



MAESTRÍA
EN FILOSOFÍA
DE LA CULTURA



**UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Enajenación y malestar: Tensiones conceptuales entre el marxismo y el psicoanálisis

TESIS

Que para obtener el grado de
Maestro en Filosofía de la Cultura

Presenta

Rigoberto Hernández Delgado

Asesor

Dr. Emiliano Mendoza Solís

Coasesor

Dr. David Pavón-Cuéllar

Tutor:

Dr. Adán Pando Moreno

Morelia, Michoacán, noviembre del 2021

Resumen: en este trabajo se examinan las relaciones posibles entre los conceptos de *enajenación* y *malestar*, provenientes de la teoría de Marx y de Freud respectivamente - pero desarrollados también por muchos otros autores y escuelas-, en sus diversos niveles y aspectos, para poder encontrar alguna articulación posible que permita explicar los problemas relativos a los fenómenos que estos términos designan en el contexto de las relaciones de producción capitalistas. Se inicia rastreando, sintetizando y analizando el concepto de enajenación en algunos textos escritos por Marx, así como otros conceptos relacionados con éste, por ejemplo: trabajo, objetivación, fetichismo de la mercancía, etc. En un segundo momento se examina el desarrollo del concepto de malestar en la obra de Freud, analizando sus relaciones con otros conceptos freudianos tales como: represión, pulsión, superyó, etc. En un tercer momento se abordan los desarrollos marxistas y freudianos en torno al malestar y la enajenación llevados a cabo por tres pensadores de la Escuela de Frankfurt: Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse. Se finaliza el trabajo mediante un esbozo de organización y esquematización de las relaciones entre los conceptos abordados a lo largo del trabajo, para tratar de definir las relaciones conceptuales entre nuestras categorías principales: enajenación y malestar.

Palabras clave: fetichismo, trabajo, represión, superyó, patología de la normalidad

Abstract: in this work we examine the possible relationships between the concepts of alienation and discontent, coming from the theory of Marx and Freud respectively -but also developed by many other authors and schools-, in their various levels and aspects, in order to find some articulation that makes it possible to explain the problems related to the phenomena that these terms designate in the context of capitalist relations of production. It begins by tracing, synthesizing and analyzing the concept of alienation in some texts written by Marx, as well as other concepts related to it, for example: work, objectification, merchandise fetishism, etc. In a second moment we examine the development of the

concept of discomfort in Freud's work, analyzing its relationships with other freudian concepts such as: repression, drive, superego, etc. In a third moment, we addressed the marxist and freudian developments around discontent and alienation carried out by three thinkers of the Frankfurt School: Theodor Adorno, Max Horkheimer and Herbert Marcuse. The work is finished by means of an outline of organization and schematization of the relationships between the concepts addressed throughout the work, to try to define the conceptual relationships between our main categories: alienation and discontent.

Keywords: fetishism, work, repression, superego, pathology of normality

Contenido

INTRODUCCIÓN	1
Volver sobre la enajenación	6
Volver sobre el malestar	10
Antes de empezar: precisiones terminológicas y conceptuales	13
a) En Marx.....	13
b) En Freud.....	14
CAPÍTULO I. LA TEORÍA DE LA ENAJENACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE MARX	20
1.1.- Vigencia de la teoría de la enajenación dentro del marxismo	21
1.2.- La teoría marxiana sobre la naturaleza humana: naturaleza, trabajo y objetivación	24
1.3.- Objetivación y enajenación. La teoría marxiana de la enajenación desde los <i>Manuscritos Económico-Filosóficos</i> de 1844 hasta <i>El Capital</i>.	37
1.3.1.- La concepción del trabajo enajenado en los <i>Manuscritos Económico-Filosóficos</i> del 1844	37
1.3.2.- La teoría de la enajenación en el contexto de la teoría marxiana del valor y de la plusvalía	44
1.3.3.- La necesidad histórica de la enajenación	54
1.3.4.- La negación de la negación o la dialéctica de la enajenación-superación de la enajenación	60
1.4.- El fetichismo de la mercancía y la cosificación	65
CAPÍTULO 2.- EL PROBLEMA DEL MALESTAR CULTURAL EN LA OBRA DE FREUD	81
2.1.- La teoría del malestar cultural en Freud	83
2.2.- Neurosis, neurastenia y represión de la sexualidad. Acerca de cómo la neurosis permitió a Freud conocer el núcleo cultural del malestar	90
2.3.- El instinto enfermo: la pulsión sexual, sus componentes y sus destinos.	101
2.4.- Ananké o la compulsión al trabajo: sobre el principio de realidad y el trabajo como plus de privación y/o sublimación	109
2.5.- Eros o la sociabilidad humana: sobre la conformación del lazo social mediante la identificación y la idealización	122
2.6.- La vida como patología: la aparición de la pulsión de muerte y el más allá del principio del placer	131
2.7.- La voracidad del superyó: la fuente primaria del malestar	141

2.8.- Escindir el horror: El fetichismo y la desmentida (<i>Verlungnung</i>)	152
CAPÍTULO 3. ADORNO, HORKHEIMER Y MARCUSE: EL APLASTAMIENTO DE LA POTENCIA NEGATIVA DEL SUJETO EN LA SOCIEDAD ADMINISTRADA Y EL CIERRE DEL UNIVERSO ENAJENADO	159
3.1.- Lukács contra el marxismo reificado por el olvido del sujeto y de la enajenación	161
3.2.- La necesidad marxista de una psicología freudiana para pensar la enajenación	170
3.3. - Barbarie racionalizada, razón instrumental y sociedad de masas	184
3.4.- Mímesis represiva, represión excedente y producción del sujeto en la sociedad de masas	198
3.5.- El surgimiento del individuo moderno en el libre mercado y su aniquilación en el capitalismo tardío	208
3.6.- Subjetividad dañada, herida narcisista y patología de la normalidad.....	218
CONSIDERACIONES FINALES	231
1.- Sobre la relación entre enajenación, represión y malestar	232
2.- Consecuencias fundamentales de la enajenación: fetichismo de la mercancía, reificación o cosificación y pseudoconcreción	236
3.- Contextos y mecanismos contemporáneos de producción de la enajenación	244
4.- Consecuencias patológicas de la enajenación	251
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	256

INTRODUCCIÓN

Al dirigirse por carta a su discípulo Ernst Jones en 1937, Freud señalaba:

Sé que mis comentarios sobre el marxismo no prueban, de un mi parte, ni un amplio conocimiento ni una comprensión correcta de las obras de Marx y Engels. Después he leído –con verdadera satisfacción– que ninguno de los dos autores ha negado la influencia de las ideas ni de los factores del superyó. Esto quita valor al contraste entre marxismo y psicoanálisis, que yo creía que existía. (Citado en, Jones, 1953/1998, p. 364)

Dos años antes de su muerte en 1939, Freud reconoce que dos doctrinas tan distanciadas como son el psicoanálisis y el marxismo, tienen al menos una base común en la afirmación –o al menos la ausencia de negación– de un factor tan importante como es el superyó. Con el horizonte de la catástrofe pendiendo sobre una Europa a punto de entrar en la mayor guerra que había sufrido hasta entonces, Freud no podía sino reafirmar que el malestar humano es inagotable, y que la conciencia y la razón están siempre a punto de entrar al servicio de la destrucción. ¿Cómo es que los seres humanos se ven arrastrados por esa inercia mortífera? Buena parte de la respuesta depende de una comprensión posible acerca de cómo es que la conciencia sucumbe ante ideales e imágenes falsas. El superyó, como lo veremos, es la instancia social dentro del sujeto, instancia representante del mundo de la cultura, que dirige y coacciona, a fuerza de castigo moral, nuestra conciencia del mundo. El ser humano no contempla la realidad con ojos transparentes, sino a través del velo que el superyó extiende sobre ellos.

Casi un siglo antes, el joven Karl Marx reafirmaba una denuncia que ya se hacía notar desde mucho tiempo atrás, pero que a la luz de la potencia de su pensamiento, se esclarecía y fortalecía a través del análisis económico del trabajo en el proceso de producción capitalista, nos referimos al espinoso problema de la enajenación. También Marx, igual que Freud después, fue un pensador cuya obra se encamina a comprender y a transformar (en su caso de forma radical) las condiciones del mundo social para liberar al ser humano de

sus cadenas. La urgencia de Marx partía de la constatación de la miseria económica, intelectual y moral, a la que se veía reducido el proletariado al ser orillado a vender su vida como fuerza de trabajo para poder sobrevivir, y de la personificación perversa y moralmente empobrecida que, como títere, el burgués adoptaba. En el capitalismo, todos se pierden a sí mismos, todos pierden su humanidad y se reducen a cosas, y la conciencia humana, tal como es, resulta inservible para oponerse a su dominación avasallante. Los seres humanos no saben, o no quieren saber, que ellos participan de su propia opresión. El capital está dentro de todos ellos, y su conciencia del mundo es conciencia falseada en donde todo aparece al revés.

Marx y Freud fueron dos pensadores que se ocuparon de la deshumanización del mundo individual y social humano, de su miseria y de su malestar, y de cómo es que, sin ser el sujeto la fuente de su condición sufriente, es, no obstante, cuando menos sospechoso de plegarse, de entregarse, o de no oponerse, a la enajenación que padece. Por su lado, a través de la teorización y la crítica de las funciones políticas de la economía capitalista, Marx planteará este problema mediante el concepto de “enajenación”. Freud, en cambio, escuchará directamente en la práctica clínica del psicoanálisis, la confesión del dolor físico y moral de los sujetos afectados por condiciones patológicas inexplicables para la ciencia médica. Marx, a través del camino de la filosofía y de la economía política, y Freud, mediante la invención de un método terapéutico y teórico llamado “psicoanálisis”, constatarán la enajenación y el malestar, y ofrecerán un esclarecimiento sobre ellos, el cual, aunque incompleto en sus formulaciones separadas, permite revelar aspectos dialécticos de una verdad esencial.

Es entonces la intención de este trabajo retomar ambos conceptos: enajenación y malestar, en sus sentidos marxiano y freudiano, respectivamente, para tratar de encontrar sus posibles relaciones teóricas y prácticas. Sin pretender armonizarlos ni complementarlos entre sí, ambos conceptos pueden más bien enfrentarse, y mostrar en sus intersecciones pero también en sus contradicciones –y quizá aún más en estas últimas-, la verdad de la condición escindida, desgarrada e insoluble del sujeto en el mundo del capital. Freud no completa a Marx, ni al revés. Pero, como lo señalaba Freud en la cita con la que iniciamos,

entre el psicoanálisis y el marxismo hay un suelo común sobre el que se problematiza, pero ese suelo no es homogéneo sino que está hecho de contradicciones. Lo que el marxismo y el psicoanálisis pueden ofrecer mediante los conceptos de enajenación y malestar no es una explicación completa y sistemática de la situación del sujeto en la sociedad, sino las razones de la imposibilidad de dicha explicación. Pero debemos darle un grado de prioridad a Marx ya que la enajenación parece ser un proceso social más fundamental que el malestar (en el sentido de Freud), ya que éste puede ser pensado como la expresión subjetiva o la consecuencia de aquella.

Entre Marx y Freud existe otro punto de confluencia: que el malestar del hombre moderno depende de sus condiciones concretas de existencia. En Marx, esas condiciones son examinadas en el terreno de la economía, y en Freud en el ámbito de la cultura. El pensamiento de Marx nos permitiría mostrar que la enajenación en el trabajo es la mayor fuente de malestar humano, y que el hombre se distancia cada vez más de su relación esencial con el mundo a medida que el trabajo se transforma en trabajo asalariado, y, por lo tanto, abstracto. Por otro lado, Freud nos muestra, sin examinar a fondo las bases económicas fundamentales del malestar, que el psiquismo humano, sobre todo en sus desarrollos más altos y complejos (conciencia, razón, yo, superyó), es el producto enajenado y patológico de la represión pulsional en un contexto de alto grado de desarrollo cultural.

Por ello, podemos suponer que todo lo que corresponde a la descripción metapsicológica freudiana acerca del conflicto psíquico y del malestar, sería el producto de un proceso no estrictamente individual y psicológico, sino también material y social, que es la enajenación de la fuerza de trabajo en el modo de producción capitalista. Podríamos también suponer que la metapsicología freudiana es la continuación lógica (por otros medios -aunque involuntaria en Freud-) de la teoría de la enajenación marxiana. Para nosotros, el aporte de Freud es imprescindible para comprender el malestar psíquico, pero Freud sin Marx podría reducirse a un modelo teórico que desconoce sus alcances reales, y que por lo tanto, puede incurrir en la naturalización y absolutización de un modelo del psiquismo que en realidad corresponde solamente el psiquismo enajenado propio sujeto capitalista. Freud sin Marx

puede convertirse en una ideología, pero Marx sin Freud carecería de una herramienta teórica de elucidación imprescindible de la conciencia enajenada.

Por lo tanto, queremos mostrar que la teoría marxiana y marxista de la enajenación en el trabajo es imprescindible para explicar las condiciones materiales del malestar psíquico en el capitalismo, pero también, que la metapsicología freudiana es necesaria para ofrecer una explicación profunda y coherente sobre el problema de la subjetividad enajenada.

Entonces, el **objetivo principal** de este trabajo es examinar las relaciones posibles entre los conceptos de *enajenación* y *malestar*, provenientes de la teoría de Marx y de Freud respectivamente -pero desarrollados también por muchos otros autores y escuelas-, en sus diversos niveles y aspectos, para poder encontrar alguna articulación posible que permita explicar los problemas relativos a la enajenación y al malestar psíquico en el contexto de las relaciones de producción capitalistas.

