre juego de las capacidades humanas, entonces ya no es necesario ningún sufrimiento que obligue a los hombres a trabajar. Por su propia iniciativa y solamente porque es la realización de sus propias necesidades, trabajarán en la configuración de un mundo mejor, en el cual se autorrealice la existencia.

La hipótesis de una cultura bajo un principio de progreso no represivo, en la que el trabajo sea juego, ha sido defendida de manera interesante precisamente en la tradición de pensadores que en absoluto pueden ser considerados comí defensores y propagandistas de la sensibilidad, del pansexualismo, de la liberación inadmisibles de tendencias radicales. Vamos a citar sólo dos ejemplos: Schiller, en las cartas «Sobre la educación estética del hombre», desarrolló la idea aquí expuesta mediante conceptos freudianos, de una cultura estética, sensible, en la cual estén reconciliadas razón y sensibilidad. Es decisiva la idea de una transformación del trabajo en el libre juego de las aptitudes humanas como el objetivo propio y el único modo de existencia digno del hombre. Schiller hace notar que esa idea únicamente puede ser realizada en un estadio de la cultura, en el cual el máximo desarrollo de las aptitudes intelectuales y espirituales vaya de la mano con la presencia de los medios y bienes materiales de satisfacción de las necesidades humanas. Otro pensador que aún menos que Schiller puede caer bajo la sospecha de advocar por el pansexualismo o la liberación injustificada de los instintos, y que es quizás uno de los pensadores más represivos -en todo caso, en la tradición-, es Platón, el cual ha expresado esta idea de la manera quizá más radical en aquél de sus libros que de todos es, con mucho, el más represivo y en el que la idea de un Estado totalitario está expuesta con más detalle que en ninguna otra parte. En ese contexto dice él lo siguiente (se trata de la definición de la existencia digna del hombre):

«Yo sólo quiero decir: habría que dirigir la seriedad hacia lo que es serio, pero no hacia cosas que no son serias. Por su propia naturaleza, la divinidad merece nuestro respeto sagrado, mientras que el hombre, según ya hemos dicho, no ha sido hecho sino para ser un juguete en las manos de la divinidad y esto es lo mejor que hay en él. Por lo tanto, todo hombre y toda mujer, a lo largo de toda su vida, deben adaptarse lo mejor posible a este papel, jugando a los juegos más bellos que pueda haber -o sea, justamente lo contrario de lo que nosotros imaginamos ahora... Hoy en día la gente piensa que las cosas serias hay que, hacerlas con vistas a los juegos: así se cree que las cosas referentes a la guerra, cosas que son serias, hay que llevarlas bien para lograr la paz. Ahora bien, la

guerra, en verdad, no ha podido ofrecernos nunca, ni nunca nos lo podrá ofrecer, un juego auténtico o una educación digna de este nombre, y, sin embargo, juego y educación han de ser lo que llamamos objetivos de nuestros esfuerzos. Por eso, cada cual debe llevar continuamente sólo una vida de paz, tan larga como pueda y lo mejor que pueda. ¿Cuál es, pues, el camino recto? Hay que pasarse la vida jugando a determinados juegos, haciendo sacrificios, cantando y danzando, de modo que se pueda conseguir lo mismo el favor de los dioses, que rechazar los ataques de nuestros enemigos y vencerlos en el combate...»

El otro dialogante tiene exactamente la misma reacción que tenemos nosotros, pues dice:

«Pero así ciertamente rebajas mucho la especie humana.»

Y la respuesta del ateniense es:

«No te sorprendas, Megillos, pero ¡perdóname! Lo que acabo de decir proviene de que tengo la mirada puesta en la divinidad.»<sup>21</sup>

Y Como ven ustedes, Platón está hablando quizá con mayor seriedad que nunca, al formular, precisamente en este lugar, de un modo conscientemente provocador, el trabajo como juego y el juego como contenido principal de la vida, definiéndolos y celebrándolos como el modo de existencia más digno del hombre.

#### [IV]

Para concluir, quiero defenderme de la acusación que ustedes, así lo espero, me habrán hecho ya hace rato: de que es ir demasiado lejos y ser irresponsable, en una situación en la cual la realidad en la que vivimos no sólo no tiene nada que ver con la hipótesis aquí esbozada, sino que es y promete seguir siendo, en todos sus aspectos, su cara opuesta, el presentar una utopía en la que se afirma que la moderna sociedad industrial podría alcanzar muy pronto un estado en el que el principio de la represión, que ha dirigido hasta ahora su evolución, demuestre ser anticuado.