Estos problemas no son, de ninguna manera, nuevos en el campo de la reflexión filosófica, sociológica o psicoanalítica. La historia de las relaciones entre marxismo y psicoanálisis es muy amplia y, en particular, la historia de los intentos por poner en comunicación los conceptos de enajenación y malestar -emprendidos tanto por marxistas como por psicoanalistas-, ofrece ejemplos muy claros de reflexiones serias y profundas, de propuestas interesantes e imprescindibles para nuestro trabajo. Lo que pretendemos realizar no representa un esfuerzo no llevado a cabo antes, por eso, nos apoyaremos en las teorizaciones y en los conceptos aportados por pensadores marxistas y freudianos. En particular, nos apoyaremos en Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse, quienes son agrupados generalmente como los principales representantes del pensamiento de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

Nos remitiremos a las obras de estos autores porque en ellas podremos encontrar un desarrollo amplio, a manera de estudios completos o solo señalamientos y reflexiones tangenciales, en torno a los problemas de la enajenación y el malestar en el tipo de sociedad que ellos examinan. Es decir, en las sociedades del siglo XX altamente industrializadas y dirigidas por grandes monopolios económicos, sociedades en las cuales el control social ha

tomado una especial conformación al emplear medios de enajenación de masas a través de mecanismos culturales cada vez más insidiosos.

Nos interesa el pensamiento de este conjunto de autores por varias razones. En primer lugar, porque todos ellos, en mayor o menor medida, están influidos por el pensamiento marxiano y el psicoanálisis freudiano. Tanto Adorno como Horkheimer, y posteriormente Marcuse, realizaron una atenta y provocadora lectura de Marx y de Freud que les permitió situar los problemas de la enajenación y el malestar en una tensión dialéctica que impide reducirlos a un simple psicologismo o a un sociologismo, como en el incurrieron lecturas freudomarxistas y revisionistas (Reich, Fromm y los culturalistas, etc.), o bien, a su anulación tajante, como ocurrió en el caso del marxismo economicista y mecanicista de principios del siglo XX. Esto nos permitirá seguir caminos ya ensayados pero no agotados, en los cuales podremos pensar las relaciones posibles entre la enajenación y el malestar.

En segundo lugar, estos autores son importantes para nuestro objetivo porque permiten retomar el arduo problema de la relación entre la subjetividad enajenada y el mundo mercantil reificado del capitalismo. El problema de la subjetividad es el punto de anclaje entre el marxismo como teoría crítica acerca de los modos de producción económica, y el psicoanálisis como teoría crítica de los modos de producción de los fenómenos psíquicos. El pensamiento de los tres autores referidos -vía la concepción luckácsiana acerca de la reificación- coloca de nuevo el énfasis en los problemas relativos a la llamada "superestructura", y en particular, en el problema relativo a la subjetividad dañada en el capitalismo monopolista del siglo XX. A partir de lo anterior, y sin hacer a un lado la primacía de la enajenación en el y del trabajo examinada por Marx, podemos proceder a examinar otras formas de la enajenación que han cobrado especial relevancia en las sociedades contemporáneas: enajenación de la conciencia, de la racionalidad, de la cultura, de los medios de comunicación, de la política, etc. Debido a la multiplicidad de autores a la que haremos referencia en el capítulo tres, y debido también a sus relaciones teóricas, institucionales o a sus filiaciones intelectuales, deberemos adoptar un modo más histórico de exposición, pero sin dejar a un lado la problematización de los conceptos. Esto se torna

necesario para la organización y esquematización de los aportes de tales pensadores a la comprensión del problema de la enajenación.

Las formas y los mecanismos de enajenación y de malestar que Marx, Freud, y los frankfurtianos examinaron no son cosa del pasado. Como lo veremos, la sociedad contemporánea, para su realización y reproducción, depende de mecanismos de dominación cuya penetración se ha vuelto cada vez más insidiosa y masiva en la vida individual y social. La despolitización generalizada, el conformismo, la incapacidad de sentir la justa indignación ante la injusticia, la indiferencia hacia el sufrimiento personal o ajeno, el abierto cinismo hacia el colapso de la verdadera autonomía y la adherencia irreflexiva hacia la falsa libertad de consumo, la fascinación egoísta dispensada hacia el valor reificado de la vida personal y de la intimidad psicológica, la psicologización de los problemas sociales, políticos y económicos, el desprecio por cualquier forma de malestar humano y la inclinación al hedonismo idiotizante, y un largo etc., son las caras de las formas contemporáneas y normalizadas del malestar y la enajenación. Hablemos un poco más acerca de esto para mostrar la pertinencia de volver sobre estos problemas.

Volver sobre la enajenación...

El 21 de julio de 2020, en medio de una pandemia de proporciones globales debida al virus Sars-CoV-2, y con consecuencias económicas desastrosas para la clase trabajadora¹, Ricardo

¹ La pandemia por el virus Sars-Cov-2 tuvo su origen, de acuerdo con los reportes de la Organización Mundial de la Salud (OMS), en la ciudad de Wuhan, en China. Los primeros reportes de 27 casos de personas con síntomas de neumonía asociados al virus en esa ciudad se remontan al 31 de diciembre del 2019 (Güell, 2020). Desde entonces y hasta la fecha en la que se escribe (25 de julio de 2020), se cuentan 15, 581,009 casos de COVID-19, incluyendo 635, 173 muertes, en todo el mundo (WHO, 2020). Así como 421, 111 casos registrados en México, con 44585 muertes confirmadas ocasionadas por el virus en este país (SEGOB, 2020). Cabe decir que cuando el lector se acerque a estas líneas, esas cifras estarán, por mucho, rebasadas, pero nos dan sin embargo una idea de la vertiginosa rapidez de la evolución de este acontecimiento inédito en la historia de la humanidad. Esta crisis sanitaria ha provocado una turbulencia gigantesca en la economía mundial. El 25 de julio de 2020, Carlos Felipe Jaramillo, vicepresidente del Banco Mundial, anunció que la pandemia dejará 25 millones de desempleados solo en América Latina y el Caribe (Afp, 2020). El presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, anunció el 24 de julio de este año que durante julio se habrían perdido 27,000 empleos en nuestro país, los cuales se suman a los 12.5 millones que ya se habían perdido hasta junio (Téllez, 2020). Las estimaciones de la CONEVAL del 11 de mayo de 2020 plantean un panorama sumamente oscuro para

Salinas Pliego, uno de los mayores magnates empresarios mexicanos, quien amasa una fortuna estimada en 11,700 millones de dólares (Forbes Staff, 2020), reprodujo textualmente mediante *Twitter* el siguiente mensaje de Antonella Marty, directora del *Center for Latin America* en *Atlas Network*: “Decir que el pobre es pobre porque el rico es rico, es como decir que el enfermo está enfermo porque el sano está sano. Son dos cosas que no tienen nada que ver. La riqueza no es un juego de suma cero” (Martínez, 2020).

Este mensaje, reproducido, aprobado y sostenido a título personal por el empresario, muestra ostensiblemente que la enajenación es un hecho social que tiene vigencia absoluta. Más allá de que las afirmaciones sostenidas en el *twitter* constituyan en sí mismas un conjunto de falacias, lo verdaderamente preocupante es la aquiescencia masiva con la que fue recibido. Es ideología, claro está, ideología capitalista, pero muy bien aceptada y muy bien difundida, y bastante naturalizada entre la mayoría de las personas. Este “hecho” económico que afirma Ricardo Salinas Pliego, parece tener la consistencia de una roca, parece incuestionable para la mayoría de las personas. El hecho mismo de que se acepte como una evidencia, como un destino inexorable, y, sobre todo, que sea aceptado resignadamente por aquellos sobre los que recaen sus consecuencias más infaustas, nos advierte que su vigencia depende de la enajenación.

En el primero de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, Marx (1844/1993) apunta: “Hemos partido de un hecho económico, el extrañamiento entre el trabajador y su producción. Hemos expuesto el concepto de este hecho: el trabajo enajenado, extrañado. Hemos analizado este concepto, es decir, hemos analizado simplemente un hecho económico” (p. 118). El “hecho” al que se refiere Marx es la evidencia del “extrañamiento”,

México, pues pronostican que para finales de 2020, podría haber un incremento de la pobreza extrema de entre 6.1 y 10.7 millones personas (CONEVAL, 2020).

Para el 23 de septiembre de 2021 (fecha en la que escribe este párrafo, y más de un año después de haber escrito el párrafo anterior), el virus Sars-Cov-2 ha continuado su curso de proliferación en todo el mundo, provocando dos oleadas de rebrotes (una a principios de 2021 y otra a mediados del mismo año) desde que comenzaron a aplicarse las vacunas contra el virus, en el último tercio de 2020. La recuperación económica a nivel mundial ha ido en aumento sostenido desde el comienzo de la aplicación de las vacunas, pero la crisis económica global que provocó tendrá consecuencias a largo plazo. Hemos decidido mantener el párrafo anterior, a pesar de su desfase temporal, para contextualizar el momento de profundo agravamiento de desastre socioeconómico que se vivía en el momento en que Ricardo Salinas Pliego publicó el *twitter* que analizamos a continuación.

el hecho de que la producción sea extraña al trabajador y que el trabajador sea extraño a su producción. No solamente la producción sino también lo producido, se alejan, se extrañan, de su productor, tanto como para que finalmente éste llegue a aceptar la afirmación de que aquella no le pertenece, sino que le pertenece a alguien más, a un empresario millonario quizá, el cual, finalmente, también víctima de la enajenación, termina asumiendo -ya por desconocimiento, ya por mala fe, pero seguramente por ambas- que no le debe nada al trabajador.

Los “hechos” económicos a los que se refiere Marx son aquellos que sostienen los economistas, y que asumen como determinados por leyes naturales inquebrantables. Pero por más científicos que aparenten ser esos hechos, en realidad coinciden sin residuo con el sentido común de cualquier persona, por ello, esa economía como ciencia no deja de ser equivalente al vulgar saber económico de cualquier persona. Cuando Salinas Pliego reafirma que “la riqueza no es un juego de suma cero”, dice algo evidente para todo el mundo, dice lo que todos opinan y asumen: que la riqueza del rico depende del rico, y que la pobreza del pobre depende del pobre. Así, las perogrulladas de los economistas se sostienen sobre la aquiescencia de todos los que participan de la estructura económica, incluyendo a aquellos que padecen sus efectos más aciagos.

Un problema relevante acerca de la enajenación consiste en preguntarnos por qué el trabajador, el pobre, a pesar de su empobrecimiento y de su desdicha, no entra, necesariamente, en desacuerdo con esta clase de afirmaciones, sino que las acepta o incluso las defiende. Seguramente este problema tiene que ver con la manera en que su conciencia participa de la enajenación de la que es víctima.

Entonces, la economía, que parte de los hechos económicos tales como la riqueza, “pero no la explica” (Marx, 1844/1993, p. 108), no tendría otra función que ofrecernos una reafirmación de las apariencias, al tiempo que oculta sus determinaciones reales. La economía es pues una ciencia enajenada. Por eso Marx recurre al concepto de “trabajo enajenado” para analizar el “hecho económico” y para poder así explicarlo. El concepto de “trabajo enajenado” y el de “enajenación” en general, no tienen principalmente un valor

empírico, descriptivo, sino que su potencia epistemológica estriba en la explicación, lo cual implica, como plantea Rieser (1966/1977), “quitar” la “apariencia que oculta o deforma la esencia íntima del sistema” (p. 103). Tarea tanto más complicada en la medida en que esa apariencia no es simplemente el equivalente de un error en el análisis, sino que posee una “dimensión objetiva” (*Ibidem.*).

En esto reconocemos el eco de otras lecturas marxistas de las posiciones epistemológicas de Marx; por ejemplo, a Althusser (1965/2015, 1966/2005; Althusser y Balibar, 1967/2015), para quien el materialismo histórico de Marx sería una efectiva práctica teórica que permitiría el “conocimiento” de la estructura socioeconómica mediante la crítica del reconocimiento y del desconocimiento ideológico.

Pero el concepto de enajenación, así como muchos otros conceptos marxianos, no solamente tiene una función epistemológica, es decir, no solamente es útil para denunciar el carácter aparente, y por lo tanto ideológico, de las evidencias económicas, sino que la crítica que funda avanza hacia una acción transformadora en la realidad concreta. Específicamente, como lo señala Riu (1981), el concepto de enajenación permite una descripción del hecho social de la inversión de la relación entre el sujeto y el objeto, pero también permite formular un juicio axiológico acerca de las condiciones sociales a las que habría que aspirar para suprimir la enajenación.

Por ello entonces, y volviendo a nuestro problema inicial, la afirmación del empresario es la constatación de un hecho económico, el cual para nosotros no es otra cosa que una “apariencia”, un “efecto de reconocimiento” que oculta un “desconocimiento”, pero que tiene consistencia objetiva. La teoría de Marx, y en particular su teorización acerca de la enajenación nos permitiría atravesar esas apariencias y mostrar sus determinaciones múltiples en el trabajo enajenado del obrero al interior del proceso de producción de plusvalía. Lo cual, a su vez, nos llevaría finalmente no solo a desbaratar el contenido cognitivo de la falacia de Carlos Salinas Pliego -lo cual no representa una tarea lógica muy ardua-, sino a despojar a tal afirmación de nuestra creencia, y a despojarla también de nuestra participación en el sostenimiento de las condiciones objetivas que la soportan.

Por esta necesidad urgente, el concepto de enajenación en Marx sigue teniendo una vigencia a toda prueba en nuestros días, en la medida en que no solamente permite colocar nuestras concepciones económicas y sociales sobre sus verdaderos fundamentos y en su justa complejidad estructural, sino también transformarlos. Por ello, nos parece justa la apreciación de Jorge Veraza (2011), quien considera que los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844 de Marx constituyen un “discurso revolucionario integral” pues apuntan a una “crítica global del capitalismo”, la cual solo es posible a través de una “crítica de la economía política cada vez más desarrollada” (p. 37). El sentido crítico de la doctrina marxista es lo que la dota de un valor filosófico específico, en tanto es consecuente con el objetivo filosófico marxiano que apunta a la transformación del mundo, y no solo -aunque también- a su interpretación (Marx, 1845-1846/2014).

Volver sobre el malestar...

A medida que nos adentramos en el siglo XXI, nos percatamos con cada vez mayor certeza de dos cosas en relación a la vigencia de los planteamientos del psicoanálisis freudiano. En primer lugar, los que nos dedicamos al trabajo de la clínica psicoanalítica, podemos constatar que ésta no se presenta ya exactamente igual a la clínica que desarrolló el propio Freud, al menos no en su relieve más superficial, en su relieve más descriptivo y nosográfico. Es decir, para nosotros, es poco frecuente lidiar con los cuadros bien recortados de las neurosis freudianas: histeria, neurosis obsesiva y neurosis fóbica. Esto no es un descubrimiento reciente.

Como lo señala Roazen (1968/1970), la relativa rareza en nuestro tiempo de un cuadro histérico con síntomas de alteraciones somáticas funcionales y la casi inexistencia de un gran ataque histérico al estilo de las descripciones de Charcot², muestra que el terreno de

²² El llamado “gran ataque histérico” fue la forma paroxística y en extremo llamativa de los síntomas histéricos. Observada y descrita por el neurólogo francés Jean Martín Charcot, maestro de Freud y director del hospital de la Salpêtrière. Junto con su alumno, el médico y dibujante Paul Richer, Charcot elaboró en 1881 la descripción gráfica del “gran ataque histérico” o “gran histeria”, en todas sus fases: la epileptoide, la de los grandes movimientos o del clownismo, la de las actitudes pasionales y la del delirio (Charcot, 1981/1882). La

la psicopatología contemporánea se ha transformado en beneficio del surgimiento de una nueva lista de categorías: trastornos del carácter, bipolaridad, trastornos limítrofes, depresiones, etc. Por supuesto que esto no impugna los planteamientos de la clínica freudiana, pues la forma empírica de los síntomas no implica una transformación radical a nivel de la estructura que los constituye. Y, claro está, el psicoanálisis no es solamente una nosografía, sino que es, entre otras cosas, una metapsicología, es decir, una psicología que teoriza sobre los mecanismos psíquicos inconscientes de producción de síntomas. Así que, en lo esencial, los conceptos fundamentales del psicoanálisis (represión, inconsciente, narcisismo, pulsión, etc.) no pierden vigencia en nuestro tiempo, aun cuando su clínica se vea obligada a transformarse en su apreciación sobre las formas en que nuestra cultura produce malestar.

Y aquí está el segundo elemento que mencionábamos. Si por un lado la nosografía original del psicoanálisis freudiano suscita recientemente una reflexión y una revisión, la tesis del malestar cultural propuesta por Freud en relación, primero a las neurosis y luego a la condición general del hombre en la cultura, no deja de afirmarse con renovada vigencia en nuestro tiempo. Hablamos de un malestar generalizado que aqueja casi cualquier aspecto de la vida de una persona, un malestar ambiguo en su formulación verbal pero incuestionable como experiencia vivida, una incomodidad fundamental que aqueja la existencia aunque no impida al sujeto adaptarse e incluso responder con eficiencia a las exigencias de la realidad, un malestar que no se recorta necesariamente en síntomas bien delimitados sino que invade casi cualquier manifestación subjetiva. Todo esto es lo que se presenta en la clínica psicoanalítica contemporánea cuando el paciente declara cosas tales como: “no sé exactamente qué me pasa, pero no puedo sentirme bien, aunque yo sé que todo va bien en mi vida”. O bien, podemos retomar la descripción de este estado de cosas que Julia Kristeva ofrece en *Las nuevas enfermedades del alma*:

descripción gráfica mediante los bocetos de Richer y un buen número de fotografías de las distintas posturas y actitudes histéricas, fueron publicadas posteriormente en la revista titulada “Iconografía fotográfica de la Salpêtrière”, en dos ediciones sucesivas (pueden consultarse en: Didi-Huberman, 2007/1982).

La experiencia cotidiana parece demostrar una reducción espectacular de la vida interior. ¿Quién tiene aún un alma hoy? [...] Porque la constatación se impone: urgidos por el estrés, impacientes por ganar y gastar, gozar y morir, los hombres y las mujeres de hoy economizan esta representación de su experiencia que llamamos una vida psíquica [...] No se tiene ni el tiempo ni el espacio necesarios para hacerse un alma [...] Umbilicado a lo suyo, el hombre moderno es un narcisista quizá más doloroso pero sin remordimiento [...] Las nuevas enfermedades del alma son las dificultades o incapacidades de representaciones psíquicas que llegan hasta matar el espacio psíquico. (citada en Lebrun, 1997/2003, p. 130.)

Kristeva parece afirmar que el malestar está presente y es intenso, pero que su intensidad parece ya no profundizar en un abisal espacio psíquico -tal como se presentaba en las viejas neurosis-, sino que ese malestar contemporáneo se reparte en una delgada alma a ras de la superficie corporal. Para entender estos problemas, nosotros partimos de una tesis fuerte del psicoanálisis freudiano según la cual el ser humano no puede sino padecer un malestar crónico al habitar la cultura, y no hay otro camino más para él que habitar la cultura, pues solo ésta le asegura su conservación y la satisfacción de sus necesidades. El malestar surge del hecho de que la cultura, para asegurar la supervivencia humana, imponga serias restricciones a la satisfacción pulsional, pues solo mediante la enajenación de la energía pulsional puede la cultura proceder a la edificación del “proceso de la cultura” (1933b [1932])/2004, p. 197).

El malestar entonces, no ha desaparecido, aunque las formas prototípicas a partir de las cuales Freud lo concibió, no estén presentes o sean poco frecuentes en nuestro tiempo. La psicopatología característica del capitalismo tardío no desconoce el malestar, aunque éste sea objeto de toda clase de estigmatizaciones, de desvaloraciones o de intentos de supresión por la vía de psicofármacos o falsas terapéuticas del alma. Y es precisamente por el hecho de que el malestar sigue vigente, a pesar de sus encubrimientos o de sus negaciones, por lo que el psicoanálisis sigue resultando pertinente, no para acabar con éste, pues no es tarea del psicoanálisis acabar con el malestar, sino para darle la palabra, para ofrecerle el lugar que le corresponde. El malestar no es prescindible, no es innecesario en una cultura como la nuestra, todo lo contrario. El malestar es el último bastión desde el cual

el sujeto se mantiene en resistencia contra los embates de una cultura cuyas exigencias son deshumanizantes, y el psicoanálisis tiene la tarea de mostrar y sostener, sin resolver, la contradicción entre el sujeto y la cultura, fuente primaria del malestar.

Antes de empezar: precisiones terminológicas y conceptuales

a) En Marx

Se podrá notar que en la amplísima bibliografía marxiana y marxista existente acerca de la enajenación, el término mismo que designa el problema es polémico, sobre todo en cuanto a las formas en que se ha traducido al español. “Enajenación”, “alienación”, “extrañamiento”, entre otros menos frecuentes, han sido términos empleados para traducir aquellos otros que fueron usados por Marx y otros escritores marxistas de lengua alemana, para referirse al concepto de enajenación. Lo que en español solemos traducir con un solo término, en relación a la enajenación, puede no obstante expresarse mediante varias palabras en alemán que permiten captar diferentes aspectos o momentos de la enajenación.

En primer lugar, el término *Entfremdung*, compuesto por el prefijo *ent* (separación o distanciamiento) y el término *fremd* (ajeno o extraño) destaca, sobre todo, el aspecto de la pérdida de algo propio y su transformación en algo irreconocible. Por otro lado, el término *Entäusserung*, en el que el prefijo *ent* sigue indicando la separación, pero no solo respecto a lo que ha sido separado, sino a algo que ahora aparece como exteriorizado, en una posición exterior respecto de lo propio (*ausser*). Otros términos menos empleados tales como *Enteignung* y *Veräusserung*, resaltan la posesión o la expropiación, o la disposición por el otro, respectivamente. De esta manera, como señala David Pavón-Cuéllar (2018): “Mi enajenación, por ejemplo, hace que me perciba como ajeno (*Entfremdung*), como fuera de mí o separado con respecto a mí (*Entäusserung*), quizás poseído por otro (*Enteignung*) y estando a su disposición (*Veräusserung*) (párr. 7).

Estos términos son indistintamente usados por Marx en sus obras, y su significado suele deslizarse para enfatizar alguno u otro de los aspectos de la enajenación. Vale la pena tomar nota de que, como lo señala Gorz (1959/1969), los términos “enajenación” (*Entäuserung*) y “extrañamiento” (*Entfremdung*), estaban bien diferenciados en Hegel, de quien la referencia es innegable, y cuando éste se refiere a la dialéctica de la conciencia consigo misma mediante su enajenación en los productos de su trabajo, no alude directamente al aspecto de “extrañamiento” de esta actividad. En Marx, la enajenación y el extrañamiento no suelen diferenciarse de forma explícita.

Podríamos poner en relación el concepto hegeliano de “extrañamiento” -en cuanto implica una ajenidad extrañada de la conciencia consigo misma- con el de “conciencia desgraciada”. Para Hyppolite (1946/1974), la conciencia desgraciada es:

la conciencia como tal, en tanto que todavía no ha llegado a la identidad concreta de la certeza y de la verdad, suponiendo, por consiguiente, un más allá de ella misma. [...] Hay que decir, no obstante, que la conciencia desgraciada -en el sentido estricto del término- es el resultado del desarrollo de la autoconciencia. La autoconciencia, es la subjetividad erigida en verdad, pero esta subjetividad debe descubrir su propia insuficiencia, experimentar el dolor de sí mismo que no llega a la unidad consigo mismo. (p. 172)

La conciencia desgraciada es, entonces, producto del movimiento de la conciencia que se enajena en los resultados de su actividad objetivadora. Es conciencia extrañada de la vida, porque para tomar conciencia de la vida hay que separarse irremediamente de ella. Así entonces, en Hegel, podríamos atribuir un sentido más positivo al concepto de “enajenación”, así como un sentido más negativo al de “extrañamiento”. Para nosotros, circunscribiéndonos al análisis de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, el concepto hegeliano de “enajenación” estaría más cercano al de “objetivación” (*Versachlichung*) en Marx, como lo profundizaremos en el primer capítulo.

b) En Freud

La categoría conceptual de “malestar en la cultura”, apareció explícitamente formulada por primera vez en el libro homónimo de Freud de 1930. El término alemán que designa el malestar es *Unbehagen*, compuesto por el prefijo *un* y por el término *hagen*, el cual hace alusión a la comodidad. La traducción al español directa del alemán sería “incomodidad”, aunque ésta no sería precisamente satisfactoria para expresar el tipo de condición humana en la cultura que Freud denunciaba. De hecho, como lo señala James Strachey (1961/ 2004), originalmente Freud había escogido para su libro el título de *Das Unglück in der Kultur*, que se traduciría como la “La infelicidad en la cultura”. Y en la traducción inglesa de las obras completas de Freud (la primera de todas las que posteriormente se realizarían), su traductora, Joan Riviere, prefirió el título *Civilization and its Discontents*, en vez del sugerido por Freud: *Discomfort in Civilization*.

Lo que Freud pretende señalar con el término *Unbehagen* no es alguna insoportable y martirizante condición humana permanente, a la manera de una vida imposible de ser vivida dentro de la cultura. La vida que se imposibilitaba radicalmente por efecto del sufrimiento, la que se llega a quebrar casi de forma completa, es la vida neurótica, tal como sucedía con los agudos casos de histeria en el siglo XIX. Pero incluso los neuróticos no renunciaban a la vida. Lo que Freud quería señalar era más bien que la vida de todos – neuróticos o no- está teñida por el gris del malestar permanente, es decir, por un dolor, más bien psíquico, de baja intensidad pero inagotable. Pero, justamente por ser inagotable, el malestar puede tener visos insoportable en tanto que se vive como una condena de la que es imposible escapar. Como afirma Jean-Bertrand Pontalis:

... malestar es una palabra curiosa, prudente, casi tímida, débil o fuerte según la interpretación que uno le dé. Un “simple malestar” no permite hacer un diagnóstico certero ni un pronóstico probable, desbarata nuestro saber, no se deja asir. Los que acuden a la consulta psicoanalítica señalan con claridad la diferencia entra una situación de crisis y un estado de malestar. (Citado en, Le Rider, 2004/2005, p. 126)

La cura psicoanalítica no es equivalente a la extinción del malestar, de lo cual Freud tuvo mayor certeza a medida que el psicoanálisis se adentraba en el siglo XX. Ya en un texto

temprano como fue *Estudios sobre la histeria*, de 1895, Freud citaba las demandas típicas de los pacientes:

... usted mismo dice que, probablemente, mis sufrimientos tienen mucho que ver con mis relaciones y con mi suerte. Y usted no puede cambiar nada de esto. Entonces, ¿de qué manera puede ayudarme? A lo cual yo siempre puedo contestar: “No me cabe la menor duda de que al destino le sería más fácil que a mí eliminar sus sufrimientos, pero convéncese de que habremos ganado mucho si conseguimos transformar su angustia histérica en una infelicidad ordinaria”. (Citado en, Jacoby, 1975/1977, p. 176)

Esta parece ser una definición quizá más adecuada del alemán *Behagen*: el malestar es la infelicidad cotidiana, la cual no puede ser agotada por la terapia psicoanalítica, puesto que, las más de las veces, es más bien su modesta meta terapéutica.