Sin duda, el contraste de esta utopía con la realidad apenas puede darse mayor de lo que ahora es. Pero quizás es precisamente su medida el signo de una limitación. Cuanto menos necesarias sean biológica y socialmente la renuncia y la resignación, tanto más deberán los hombres ser convertidos en instrumentos de la política represiva, que les impida realizar posibilidades sociales que, si no, llegarían a imaginar por sí mismos. Quizás es hoy menos irresponsable el dibujar una utopía fundamentada que el difamar como utopía ciertas situaciones y posibilidades que ya desde hace tiempo se han convertido en posibilidades realizables.

## **Prólogo a la edición de Vintage de *Eros y Civilización***

La sola idea de una civilización no represiva, concebida como posibilidad real en la civilización establecida en el momento actual, parece frívola. Inclusive si uno admite esta posibilidad en un terreno teórico, como consecuencia de los logros de la ciencia y la técnica, debe tener en cuenta el hecho de que estos mismos logros están siendo usados para el propósito contrario, o sea: para servir los intereses de la dominación continua. Las formas de dominación han cambiado: han llegado a ser cada vez más técnicas, productivas, e inclusive benéficas; consecuentemente, en las zonas más avanzadas de la sociedad industrial, la gente ha sido coordinada y reconciliada con el sistema de dominación hasta un grado sin precedente.

Pero, al mismo tiempo, las capacidades de esta sociedad y la necesidad de una productividad aún mayor engendran fuerzas que parecen minar los fundamentos del sistema. Estas fuerzas explosivas encuentran su más clara manifestación en la automatización. La automatización amenaza con hacer posible la inversión de la relación entre el tiempo libre y el tiempo de trabajo, sobre la que descansa la civilización establecida, creando la posibilidad de que el tiempo de

---

<sup>21</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, Libro 7.

trabajo llegue a ser marginal y el tiempo libre llegue a ser tiempo completo. El resultado sería un radical trastocamiento de valores y un modo de vivir incompatible con la cultura tradicional. La sociedad industrial avanzada está en permanente movilización contra esta posibilidad.

Así, el concepto de una forma de vivir no represiva ha sido invocado en este libro para mostrar que la transición a un nuevo estado de civilización, que las posibilidades de la época actual sugiere, puede implicar la subversión de la cultura tradicional, tanto en el aspecto intelectual como en el material, incluyendo la liberación de las necesidades y satisfacciones instintivas que hasta ahora han permanecido como tabús y han sido reprimidas. Mi hipótesis ha sido sometida a malas interpretaciones; la más seria de ellas se refiere a los cambios y precondiciones necesarios para el nacimiento de esa nueva etapa.

Subrayé desde el principio de mi libro que, en el período contemporáneo, las categorías psicológicas han llegado a ser categorías políticas hasta el grado en que la psique privada, individual, llega a ser el receptáculo más o menos voluntario de las aspiraciones, sentimientos, impulsos y satisfacciones socialmente deseables y necesarios. El individuo, y con él los derechos y libertades individuales, es algo que todavía tiene que ser creado, y que puede ser creado sólo mediante el desarrollo de relaciones e instituciones sociales cualitativamente diferentes. Una existencia no represiva en la que el tiempo de trabajo (por tanto, la fatiga) se reduce al mínimo y el tiempo libre es liberado de todas las ocupaciones activas y pasivas del ocio impuestas sobre él en interés de la dominación, si es que puede ser posible, puede serlo sólo como resultado de un cambio social cualitativo. Sin embargo, las conclusiones de esta posibilidad, y el radical trastocamiento de valores que exige, deben guiar la dirección de tal cambio desde el principio y debe ser eficaz inclusive en la construcción de las bases técnicas y materiales. Sólo en este sentido la idea de una gradual abolición de la represión es el a priori del cambio social -en todos los demás aspectos, sólo puede ser la consecuencia.