Por otro lado, y más problemático aún, es el uso del término de “cultura” que emplea Freud en sus obras sociales. Al menos en dos lugares (En *El porvenir de una ilusión de 1927* y en *El malestar en la cultura* de 1930), Freud (1927a/2004) define la cultura en términos bastante similares:

La cultura humana –me refiero a todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferenciar entre cultura y civilización)- muestra al observador, según es notorio, dos aspectos. Por un lado, abarca todo el saber y el poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles. (p. 5-6)

Notamos en esta definición “plana” pero no “neutral”, a decir de Paul-Laurent Assoun (1993/2003, p. 147), una forma descriptiva. Es decir, Freud se concreta a definir la cultura a partir de lo que aparece en la realidad, y no a partir de un modelo conceptual normativo. En efecto, la cultura para Freud es todo aquello que nos permite levantarnos por encima de nuestra condición animal: arte, eticidad, religión, etc., pero también es aquello que nos permite dominar la naturaleza: ciencia y técnica. A así también, la cultura comprende la moral y el derecho, que aseguran la regulación de las relaciones humanas.

En la definición previa, es notorio que Freud rechaza la tarea de distinguir el término *Kultur* (cultura) del de *Zivilisation* (civilización). No será la única ocasión en la que Freud desdeña dicha tarea de forma casi tajante. Lo que aquí apreciamos es su negativa a inmiscuirse en el debate antropológico y filosófico que está vigente hacia finales del siglo XIX en torno a la pertinencia de un término adecuado para definir la esfera de la creación humana.

Terry Eagleton (2000/2001) señala que este debate cobra fuerza sobre todo a partir del desarrollo del capitalismo industrial de la primera mitad del siglo XIX, el cual trajo consigo consecuencias culturales que no podrían llamarse precisamente “civilizadas”, por obra, sobre todo, de la división del trabajo, de las condiciones de explotación y de pauperización de la vida de los obreros europeos, así como también por el avance del imperialismo de los estados europeos decimonónicos. Para ese entonces, dice Eagleton (2000/2001):

Kultur, «Cultura», se convirtió en la etiqueta de la crítica romántica y premarxista de la primera fase del capitalismo industrial. La civilización designa algo sociable, una cuestión de cordialidad, de buen juicio y buenas maneras; la cultura, por el contrario, es un asunto absolutamente extraordinario, espiritual, crítico y elevado, y no algo que permita estar contento y a gusto con el mundo. Según reza el tópico, la civilización es algo típicamente francés; la cultura, algo inconfundiblemente alemán. (p. 24-25)

Este concepto de cultura comenzó a emplearse como un instrumento de crítica de la civilización, sobre todo en relación a los efectos artificiales, alienantes y deshumanizantes que sobre la forma orgánica de la comunidad humana tenía. Como se ha señalado, esa concepción vitalista, y casi rayana en la mística de la *Kultur*, de raigambre alemana, era también una crítica a la concepción racionalista, ilustrada, francesa, heredera del ideal del progreso de la civilización europea. Este debate cristalizó finalmente en lo que se dio en llamar el *Kulturpessimismus* (pesimismo cultural) (*Íbid*, p. 25), plasmado sobre todo en la obra de Oswald Spengler titulada *La decadencia de Occidente*, publicada entre 1918 y 1922, y de la cual Freud estaba al tanto. En ella, Spengler reafirmaba la oposición entre cultura y civilización, pero señalaba que cada cultura tiene su civilización como un funesto destino necesario, y como el estado más artificial y externo a la cultura que pueda alcanzar la especie humana. Este movimiento teleológico de la cultura hacia la civilización, supuesto

por Spengler, debe entenderse como una “decadencia”, como un movimiento intrínseco y propio de la modernidad hacia el agotamiento irrefrenable de las fuerzas orgánicas de la cultura (Assoun, 1993/2003).

Por su parte, como ya hemos señalado, Freud rechaza la distinción entre cultura y civilización. Para él no hay fin orgánico civilizatorio superior al propio hecho cultural. En palabras de Assoun (1993/2003) “la Kultur en el sentido freudiano es, *ipso facto*, *Zivilization*.” (p. 146). Lo que nos parece que Freud quiere expresar con este rechazo de la dicotomía es precisamente su inconformidad con el supuesto de una “decadencia” cultural, y con esto, con el de cualquier promesa de retorno a las bondades de un estado orgánico de armonía cultural. El carácter esencial de la cultura, es decir, el hecho de que “debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional” (Freud, 1927a/2004, p. 7), no corresponde a la forma cultural degradada, es decir, a la civilización -aunque ella acentúe dichos efectos-, sino que ese carácter es la base estructural de toda cultura. Y así, lo perecedero e imperfecto de sus productos e instituciones no desacredita de forma absoluta su valor, pues éstas siguen siendo necesarias para la propia vida humana. Para Freud entonces, el malestar no es el producto funesto de una transformación degradada pero inevitable de la cultura -es decir, la civilización-, sino que es inmanente a los propios cimientos de toda cultura.

Finalmente, aclaremos un término que también se encuentra, aunque de forma secundaria, en los análisis que Freud realiza sobre la cultura. Cuando Freud afirma el carácter represivo de la cultura, está pensando sobre todo en las formas de cultura dominantes, las cuales son sobre todo aquellas sostenidas sobre la autoridad de los estamentos sociales más económicamente poderosos (la burguesía y el resto de aristocracia aún existente). Parece, en cambio, sugerir que la cultura popular, la cultura del *Volk* (pueblo), no pesa moralmente sobre las masas populares como una exigencia insufrible, sino que estaría más cercana a la permisión de la satisfacción sexual.

Freud no deja de mostrarse, al mismo tiempo, desdeñoso por el *Volk* como cultura, pues parece no concebirlo a la altura de las máximas realizaciones de la cultura europea

moderna, así como por su dependencia de la ilusión y la irracionalidad. Por ello, no puede dejar de notarse una sobria y moderada admiración hacia la cultura entendida como progreso civilizatorio por parte de Freud. Recordemos que para el tiempo en que Freud escribe, la exaltación del pueblo, o de una cultura del pueblo (*Volkskultur*), o de un espíritu del pueblo (*Volksgeist*), tenía ya larga raigambre. Había surgido en parte como una de las líneas de crítica alemana a la concepción ilustrada de la cultura como civilización. Aunque ciertamente la idea, de alcances metafísicos, de que los pueblos manifiestan objetivamente en sus producciones (tradiciones, mitos, religión, ethos de la vida en común, lenguaje, etc.), la realización de un elemento intangible y auténtico que los unifica en una totalidad orgánica, se hallaba ya en ciernes en el pensamiento de Montesquieu y Rousseau, fueron decididamente los alemanes (Herder y sus discípulos, Hegel y luego los románticos, entre otros), los que defendieron con mayor ahínco este planteamiento (Martínez Sahuquillo, 1997). Se torna tanto más comprensible la idealización utópica del concepto de *Volk* hacia finales del siglo XIX, en el contexto de las funestas derivas causadas por el auge del industrialismo y el imperialismo capitalista en las naciones europeas en ese tiempo. Quizá el desdén de Freud hacia la idea de una cultura popular no se relacione solo con su herencia ilustrada y liberal, sino también con los visos antisemitas que para entonces dicha idea comenzaba a tener, al ser empleada por aquellos que conformaría el Tercer Reich unas décadas después, para sostener una vindicativa reafirmación del pueblo alemán después de la Primera Guerra Mundial.

CAPÍTULO I. LA TEORÍA DE LA ENAJENACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE MARX

1.1.- Vigencia de la teoría de la enajenación dentro del marxismo

De ninguna manera asumimos que el tema a tratar tenga novedad en nuestro tiempo, aunque sí consideramos que convoca a su reactivación y actualización. El auge de las teorías marxistas y no marxistas sobre la enajenación se dio hasta pasada la mitad del siglo XX. El antihumanismo teórico marxista, que fue bandera de batalla del marxismo estructuralista althusseriano en su lucha con varios frentes del marxismo oficial y ciertas vertientes del marxismo llamado “occidental”, vino a desplazar el interés en el concepto de enajenación al interior de la filosofía marxista francesa. En efecto, probablemente el más duro crítico marxista del concepto de “enajenación” haya sido Louis Althusser, quien no deja de denunciar en sus obras principales (Althusser, 1965/2015; Althusser y Balibar, 1967/2015) que dicho concepto formaría parte del conjunto de teorizaciones ideológicas de juventud de Marx, las cuales se hallarían aún en el terreno de la ideología filosófica idealista hegeliana y de la ideología economicista y jurídica clásica.

Sobre todo, lo que resulta sospechoso a Althusser es el sesgo ideológico del concepto de enajenación que lo pone en conexión con la noción de “esencia humana”, pues la enajenación, según una interpretación humanista muy simple, sería el extrañamiento en relación con dicha esencia. Esta noción parece remitir a una idea, a una abstracción o a un concepto universal irreductible a las condiciones concretas de existencia del hombre³. Este problema y otros más, fueron tomados como objeto de crítica epistemológica y política por el althusserianismo militante, y sirvió para defender la idea de un “corte epistemológico” entre los escritos ideológicos de juventud de Marx y su obra científica de madurez, en la cual aparentemente no quedaría rastro de la teoría de la enajenación. Esta lectura suscitó

³ El propio Étienne Balibar (1993/2006), discípulo de Althusser y althusseriano notable durante su juventud, resalta que en los textos de juventud de Marx, principalmente en *La Ideología Alemana* y en *las Tesis sobre Feuerbach*, Marx intenta desligarse de una concepción idealista y abstracta sobre la esencia humana, definiéndola como el conjunto de relaciones sociales, así como también enfatizando el papel activo del hombre en la producción de su esencia histórica a través de su propia actividad productiva. Esto, nos dice Balibar, “es una manera de buscar la respuesta a la cuestión de la esencia del hombre en las cosas mismas” (p. 35).

una interesante y ríspida polémica durante la década de los sesenta y los setenta del siglo XX.

En cambio, muchos y muchas marxistas no althusserianas, influidos fuertemente por *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács y por *Marxismo y Filosofía* de Karl Korsh, han otorgado al problema de la enajenación un lugar central en sus reflexiones. Por ejemplo, István Mészáros, en *La teoría de la enajenación en Marx*, afirmará que los *Manuscritos Económico-Filosóficos* del joven Marx, son una “*síntesis in statu nascendi*” de una “ciencia humana”, que pretende otorgarnos una visión integral sobre la experiencia humana, y de la cual el concepto de enajenación es la “idea principal sintetizadora” (Mészáros, 1970/1978, p. 15). Mészáros (*Ibid.*) también afirma que no hay corte entre la obra de juventud y la posterior teorización de Marx, sino que “los Manuscritos de 1844 anticiparon adecuadamente al Marx posterior, pues recogieron en una unidad sintética la problemática de una nueva revaloración global, radical, centrada en la praxis, de todos los aspectos de la experiencia humana, mediante un análisis totalmente empírico basado en un concienzudo estudio crítico de la Economía” (p.20).

Joseph Gabel, quien proviene también de la escuela de Lukács, hará un uso muy interesante del concepto de enajenación en el terreno de la psicopatología y de la sociología. Su interés en problema de la “reificación” y de la “falsa conciencia”, le permitirán ofrecer una interesante explicación de fenómenos aparentemente tan distantes como son los síntomas de la esquizofrenia, así como de los fenómenos sociopolíticos del totalitarismo. Para Gabel (1970/1973), la acusación althusseriana que pesa sobre los conceptos de enajenación y de esencia, de ser metafísicos e idealistas, es “omnivalente” e “innoperante” (p. 28), y puede rebatirse situándose en el terreno de los hechos sociales concretos. Por ejemplo, en el campo de la psicopatología no es una extravagancia filosófica definir la enajenación del pensamiento como la pérdida de su capacidad dialéctica, no es incurrir en un esencialismo, nos dice, en tanto que tales definiciones serían perfectamente demostrables o refutables mediante los recursos de las ciencias que se encargan de su estudio (psicopatología, psicología, psiquiatría, etc.). Por ello, Gabel (*Ibid.*) plantea que, lejos de apelar a una esencia abstracta y esotérica que defina lo humano, podemos situarnos al ras de una “normatividad

de buena ley” (p.28) tal como, por ejemplo, Georges Canguilhem (1966/2005) ha estudiado la normatividad de la salud.

Otros autores tales como John E. Elliot (1979), o Joachim Israel (1968/1977) defienden la continuidad del proyecto marxista a lo largo de su obra, y tienden a concebir que el concepto de enajenación es un hilo transversal en ese desarrollo. Elliot (1979) fue uno de los primeros en enfatizar que los *Grundrisse* de 1857-58, podían leerse como una obra articuladora intermedia entre los *Manuscritos* de 1844 y *El Capital* de 1867. Afirma que en los *Grundrisse* no deja de aparecer el concepto de enajenación articulado en una reflexión germinal sobre la teoría del valor y de la plusvalía. Por su parte, Israel (1968/1977) no solamente afirma la continuidad de la teoría de la enajenación en la obra de Marx, sino que considera que en ella hay varias teorías de la enajenación, y que su nivel de sofisticación conceptual es progresivo. La teoría del fetichismo de la mercancía, contenida en el primer libro de *El Capital*, sería, de acuerdo con Israel (*Ibíd.*), la continuación de la teoría de la enajenación de los *Manuscritos* de 1844. Y, mientras que, a decir de Israel, la teoría de la enajenación se enmarcaría en una reflexión de corte filosófico, antropológico y normativo, la teoría del fetichismo de la mercancía se situaría en una teorización científico-sociológica.

Evidentemente, este recuento de posiciones no es exhaustivo ni pretende serlo. Solamente queremos sentar una base para mostrar que la teoría de la enajenación de Marx ha sufrido un destino multívoco. Nosotros tendemos a situarnos del lado de la interpretación de la continuidad, es decir, bajo la idea de que la teoría de la enajenación no desapareció en la obra de madurez de Marx. Pero tampoco consideramos que haya sido sustituida por otros conceptos tales como los de “cosificación” o “fetichismo de la mercancía”, como lo sugiere por ejemplo, Joachim Israel en la obra referida. Más bien, consideramos que la teoría de la enajenación ocupa, de principio a fin, un lugar específico en la doctrina marxiana, un lugar específico dentro de una matriz teórica compleja y amplia, junto a conceptos tales como los de “trabajo”, “objetivación”, “naturaleza”, “fuerza de trabajo”, “mercancía”, “plusvalor”, “valor”, “subsunción”, “fetichismo de la mercancía”, etc. Esta idea se reafirma, solo para dar un ejemplo, mediante la constatación de la permanencia del concepto, y no solamente del término, de “enajenación” en el capítulo VI (inédito) del Libro I de *El Capital*.

Sin embargo, sabemos también, como lo plantea Clara Ramas (2018), que aquellos conceptos asociados al problema de la enajenación (cosificación o reificación, fetichismo, falsa conciencia, ideología), no fueron nunca cabalmente aclarados por Marx en sus relaciones, en sus funciones específicas al interior de sus teorías más abarcadoras, e incluso no termina por ser claro, en muchos sitios de su obra, el sentido específico de su uso. Toca a nosotros abonar al trabajo de aclaración en relación con estos problemas.

En lo que sigue vamos a tratar de ordenar ese entramado conceptual al que nos referimos en el párrafo anterior, para tratar de situar con la mayor especificidad posible el valor, el lugar y la pertinencia del concepto de enajenación en algunas de las obras principales de Marx. Comenzaremos por sintetizar la teoría acerca de la actividad productiva del hombre como fundamento de su esencia genérica, profundizando en el concepto de “objetivación”. Después avanzaremos para poner en relación el concepto de “objetivación” con el de “enajenación”. Abordaremos también los problemas relacionados con la concepción dialéctica de la enajenación-superación de la enajenación, y de la enajenación como problema histórico. Finalizaremos este capítulo con un análisis del concepto de “fetichismo de la mercancía” en su relación con la teoría de la enajenación, y con el concepto de “cosificación”, proveniente de la lectura lukacsiana de la obra de juventud de Marx. Arribaremos finalmente al señalamiento de una posible consecuencia de estas teorizaciones: el problema de la reificación de la conciencia y de la falsa conciencia.

1.2.- La teoría marxiana sobre la naturaleza humana: naturaleza, trabajo y objetivación

Para comprender el problema de la enajenación es necesario situarlo al interior de la concepción dialéctica marxiana de la relación entre el hombre y la naturaleza. Problema éste de una envergadura muy amplia, pues constituye una parte importante de la antropología filosófica propiamente marxiana, y del cual solo nos ocuparemos de forma resumida, sin explorar las múltiples interpretaciones posteriores de las que ha sido objeto.

Para Marx, el concepto de “trabajo” (*Arbeit*)⁴ expresa, en su sentido más general como actividad productiva, el punto de convergencia entre la naturaleza y el hombre. La importancia del concepto de trabajo y del de “enajenación” (*Entäuserung*) como herencias de la filosofía hegeliana que influyeron marcadamente en la concepción de la enajenación en Marx, ha sido reconocido por él mismo de forma bien explícita⁵ (Marx, 1844/1993; Marx y Engels, 1845-1846/2014), y ha sido resaltado y estudiado por numerosos autores (Ollman, 1971/1975; Mészáros, 1970/1978; Gorz, 1959/1969; Israel, 1968/1977; Schaff, 1977/1979), por lo tanto no requiere que nos detengamos mayormente en ello⁶. Estos planteamientos

⁴ La lengua alemana dispone al menos de tres términos para referirse a lo que el término “trabajo” designa en español: *Arbeit*, *Werk* y *Job*. Ciertamente, cuando Marx comienza a hablar de la enajenación de y en el trabajo no se refiere propiamente a la clase de trabajo referido por el término *Arbeit*, retomado de Hegel, el cual designa en 1844 la actividad productiva objetivadora que caracteriza el modo de ser esencial del hombre, es decir, su praxis fundamental. El trabajo enajenado ya no es *Arbeit*, sino que tiende a reducirse a *Werk* o a *Job*, en tanto es trabajo físico, pero cada vez más reducido a su forma abstracta universal como fuerza de trabajo empleada en la producción que se orienta a la revalorización del capital. Probablemente el equivalente más cercano -pero de ninguna manera exacto- en lengua inglesa del alemán *Arbeit* es *work*, que define el trabajo concreto productor de valores de uso, mientras que el inglés *labour* se refiere al tipo de trabajo enajenado que produce plusvalor, el cual es más cercano al alemán *Job*. Claro está que no existe una equivalencia exacta entre estos pares, sobre todo por la riqueza filosófica -en el dominio del pensamiento hegeliano- del sentido del término *Arbeit*, el cual, en Hegel designa el trabajo abstractamente espiritual y realizador de la autoconciencia del espíritu. Para Marx, en cambio, la categoría de trabajo como *Arbeit* designa, sí la actividad objetivadora de la esencia humana, pero en su forma concreta y material como trabajo real, lo cual también puede designarse con el alemán *Werk*, como de hecho lo sugiere Engels. En una nota a pie de página a la 4ª edición inglesa de *El Capital*, Engels aclara: “La lengua inglesa tiene la ventaja de disponer de dos vocablos para indicar estos dos aspectos diferentes del trabajo. El trabajo que crea valores de uso y se determina cualitativamente se llama *work*, en contraste con *labour*; el trabajo que crea valor y se determina cuantitativamente se llama *labour*, en contraste con *work*” (en: Marx, 1967a/2014, p. 71). Podríamos establecer una equivalencia entre la “actividad vital” como actividad productiva a la que Marx se refiere en 1844 y el “trabajo concreto”, como creador de valores de uso al que Marx se refiere en 1867 en *El capital*, para diferenciarlo del trabajo enajenado y reducido a valor abstracto como fuerza de trabajo en el contexto de la producción capitalista.

⁵ Dice Marx en el tercero de los *Manuscritos* de 1844, que Hegel “capta la esencia del trabajo” (p. 199).

⁶ Detengámonos, no obstante, solo un poco. El concepto de “trabajo” (*Arbeit*) en Hegel debe situarse en el contexto teórico de su concepción dialéctica de la conciencia, la cual, a través de su autonegación mediante su objetivación en los productos culturales de la actividad espiritual, avanza hacia la máxima autoconciencia de sí misma. El Espíritu se objetiva mediante el trabajo, desplegándose en una serie de autonegaciones objetivantes, para volverse cada vez más consciente de sí mismo mediante la reflexión sobre los productos de su propia actividad. Como nos damos cuenta, es ésta una concepción que coloca al espíritu como principio y fin de todo el movimiento dialéctico, algo que Marx, claro está, no asumirá. Pero el valor de la actividad, del trabajo, como movimiento objetivador y realizador de una potencia esencial, es algo que todavía podemos corroborar en Marx en el terreno de un declarado materialismo. Kojève (1933-1934/1999), en su magistral síntesis de la dialéctica del señor y del siervo de Hegel, nos dice a propósito del problema del trabajo: “El producto del trabajo es obra del trabajador. Es la realización de su proyecto, de su idea: es pues él quien se ha realizado en y por ese producto, y se contempla, en consecuencia, a sí mismo contemplándolo. Mas, ese producto artificial es al mismo tiempo, tan “autónomo”, tan objetivo, tan independiente del hombre como la

los vamos a encontrar desarrollados con cierta amplitud en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844. Ahí Marx (1844/1993) nos dice:

Pues, en primer término, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida. (p. 115)

De acuerdo con esto, lo que caracteriza a la humanidad como género es justamente su actividad productiva general, su trabajo, el cual es también (pero no únicamente), medio de vida en tanto permite satisfacer necesidades. Y en tanto que es un ser de necesidades, el hombre se iguala al resto de las especies animales, pues todas manifiestan la naturaleza de un ser orgánico sometido a la necesidad vital. Sin embargo, y como lo plantea Backso (1965/1966), el término “necesidad” en los escritos de Marx, tiene un sentido amplio, que incluye tanto las necesidades biológicas como las adquiridas en el mismo proceso de producción. Por ello, la satisfacción de necesidades humanas es, al mismo tiempo, creación de nuevas necesidades. Y podemos incluso afirmar, con Márkus (1971/1974), que “las necesidades que determinan efectivamente la producción no son las necesidades originarias en su crudeza natural, sino las necesidades originadas por la misma producción” (p. 16). Por lo tanto, dado que las necesidades humanas son inherentes al desarrollo de la producción, podemos entonces afirmar que son necesidades que se desarrollan social e históricamente.

La satisfacción de las necesidades solo puede darse, tanto en el hombre como en el animal, mediante el recurso a la naturaleza. Pero la relación del hombre con la naturaleza mediante

cosa natural. Es pues por el trabajo, y solo por el trabajo, que el hombre se realiza objetivamente en tanto que hombre. No es sino después de haber producido un objeto artificial que el hombre es él mismo real y objetivamente más y otra cosa que un ser natural; y es sólo en ese producto real y objetivo que él toma verdaderamente conciencia de su realidad humana subjetiva. A través del trabajo el hombre llega a ser un ser sobrenatural, real y consciente de su realidad; porque trabaja él es Espíritu “encarnado”, es “Mundo” histórico, es Historia “objetivada” (p. 32).

el trabajo se distingue claramente de la relación que tiene cualquier otra especie animal con ella. El hombre produce de modo universal, es decir, produce en relación con la totalidad de la naturaleza, a diferencia del animal, que solo produce en relación con el ámbito natural para el cual está prefijado instintivamente.

Por ello, Marx (1844/1992) afirma que la relación del hombre con la naturaleza es universal: “La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre” (p. 114-115). Decíamos que la relación entre el hombre y la naturaleza es dialéctica en tanto que ella es el único ámbito en donde todo ser genérico puede satisfacer sus necesidades como ser natural, pero la naturaleza en general es el “cuerpo inorgánico” del hombre ya que su actividad no se limita a un sector de aquella, sino a la totalidad de la naturaleza. En este movimiento, el hombre se especifica como género, se levanta sobre la pura y llana necesidad orgánica y alcanza un nivel nuevo de actividad, pues la actividad productiva, en tanto es actividad vital, toma como objeto el cuerpo entero de la naturaleza. Pero rápidamente Marx aclara que esto no es otra cosa más que la relación que la propia naturaleza mantiene consigo misma, ya que el hombre es un ser natural. Así, la actividad productiva del hombre es actividad mediadora de la naturaleza sobre sí misma⁷.