Con toda seguridad, uno puede practicar la no represión dentro del marco de la sociedad establecida: desde la mímica de vestirse y desvestirse hasta la vasta parafernalia de la vida activa o pasiva. Pero en la sociedad establecida, este tipo de protesta se convierte en un medio de estabilización e inclusive de conformismo, no sólo porqué no toca las raíces del mal, sino porque contribuye a demostrar la existencia de las libertades personales que son practicables dentro del marco de la opresión general. Que estas libertades privadas sean practicables todavía y se practiquen es bueno; sin embargo, la servidumbre general les da un contenido regresivo. Antiguamente, la liberación de la represión era, dentro de condiciones normales, el privilegio exclusivo de una pequeña clase superior; bajo condiciones excepcionales, también le era permitida a los estratos menos privilegiados de la población y era asumida por éstos. En contraste, la sociedad industrial avanzada democratiza la liberación de la represión -una compensación que sirve para fortalecer al gobierno que la permite y a las instituciones que administran la compensación.

Propongo en este libro la noción de una «sublimación no represiva»: los impulsos sexuales, sin perder su energía erótica, trascienden su objeto inmediato y erotizan las relaciones normalmente no eróticas y antieróticas entre los individuos y entre ellos y su medio ambiente. En un sentido opuesto, uno puede hablar de una «desublimación represiva»; liberación de la sexualidad en modos y formas que reducen y debilitan la energía erótica. También en este proceso la sexualidad se extiende sobre dimensiones y relaciones antiguamente prohibidas. Sin embargo, en lugar de recrear estas dimensiones y relaciones de acuerdo con la imagen del principio del placer, la tendencia opuesta se afirma: el principio de la realidad extiende su abrazo sobre Eros. La más clara ilustración de este hecho nos la proporciona la metódica introducción de la sexualidad en los negocios, la política, la propaganda, etc. El grado en que la sexualidad alcanza un definitivo valor en las ventas o llega a ser un signo de prestigio y de que se respetan las reglas del juego, determina su transformación en un instrumento de la cohesión social. El acento en este terreno familiar puede determinar la profundidad del abismo que separa inclusive a las meras posibilidades de liberación del estado de cosas establecido.

Si hay alguna manera en la que la aparición de estas posibilidades puede anunciarse a sí misma antes de la liberación, será por medio de un aumento antes que de un descenso de la represión: al contenerse la desublimación represiva. La última tiene un aspecto particularmente regresivo: la feroz y a menudo metódica y consciente separación de la esfera instintiva de la intelectual, del

---

placer del pensamiento. Es una de las más horribles formas de enajenación impuestas al individuo por su sociedad y «espontáneamente» reproducida por el individuo como una necesidad y satisfacción propias. Lejos de justificar esta clase de separación, el concepto de la sublimación de Freud considera a las llamadas altas aspiraciones del hombre susceptibles de realizar el principio del placer –aunque esa realización presupone, en último análisis, un cambio cualitativo en el principio de la realidad establecido. Consecuentemente, la liberación instintiva abarca la liberación intelectual, tanto más cuanto que la lucha contra la libertad de pensamiento e imaginación ha sido convertida en un poderoso instrumento del totalitarismo, tanto el democrático como el autoritario. La desublimación represiva acompaña a las tendencias contemporáneas hacia la introducción de totalitarismo en los asuntos cotidianos y los ocios del hombre, en su trabajo y en su placer. Se manifiesta a sí misma en todos los múltiples aspectos de las formas de diversión, de descanso, y está acompañada por los métodos de destrucción de la vida privada, el desprecio por la forma, la incapacidad para tolerar el silencio, la orgullosa exhibición de la crudeza y la brutalidad. Todo esto es liberación de la represión, liberación del cuerpo de las depravaciones del trabajo –es incluso liberación de un cuerpo sensual hasta cierto punto, que goza de los logros de la higiene física y la ropa agradable. Pero es, a pesar de todo, la liberación de un cuerpo reprimido, que actúa como instrumento de trabajo y de diversión en una sociedad que está organizada contra su liberación.

He acentuado suficientemente (y quizás espuriamente) los aspectos progresivos y prometedores de este desarrollo para tener el derecho de insistir en los negativos. Los sucesos de los últimos años refutan todo optimismo. Las inmensas posibilidades de la sociedad industrial avanzada son movilizadas cada vez más contra la utilización de sus propios recursos para la pacificación de la existencia humana. Toda conversación acerca de la abolición de la represión, acerca de la vida contra la muerte, etc., tiene que colocarse dentro del marco actual de esclavitud y destrucción. Dentro de este marco, incluso las libertades y gratificaciones del individuo participan de la supresión general. Su liberación, instintiva tanto como intelectual, es un problema político; y una teoría de los cambios y precondiciones necesarios para realizar esta liberación tiene que ser una teoría del cambio social.

---