⁷ La definición marxiana de la naturaleza como cuerpo inorgánico del hombre, predomina en los *Manuscritos Económico-filosóficos* de 1844. Esta concepción está absolutamente ligada a la idea del trabajo como mediación universal que Marx formula en la misma obra, y que ya hemos descrito. El trabajo sería entonces la humanización progresiva de la naturaleza, la cual es coincidente con la naturalización del hombre. Por ello, Alfred Schmidt (1962/2011) enfatiza que para el Marx de 1844, la historia acuñada por el trabajo demuestra de manera cada vez más evidente la ecuación “naturalismo=humanismo” (p. 84). Recordemos que en esta concepción temprana -que nos reconduce hasta Hegel-, la naturaleza está determinada como exterioridad para el hombre, y tiene esencialmente el carácter de cosa. Para Marx, el hombre es precisamente un ser natural en la medida en que su naturaleza está fuera de él mismo como una exterioridad, y es por eso que el hombre, al encontrar su naturaleza fuera de sí mismo, forma parte del ser de la naturaleza. Esto es justamente lo que define el ser natural de lo humano. Y así mismo, como ya decíamos, el ser humano manifiesta una actividad objetiva, es decir, realiza trabajo que objetiva su esencia. Pero tanto por el hecho de que la producción de valores de uso depende de la fuerza de trabajo -la cual es solo materia natural transformada en organismo humano-, así como de materia prima ya trabajada y de medios de producción -derivados, a su vez, de materia prima obtenida de la materia natural-, todo ello implica, para Schmidt, que el trabajo, en todos sus componentes y momentos, constituye la manifestación de la fuerza natural, pues se remite siempre a un

Concentrémonos ahora en el elemento mediador, en la “actividad vital”, la “vida productiva” (Marx, 1844/1993, p. 115) del hombre. Marx afirma que, en el caso de cualquier animal, su actividad vital no se distingue del propio individuo: el animal es su propia actividad vital. Pero, en cambio, el hombre:

... hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y solo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre. (*Ibid.* p. 115-116)

La conciencia de la actividad productiva propia es una característica del ser genérico del hombre, lo que lo distingue de cualquier otra especie. Esta actividad consciente implica un desdoblamiento contemplativo sobre sí mismo, una reflexión sobre su propia actividad que permite al hombre distanciarse de los encarrilamientos instintivos y dar un paso hacia la

sustrato que no se puede resolver en trabajo. Así se reafirma la idea de que “Todas las relaciones sociales están mediadas por cosas naturales, y viceversa. Son siempre relaciones de los hombres “entre sí” y con la naturaleza” (*Ibid.* p. 77). Por ello, la interpretación de Schmidt apunta a criticar la postura lukacsiana, según la cual la naturaleza sería reducible a una categoría social. La naturaleza sería, más bien, un sustrato que está presente sin la contribución humana, pues si bien el trabajo filtra la materia natural para convertirla en valor de uso, ésta no es producida por el trabajo. En consecuencia, la supresión de la enajenación consiste, para Marx, en el socialismo como forma suprema de mediación real entre el hombre y la naturaleza, en donde la objetividad de ésta no desaparece, sino que subsiste como exterioridad, como aquello que debe ser objeto de apropiación para el hombre, pero en una forma totalmente adecuada para él.

Por otro lado, el Marx de los *Grundrisse* y de *El Capital*, se sirve de los términos “intercambio orgánico” o “metabolismo social” -de tintes más científicos y menos románticos-, para designar la cambiante pero insuprimible lucha entre el hombre y la naturaleza. En esta concepción tardía, Marx tiende a enfatizar el aspecto más agonístico de la dialéctica entre ambos términos, puesto que dicho intercambio está vinculado a la forma propia de la materia natural, a las leyes de la naturaleza que preceden a los hombres. Dice Schmidt (1962/2011): “Todo acto de dar forma a una sustancia natural debe obedecer la legalidad peculiar de la materia” (p. 84). El hombre solo puede cambiar la forma, pero no la sustancia misma de la naturaleza, y ese cambio de forma implica siempre un forzamiento que desplaza una legalidad original para liberar la materia natural. No obstante, esto no implica que la naturaleza se ha pervertido en su esencia verdadera, sino solo significa que, al convertirse en objeto de la actividad productiva del hombre, se prosigue a sí misma en un estadio cualitativamente más elevado: “Mediante el trabajo humano la naturaleza lleva adelante su proceso de creación” (p. 85). Entonces, el trabajo humano ha de concebirse solamente como “mutación de forma de la materia según su propia legalidad” (*Ibidem.*). Por ello, el mundo natural en su totalidad puede ser concebido como materia que se mueve en formas determinadas, y la producción humana corresponde a uno de esos momentos del movimiento –entendido éste como cambio cualitativo- pues ella está incluida en el contexto de la naturaleza. El momento propiamente humano de la dialéctica hombre-naturaleza sería entonces la producción de valores de uso.

actividad productiva libre. Por ello, la naturaleza, como cuerpo inorgánico del hombre, no es solamente una fuente de materias adecuadas para su supervivencia, sino que es la matriz de donde obtiene lo necesario para la producción de un mundo objetivo propio. Marx (1844/1993) nos dice al respecto: “La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica es la afirmación del hombre como ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico” (p. 116).

Cabe afirmar que no toda actividad humana puede calificarse de productiva, pero sí podríamos decir, siguiendo a Ollman (1971/1975) que el estado del hombre en el mundo se define por su actividad, la cual siempre implica, en algún nivel, una apropiación de la naturaleza. La mera percepción de un paisaje, por ejemplo, aun cuando no sea equivalente a una actividad productiva, permite una apropiación representacional de ese paisaje, y en esto podemos afirmar ya un estado activo del hombre frente a la naturaleza. Este planteamiento se sostiene directamente en las *Tesis sobre Feuerbach*, en las cuales Marx (1845/2014) se dedica a criticar el materialismo contemplativo y abstracto de Feuerbach, al mismo tiempo que defiende la necesidad de un materialismo que conciba la realidad, la vida social o incluso la filosofía como “actividad humana sensorial”, como “práctica” (p. 499).

En marcada clave dialéctica, Marx nos indica la exterioridad esencial del hombre, es decir, que su esencia está en su género como humanidad, y en particular, en la actividad humana en general como actividad vital productiva, pero también, el hombre encuentra, en sí mismo, en su actividad individual, la esencia de la totalidad de su género. La actividad productiva, libre y consciente, no es pues atributo de un sector de la humanidad, ni de éste y no de aquel otro hombre, sino que es una cualidad genérica del hombre como especie, pues no hay acto productivo estrictamente individual. Es la humanidad entera la que se da un mundo objetivo mediante su actividad productiva.

Enumeremos, a manera de síntesis, las diferencias que encuentra Marx entre la actividad productiva del hombre y la de cualquier otra especie animal. Primero, mientras que el

animal produce unilateralmente, el hombre lo hace universalmente. Segundo, el animal solo produce bajo el mandato de la necesidad, en tanto que el hombre produce a pesar de ella, e incluso, dice Marx (1844/1993) “sólo produce realmente liberado de ella” (p. 116). Tercero, el animal, mediante su actividad, solo se reproduce a sí mismo, pero el hombre reproduce a la naturaleza entera, cabe decir incluso, que la reproduce fuera de sus propios límites. Cuarto, mientras que el producto de la actividad animal es asimilado inmediatamente por el cuerpo del animal en beneficio de su supervivencia, el ser humano en cambio, se planta libremente frente a su producto, sin requerirlo necesariamente para subsistir. Quinto, mientras que la producción animal está ceñida inexorablemente a su necesidad y depende de los equipamientos biológicos correspondientes a su especie, el hombre puede producir de acuerdo con la medida de cualquier especie, y lo hace mediante un movimiento de apropiación a través del cual impone a su producto una medida desligada de la necesidad, por ello, nos dice Marx (1844/1993), “el hombre crea también según las leyes de la belleza” (p. 116).

La actividad productiva del hombre permite la autocreación del hombre, la “afirmación” de su ser genérico, pues al producir mediante lo que naturaleza le ofrece, el hombre no solo satisface sus necesidades naturales, sino que crea nuevas necesidades cada vez más alejadas de su condición meramente biológica. El hombre se da un mundo objetivo, crea objetos mediante su trabajo, y para crear estos objetos requiere medios de producción, los cuales, al principio forman parte de su propio cuerpo, pero después son producidos tomando del mundo natural aquello que le es necesario. La especificidad del ser genérico del hombre radica en su deshacimiento de una esencia prefijada y absoluta, su especificidad es su actividad vital: el trabajo. Mediante el trabajo el hombre objetiva su esencia genérica en los objetos que produce, los cuales, a su vez, esfuerzan la actividad humana hacia nuevos caminos productivos. De ahí que la actividad objetivadora del hombre no tenga un fin o un límite prefijado desde el origen, sino que se realiza en su propio movimiento histórico.

En ese mundo objetivo que es la cultura humana con todo lo que implica, el hombre puede contemplar conscientemente su propia obra y a sí mismo, pues esa obra es la objetivación y realización de su esencia. Por ello, Marx (1844/1993) afirma: “El objeto del trabajo es por

eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobra no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en el mundo creado por él” (p. 116).

Como ya afirmábamos, la objetivación de la esencia genérica del hombre no es un acto individual. Por supuesto que pone en juego el acto individual de todo hombre o mujer, pero la esencia genérica humana se objetiva en la actividad social, pues ninguna actividad productiva se realiza en la individualidad cerrada. No hay actividad productiva puramente individual sino como abstracción, es decir, como supuesto ideal, pero falso. Solo puede delinearse la individualidad en la relación con los otros, y en este movimiento acontece la humanización del individuo. Por eso dice Marx (1844/1993):

El carácter social es, pues, el carácter general del todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él. [...] La esencia humana de la naturaleza no existe más que para el hombre social, pues sólo así existe para él como vínculo con el hombre, como existencia suya del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como fundamento de su propia existencia humana. (p. 149)

El sintagma “esencia humana de la naturaleza” reafirma el carácter dialéctico de la relación entre el hombre y la naturaleza, pues a una humanización de la naturaleza mediante el trabajo, corresponde una naturalización del hombre. Esta doble afirmación es, sin embargo, una forma de ser del hombre que no se ha realizado, pues la objetivación propia de la actividad productiva en la sociedad burguesa implica una enajenación que torna extraño al hombre respecto de la naturaleza y viceversa. Por eso, cuando en el Tercer Manuscrito Marx (1844/1993) habla del “naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza” (p. 150), se refiere a la forma de la actividad vital humana que ha superado, en el comunismo, su propia enajenación

Aunque este humanismo naturalista marxista no sea explícitamente retomado, o abiertamente enfatizado, en los escritos de madurez de Marx, es posible encontrar una concepción equivalente del trabajo, de la objetivación y de la relación entre el hombre y la

naturaleza -aunque no de la referencia a una esencia genérica humana- en *El Capital*. Ahí Marx (1867a/2014) reafirma que el trabajo, entendido como creador de valores de uso en tanto satisfactores de necesidades humanas, es una condición general de la existencia del hombre, independiente del contexto histórico. Apenas en las primeras páginas de esta obra nos ofrece la famosa definición del trabajo como “una necesidad natural eterna del hombre para mediar en el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, esto es, la vida humana” (p. 65). En lo anterior no corroboramos ya el énfasis humanista, un tanto romántico, en las potencialidades abiertas de la esencia humana en su relación con la naturaleza⁸, sino más bien una definición de carácter marcadamente materialista que pone en primer plano el aspecto dialéctico de dicha relación. El trabajo es intercambio metabólico, material, entre la naturaleza y el hombre, intercambio que permite la vida, aunque no una vida puramente biológica como en el caso de los otros animales no humanos, sino una vida derivada de la producción y valorización de un mundo humano naturalizado, a la vez que de un mundo natural humanizado .

⁸ La presencia de la influencia romántica en Marx ha sido señalada y explorada por varios autores. Podemos afirmar, con Löwy y Sayre (1992/2008), por ejemplo, que la relación entre el marxismo y el romanticismo es “ambivalente” (p. 103), pues tanto Marx como muchos marxistas no dejan de posicionarse críticamente frente al él, reconociendo por un lado su actitud disidente y desestabilizadora respecto de la cultura europea moderna, pero afirmando también la necesidad de la razón ilustrada, o incluso, reconociendo el valor del progreso de las fuerzas productivas propiciado por el industrialismo, pero enfatizando también sus aspectos regresivos o incluso, catastróficos. Por ello, el anticapitalismo marxiano no es una simple negación abstracta del industrialismo, del mercado o de lo moderno en general (como quizá podríamos atribuírsela al romanticismo), sino que es una *Aufhebung*, es una negación dialéctica, es decir, busca la abolición del capitalismo al tiempo que busca el mantenimiento de sus mayores conquistas. El romanticismo marxiano -si lo hay-, no es, de ninguna manera, metafísico, espiritualista o panteísta, sino esencialmente crítico y programático. A decir de Lenin, es un “romanticismo acerado” (citado en, Safranski, 2007/2009, p. 225). Un romanticismo que, prolongando la crítica romántica, filosófica y poética, hacia la degradación de la vida y el espíritu en las sociedades industrializadas del siglo XVIII y XIX, pretende concretar la que sería la última crítica antes del advenimiento del nuevo mundo en donde el hombre finalmente se recupere a sí mismo, pero solo en virtud de los medios productivos que han provocado su propia enajenación. Mundo que no se presenta ya solo en las visiones oníricas de la filosofía y de la poesía, sino que adviene a la realidad en virtud de la actividad política militante y del movimiento revolucionario al que la historia conduce indefectiblemente. “El Romanticismo, afirman, ha hecho poesía de la realidad, ahora se trata de realizar la poesía”, nos dice Safranski refiriéndose al marxismo y su relación con el romanticismo (*Ibíd.*, p. 218). La humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre, es la directriz axiológica del programa revolucionario marxiano, y en ella parece pervivir el impulso crítico del romanticismo hacia la enajenación del hombre moderno como efecto de sus propias producciones.

El trabajo es el circuito metabólico que permite al hombre adquirir la materia que requiere del mundo natural para transformarla en valor de uso, es decir, transformarla en medio de satisfacción de necesidades. Este “trabajo útil” (Marx, 1867a/2014, p. 64), es un proceso productivo permanente, ininterrumpido, pues de él depende la permanencia vital del hombre. Pero hay que resaltar, de nuevo, que esta definición no toma en cuenta aún la forma específica que toma el trabajo en el contexto de la producción capitalista. Es necesario remarcar el hecho de que, en el contexto de estas reflexiones, para Marx la actividad productiva por excelencia es el “trabajo concreto”, que es el tipo de trabajo que expresa con mayor claridad, de acuerdo con Ollman (1971/1975), la actividad intencional y consciente del hombre.

No debemos entender que el Marx maduro del *El Capital* ha perdido su vocación dialéctica al subordinar el mundo de la naturaleza al trabajo humano, pues el “metabolismo” entre hombre y naturaleza no solamente historiza y moldea el mundo natural mediante su penetración a través de los medios de producción, sino que también el hombre mismo se ve afectado en su ser natural por dicha interacción. Sobre esto Marx (1867a/2014) dice que el hombre: “Al actuar mediante este movimiento sobre la naturaleza exterior a él y cambiarla, transforma al mismo tiempo su propia naturaleza” (p. 241). La naturaleza humana, en sus aspectos corporales y concretos, pero también en sus formas más sublimadas, es autoproducida históricamente en su interacción agonística con la naturaleza. Entonces, toda producción humana, en su relación dialéctica con la naturaleza, es autoproducción del ser humano.

Decimos que esta interacción es agonística porque la naturaleza solo pocas veces se le brinda al hombre en una forma adecuada a sus necesidades, antes bien se le enfrenta como un poder extraño y resistente su dominio. El gasto de esfuerzo que el hombre tiene que realizar para enseñorearse de la naturaleza, gasto objetivado en su actividad productiva y en los medios de producción, modela la propia naturaleza humana y esfuerza sus capacidades hacia su consumación y hacia su consumo. La satisfacción de necesidades mediante el domeñamiento de las fuerzas naturales propicia el desarrollo de las capacidades humanas, es decir, de las fuerzas productivas, pero también lanza al hombre

hacia nuevos ámbitos de necesidades. A este respecto nos dice Ollman (1971/1975): “Dado que se puede hacer más, se hace más, nuevas necesidades se generan... el progreso ha iniciado su marcha” (p. 127). Y este progreso, que es de las fuerzas productivas sociales, es también un progreso al nivel de lo individual, pues la apropiación de una cosa, ya como objeto de consumo, ya como objeto de producción, es al mismo tiempo la apropiación, para el individuo, de “nuevas potencialidades esenciales humanas” (Márkus, 1971/1974, p. 14), que se traducen como: habilidad, pericia, destreza, técnica, conocimiento, etc. En efecto, el progreso inicia, pero no sin una concomitante regresión como su anverso inevitable.

Este cuadro de progreso no deja de ser ideal, y corresponde al desarrollo de la actividad productiva en el contexto del comunismo por venir, sobre lo cual volveremos más adelante en este capítulo. El trabajo, tal como se desarrolla en las sociedades capitalistas contemporáneas, no tiende a favorecer el progreso de las capacidades humanas individuales, aunque sí el de las fuerzas productivas ajenas a la voluntad humana auténticamente consciente. Al contrario, como ya Marx (1844/1993) planteaba desde 1844 con respecto al obrero, el trabajo en la sociedad burguesa “mortifica su cuerpo y arruina su espíritu” (p. 113).

Entonces, la naturaleza humana moldeada dialécticamente por la naturaleza exterior que se le enfrenta en la actividad productiva, es naturaleza social, es decir, es el modo histórico y social de ser del hombre, pero la forma específica del ser productivo del hombre es independiente de las épocas históricas. Sobre esto, Marx (1867a/2014) dice: “Lo que distingue las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino cómo y con qué instrumentos de trabajo se hace. Los medios de trabajo no son únicamente el barómetro del desarrollo de la fuerza de trabajo humana, sino también el indicador de las relaciones sociales en que se trabaja” (p. 244).

Vale la pena también recordar que el trabajo humano, como productor de valores de uso (valores que sirven para satisfacer necesidades vitales), es consumo de materia proveniente de la naturaleza. Es el consumo individual el que más inmediatamente propicia la

satisfacción de las necesidades básicas del hombre, pero el consumo social de la naturaleza se realiza no solo con miras a reproducir la vida puramente biológica individual, sino para la reproducción de la vida en tanto ésta se valoriza como fuerza de trabajo apta para ser empleada en la actividad productiva. Por eso, es imposible asumir la existencia de una forma prístina y original de la vida humana dentro de sus límites puramente biológicos, más allá de las relaciones socioeconómicas de producción. El trabajo es la condición del mantenimiento de las condiciones económicas, y de las esferas sociales y culturales (Estado, religión, familia, arte, etc.) en las que la vida se desarrolla y se consume, es decir, es la condición de las relaciones sociales de producción propias de un momento histórico determinado. Por ello, ya desde *La Ideología Alemana*, Marx (1845-1846/2014) colocaba la atención en el hecho de que la actividad productiva determina un modo de actividad general de los seres humanos en un momento histórico, un “modo de vida”, pues “lo que - los hombres- son coincide [...] con su producción, tanto con lo que producen como con el modo en que lo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción” (p. 16). Este “modo de vida” incluye por supuesto a la conciencia, en tanto es actividad consciente, el “ser consciente” (p. 21), es decir, la conciencia que tienen los hombres de su proceso de vida real.

Esta concepción marxiana integral de la relación del hombre con la naturaleza mediante la actividad productiva ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Por ejemplo, Israel (1968/1977) califica de “teoría antropológico-filosófica con aspectos marcadamente normativos” (p. 115), al “humanismo” propio los *Manuscritos* de 1844 de Marx. Su opinión se basa en el supuesto de que, para Marx, la concepción de la esencia humana estaría delimitada por una idea normativa del tipo de trabajo que le permitiría al hombre su autorrealización. Esta idea normativa es sobre todo aquella que concibe como modelo ideal de trabajo al trabajo artesanal característico de las sociedades precapitalistas, el cual permitía al artesano un despliegue aparentemente libre de sus capacidades sin el sometimiento el proceso de producción típico de las sociedades industrializadas. Israel considera que tanto los *Grundrisse* como *El Capital*, representarían no solamente una nueva teoría de la enajenación en Marx, sino también un deshacimiento del humanismo

antropológico que caracterizó sus escritos de juventud. Según este autor, en la última etapa de su obra, Marx no habría focalizado su atención en un nostálgico anhelo por el modelo artesanal del trabajo, sino que habría analizado científicamente el proceso de producción capitalista, para formular las condiciones en las cuales, dentro del progresivo aumento de las fuerzas de producción, el trabajo humano puede emanciparse. Mucha más cerca de lo que parece querer confesar, se encuentra la concepción de Israel respecto de la de Erich Fromm (1961/2014) en su libro *Marx y su concepto del hombre*. Para Fromm, la esencia humana como ser productivo mediante el trabajo, llega reducirse a una suerte de exigencia antropológica y moral, deducida de una supuesta “naturaleza” verdaderamente humana, que solo se encontraría en el paraíso perdido de un comunismo matriarcal al que habría que retornar, o bien en una meta futura y trascendente con visos espirituales y hasta teológicos. Nuestra apreciación es radicalmente diferente a la de Israel y a la de Fromm, pues nos parece que no hay tal humanismo desbocado, casi místico, en el joven Marx, así como tampoco una ausencia de consideraciones filosóficas en el Marx maduro. Incluso, puede ser más evidente la exaltación de un pasado comunista primitivo en el Marx y el Engels de la última etapa del pensamiento marxiano.

En la tradición lukacsiana, Mészáros (1970/1978), en cambio, encuentra en la concepción marxiana del trabajo mucho más que una teoría antropológica normativa. Mészáros define la actividad productiva humana como la “mediación de primer orden” (p.76) entre el hombre y la naturaleza, y lo entiende como un “factor ontológico absoluto de la condición humana” (*Ibid.*), pues el trabajo sería el modo de existencia fundamental del hombre, su forma de estar en el mundo, la manifestación por excelencia del mundo vital humano⁹. Y como veremos más adelante, para Mészáros (1970/1978) el problema de la enajenación depende del conjunto de “mediaciones secundarias” que se imponen, desde el exterior, a la mediación fundamental.

Recapitulemos. El joven Marx de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844 plantea una teoría sobre la relación entre el hombre como género específico y la naturaleza,

⁹ Planteamiento que hace eco de la “ontología del ser social” de Lukács (1971/2007) en su última gran obra homónima, y que sostiene también György Márkus (1971/1974) en *Marxismo y “Antropología”*.

mediante la actividad productiva, es decir, mediante el trabajo. El trabajo humano, en tanto es actividad vital, es expresión, pero también producto objetivado de la esencia genérica del hombre. Esa esencia humana se realiza mediante su objetivación en las producciones de la actividad del hombre. La objetivación es pues el proceso mediante el cual el hombre, como género, se realiza en los objetos que produce mediante su trabajo. La objetivación es un fenómeno concomitante a la actividad productiva vital humana, y es independiente de la especificidad histórica en la que se lleva a cabo. El Marx maduro de *El Capital* podría estar de acuerdo consigo mismo si planteamos que la objetivación es aquello que permite que la naturaleza del hombre se realice en el trabajo concreto, el cual es trabajo creador de valores de uso. Desde aquí podemos avanzar sobre el arduo problema de la enajenación.

1.3.- De la objetivación a la enajenación en el pensamiento marxiano.

1.3.1.- La concepción del trabajo enajenado en los *Manuscritos Económicos-Filosóficos* del 1844

Como lo planteábamos en la introducción, los hechos económicos se nos presentan, en la vida cotidiana, como evidencias incontestables, por ejemplo: que los ricos sean ricos y que los pobres sean pobres, cada uno por mérito o por responsabilidad propia, tal como lo afirmaba aquel empresario. En la experiencia más inmediata, nadie puede negar la sensación de ajedad respecto de la vida propia en muchos de sus matices. No nos referimos a la experiencia que linda con lo patológico en su forma más dura, por ejemplo, la experiencia esquizofrénica en la cual, como el término bleuleriano lo indica¹⁰, la mente

¹⁰ Eugene Bleuler, psiquiatra suizo, eminente representante de la escuela de Zurich y profesor de Carl Jung, publicó en 1911 su tratado *Demetia praecox o el grupo de las esquizofrenias*, en donde afirma: “Denomino a la demencia precoz “esquizofrenia” porque, como espero demostrarlo, la “escisión” (*Spaltung*) de las distintas funciones psíquicas es una de las características más importantes” (Bleuler, 1911/2011, p. 21-22). El término *Spaltung* (escisión) es importante para nosotros en varios sentidos. Como lo sugiere Joseph Gabel (1970/1973), los mecanismos de la enajenación social no son esencialmente diferentes de los mecanismos psíquicos involucrados en la producción de los síntomas de las grandes enfermedades mentales, tales como la esquizofrenia. El extrañamiento que el esquizofrénico sufre respecto de su propio cuerpo, de su pensamiento, de su lenguaje, etc., por efecto de la escisión psíquica que lo atraviesa, puede ser solamente la

está escindida, y el sujeto esquizofrénico se enfrenta a sí mismo como si fuera no solamente otro, sino incluso como si fuera un otro amenazante frente al cual nada puede hacer.

Pero la desazón que el obrero experimenta ante la incomodidad del trabajo y la extrañeza que le produce dicha actividad en relación con sus necesidades, parece tener alguna coincidencia con aquella experiencia patológica en la cual el enfermo lucha contra fuerzas que no puede domeñar. ¿Acaso es verdad que los ricos, aquellos para los que trabaja el obrero, son sus bondadosos benefactores? ¿La riqueza del magnate es realmente el producto de su propia iniciativa y disciplina, de su “emprendedurismo”, de su honesto esfuerzo personal, de su moral ahorrativa, de sus “ideas de un millón de dólares”? Por otro lado ¿la pobreza del obrero es producto de su indisciplina, de su falta de constancia y de compromiso, de su naturaleza disipada, derrochadora, de su reticencia a “ponerse la camiseta”? Por nuestra parte, no dejamos de corroborar que el disciplinado empresario no lo es tanto, pues trabaja bien poco y vive en el dispendio, y que el disoluto obrero trabaja hasta en sus sueños. Las contradicciones son abismales ¿de dónde le viene su riqueza al rico y de dónde le viene su pobreza al pobre? En la experiencia cotidiana, o no hay respuesta o las respuestas son absurdas, pero sobre lo que no hay duda es que la realidad resulta avasalladora. El trabajador se resigna y se consume en su enajenación, o sucumbe, enfermando o muriendo, ante el malestar derivado de la certeza de que nada cambia, de que las cosas son así porque así son. El mundo es una roca que ni se mella ni se mueve.

El obrero, ante el cual el mundo y en particular el mundo del trabajo, se le alza velado por una oscuridad impenetrable, se siente, dice Marx (1844/1993), “en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí” (p. 112-113). Dos obreros en uno: el que no es cuando trabaja y el que es cuando no trabaja, pues su vida no está en su trabajo; o más bien, en su trabajo, su vida no es suya. El trabajo, para el obrero, es “trabajo forzado” del cual huye como de la “peste” (*Ibíd.*, p. 113). Este trabajo no es la satisfacción de una necesidad esencial genérica, tal como lo sugeríamos en el apartado anterior, sino que solo es un medio, tortuoso por demás, para satisfacer necesidades elementales fuera del trabajo. Esas necesidades (comer,

forma hiperbólica de la experiencia consciente de la enajenación social que el obrero experimenta en el trabajo y en muchas otras esferas de la vida.

beber, dormir, copular) con cuya satisfacción el hombre se siente libre, son, sin embargo, necesidades reducidas al ras de la animalidad, pues el trabajo enajenado obtura la posibilidad de humanizarlas.

Este es el problema que nos interesa y que queremos abordar a partir de las reflexiones previas en torno al trabajo, la naturaleza y la objetivación. Partamos entonces de otra afirmación de Marx (1844/1993) que permite transitar desde la objetivación hacia la enajenación:

El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación. (p. 109-110)

El objetivo de Marx es explicar aquello de lo cual la economía parte pero no explica, es decir, Marx quiere explicar la propiedad privada, la cual provoca que la sociedad se parta en dos clases: la de los propietarios y la de los obreros desposeídos. La ciencia económica clásica asumía ya que el trabajo es fuente de riqueza, pero no revelaba -porque no podía entenderlo o porque quería ocultarlo- que el intercambio entre trabajo y salario no es justo. Esta “ciencia” económica denunciaba que la enajenación del trabajo es una condición y también una consecuencia de la propiedad privada. Por ello, el trabajo, que en sí es realización y objetivación de la esencia genérica del hombre, en la sociedad capitalista - aunque muy probablemente en toda sociedad de clases- se convierte en enajenación de la vida del trabajador.

El empobrecimiento vital que el obrero padece en el trabajo capitalista, en tanto que éste es trabajo enajenado por y en la propiedad privada, implica una “desvalorización del mundo humano” en favor de una “valorización del mundo de las cosas” (Marx, 1844/1993, p. 109). Aquí encontramos lo que podría ser el hilo transversal que une la enajenación en todas sus consecuencias y aspectos, tales como la cosificación y el fetichismo de las mercancías. André Gorz (1959/1969), en este sentido, define la enajenación como una “objetivación

objetivada, de tal manera que se encuentra negada en su finalidad propia en beneficio de una finalidad extraña” (p. 62). Así, una objetivación natural sería víctima de una objetivación segunda que torna al objeto en dueño de su productor.

El que las cosas en sí mismas, es decir, el que los productos del trabajo enajenado ganen lo que el obrero pierde en la actividad productiva, implica una cesión en virtud de la cual el obrero pierde lo que el producto gana, de tal manera que el valor de lo producido, de la mercancía, depende de lo perdido por el obrero. Mientras que la objetivación implica la realización de la esencia genérica del hombre en los productos de su actividad libre y consciente, la enajenación es la pérdida sufrida por el obrero, el cual, nos dice Marx (1844/1993): “se enfrenta a él -el objeto- como un ser extraño, como un poder independiente del productor” (p. 109). No solamente el objeto se vuelve extraño y ajeno al trabajador, sino que se alza como una cosa “extraña y hostil” que lo vuelve su “siervo” (*Ibid.*, p. 110). Este aspecto de la enajenación se acercaría con lo que Lukács (1923/1985) denominaría “cosificación”¹¹. Ollman (1971/1975), por otro lado, denomina “relación desplazada” (p. 175) al hecho de que la enajenación favorece que el control pase del lado del objeto. Pero sería necesario precisar lo anterior diciendo que en la enajenación, el control se vuelva del lado no del objeto en sí, sino de la cosa en tanto que es objeto ya extraño del productor, es decir, de su sujeto.

Hasta ahora hemos analizado los primeros dos aspectos del trabajo enajenado, tal como Marx los describe en 1844: la enajenación que se da en la relación del trabajador con el producto de su trabajo, y la enajenación que se da a partir de la relación del trabajador con el acto de la producción dentro del trabajo. Esta última es aquella enajenación en virtud de la cual el trabajador se siente ajeno no solo respecto al producto de su trabajo, sino también respecto al acto mismo de la producción, al cual padece como una coacción, lo cual implica, dice Marx (1844/1993) una “enajenación respecto de sí mismo” (p. 114), ya que la actividad productiva propia es vivida como algo impersonal.

¹¹ Aunque ciertamente Lukács llega a dicho concepto sin haber conocido, de primera mano, los *Manuscritos Económico-filosóficos* de Marx, lo cual torna su teorización más encomiable aún. Detallaremos esta situación en el capítulo tres.

El tercer aspecto de la enajenación en el trabajo es el que distancia al trabajador de su género en tanto ser humano, haciendo del trabajo solo un medio de la vida individual. Por ello, en el trabajo enajenado “la vida misma aparece solo como medio de vida” (Marx, 1844/1993, p. 115), es decir, el trabajo termina por servir al trabajador solamente para sostener su individualidad biológica, extrañada de los fines de la especie. Por ello no es extraño que el individuo se siente enfrentado a su género, es decir, que el hombre se sienta enfrentado a cada hombre y a todos los hombres, aunque solo sea porque debe competir con ellos por la obtención de los medios de trabajo para su subsistencia. Éste es el cuarto aspecto de la enajenación en el trabajo: la enajenación del hombre respecto del hombre, pues si el hombre se enfrenta con su ser genérico, es válido decir que cada hombre está enfrentado con su semejante, en tanto que todos están enfrentados con la esencia humana. Este último aspecto de la enajenación se encuentra bastante generalizado en nuestro tiempo pues se refleja en el culto a la vida privada tan propio de la modernidad.

¿Por qué la objetivación se convierte en enajenación? Como ya señalábamos, Marx (1844/1993) plantea que la propiedad privada es la consecuencia y la causa del trabajo enajenado, y por lo tanto, el modo de producción capitalista, en el cual la propiedad privada se ha entronizado, es esencialmente productor de enajenación. Pero aclara también que el salario es idéntico a la propiedad privada, por lo tanto, el salario, la venta del trabajo, es también condición de la enajenación. Por ello, la superación de la propiedad privada en el comunismo representa la superación definitiva de toda enajenación, no solamente la enajenación en el trabajo, sino todas aquellas formas de enajenación que derivan de ella (religión, Estado, familia, etc.). Esta superación no solamente entraña la emancipación de los trabajadores sino la emancipación de la humanidad en general. Lo cual sugiere que la propiedad privada, si bien es monopolio de la clase burguesa en el capitalismo, es productora de enajenación tanto de los trabajadores como de los miembros de la burguesía. Lo que señalamos implica que la superación del capitalismo es también la superación de la enajenación en general y no solo de la enajenación capitalista, pues aunque la enajenación pudiera no ser estrictamente diferencial del capitalismo, éste la ha llevado hasta sus máximas consecuencias, y una de ellas es justamente la producción de las

condiciones de su superación. Superación que no solamente sería la de la enajenación capitalista, sino la superación de toda enajenación surgida de cualquier sociedad de clases.

Además de la propiedad privada y el salario, como tercer factor del capitalismo asociado a la enajenación, Marx (1844/1993) plantea la división del trabajo, de la cual nos dice “es la expresión económica del *carácter social del trabajo* dentro de la enajenación [...] Así también, la *división del trabajo* no es otra cosa que el establecimiento *extrañado, enajenado*, de la actividad humana como una *actividad genérica real* o como *actividad del hombre en cuanto ser genérico*” (p. 173).

Mészáros (1970/1978) sintetiza estos tres factores (propiedad privada, intercambio -el mercado en general, pero en particular la venta del trabajo a cambio del salario- y la división del trabajo) mediante el concepto de “mediaciones de segundo orden”, es decir, mediaciones artificiales (valdría decir “artificiosas”), históricamente específicas en tanto que corresponden al modo de producción capitalista, que niegan la “mediación ontológicamente fundamental del hombre con la naturaleza” (p. 76), es decir, el trabajo¹². Podemos entender que estas mediaciones de la mediación fundamental, propician un extrañamiento entre los tres elementos que pone en juego Mészáros como constitutivos de la estructura del ser del hombre: el propio hombre, la naturaleza y la actividad productiva; de tal forma que las mediaciones secundarias tornan ajenos entre sí a cada uno de esos elementos.

¹² El concepto de “mediación”, en la lectura que la antropología filosófica lukacsiana hace de la teoría marxiana sobre la naturaleza o la esencia humana, es fundamental para entender cómo es que el trabajo se concibe como la actividad vital del hombre, como la actividad que define al ser humano como género y que la diferencia de cualquier otra especie natural. En György Márkus (1971/1974) esto resulta claro cuando define al trabajo como “una actividad que se orienta a la satisfacción de necesidades no directamente, sino solo a través de mediaciones” (p. 10), ya que la naturaleza solo puede ser empleada por el ser humano para satisfacer sus necesidades a condición de que ésta sea modificada respecto de sus condiciones originales con miras a la utilidad, y esa modificación requiere medios materiales. Para Márkus (*Ibid.*), la mediación entre el ser humano y la naturaleza, se presenta de dos formas: en primer lugar, como “actividad mediadora”, es decir, como “*trabajo vivo*”; y en segundo lugar, como “*medio de trabajo*” (p. 11) que se sitúa entre el hombre y el objeto de su necesidad, y que funge como criterio de la actividad. La mediación que implica el trabajo como actividad, así como los medios de producción en tanto objetos que median entre ser humano y sus objetos de consumo, están estrechamente relacionados con la producción histórica de necesidades sociales humanas. Para profundizar en el concepto de “mediación”, de raigambre hegeliana, remitimos al lector al primer apartado del capítulo tres de este trabajo, en donde se examina tal concepto desde la perspectiva de Lukács, que es la que aquí siguen de cerca tanto Mészáros como Márkus.

La “separación” y la “deformación”, en virtud de una “fragmentación” de la naturaleza humana en un conjunto de partes deformadas por su abstracción respecto del resto, es lo que caracterizaría a la enajenación, de acuerdo con Ollman (1971/1975, p. 163). Y consecuentemente, el comunismo, es decir, el modo de producción que es equivalente a la superación de la propiedad privada, el salario y la división del trabajo, representaría la reunificación de lo fragmentado por la enajenación. Si en el apartado anterior afirmábamos que el trabajo permite la realización de las potencialidades humanas, Ollman plantea que el trabajo capitalista, sobre todo mediante la exacerbada división del trabajo que genera una actividad segmentada, repetitiva y mecánica, propicia una “regresión” (*Ibid.*, p. 167) de las capacidades del hombre. Por esta razón, no es extraño que el hombre, por efecto de la enajenación capitalista, degenera su ser entero, sus capacidades físicas y espirituales.

Por ejemplo, y en relación específica a la enajenación derivada de la propiedad privada, las capacidades de los sentidos humanos, en opinión de Marx (1844/1993), se ven profundamente mermadas. La propiedad privada propicia que los objetos solo sean reales para nosotros en la medida en que los “tenemos”: “En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de todos los sentidos, el sentido del *tener*” (p. 152).

Pero la enajenación del trabajo no provoca una igual degeneración de las capacidades humanas en toda la humanidad, ni del mismo grado ni de la misma clase. La degeneración del obrero será siempre mayor, física y espiritualmente, que la del burgués, aunque también será diferente cualitativamente. Ya desde *La sagrada familia*, Marx y Engels (1845a/1971) distinguían los aspectos diferenciales de la enajenación propia del poseedor y del desposeído:

La clase poseedora y la clase proletaria presentan el mismo estado de desposesión. Pero la primera se complace en su situación, se siente establecida en ella sólidamente, sabe que la alienación discutida constituye su propio poder y posee así la apariencia de una existencia humana; la segunda, por el contrario, se siente aniquilada en esta pérdida de su esencia, y ve en ella su impotencia y la realidad de una vida inhumana. Ella se encuentra, para emplear una expresión de Hegel, en el rebajamiento en rebelión contra ese

rebajamiento, rebelión a la cual es empujada, necesariamente, por la contradicción que existe entre su naturaleza humana y su situación, que constituye la negación franca, neta y absoluta de esa naturaleza. (p. 51)

El “comportamiento práctico” como “actividad de la enajenación” del trabajador, se opone pues al “comportamiento teórico” como “estado de enajenación” del no trabajador (Marx, 1844/1993, p. 123), lo cual impide que este último pueda comprometerse, por ausencia del padecimiento práctico de su deshumanización, con la lucha por la superación de la enajenación. Por ello, como lo mencionábamos, solo la enajenación del trabajador es posibilidad de superación de la enajenación del género humano en su totalidad, en la medida en que solo el trabajador la padece como un peso insufrible. No es dable esperar que el burgués se alce en contra de su propia enajenación, ni aun siendo cínicamente consciente de ella.

1.3.2.- La teoría de la enajenación en el contexto de la teoría marxiana del valor y de la plusvalía

Como ya mencionábamos en la introducción de este capítulo, la teoría de la enajenación en y del trabajo parece desaparecer del pensamiento marxiano a medida que progresa su elaboración, aunque sea por lo menos por el hecho de que el término tiende a aparecer cada vez menos. Para nosotros, este planteamiento es superficial y tiende a escamotear la unidad del desarrollo de dicha teoría¹³.

¹³ Esa unidad, particularmente en torno al problema de la enajenación, puede rastrearse hasta textos previos a los *Manuscritos Económico-filosóficos* de 1844. En 1843, Marx escribe una crítica de la filosofía del derecho de Hegel, de la que publicará una parte en febrero de 1844, y cuyo texto íntegro será encontrada por Ryazanov en 1922 y publicada por primera vez en el primer volumen de MEGA en 1927. A decir de Lamo de Espinosa (1981), en esta crítica Marx se separará de Hegel en dos sentidos: primero, en cuanto señala su incapacidad para fundar una crítica inmanente de la sociedad, y segundo, porque justamente descubre tal fallo no por la vía de la filosofía pura (la fenomenología o la lógica), sino en los textos en donde Hegel aborda los temas del Estado y la sociedad civil. Para Hegel, recordemos, el orden empírico es solo la manifestación de la Idea, y por ello la realidad es necesariamente racional. De acuerdo a esto, las aparentes contradicciones en la realidad son superadas en la unidad de la esencia, es decir, en la Idea misma, por ello, las contradicciones de la sociedad civil son superadas en el Estado. Pero para Marx es claro que esta posición es falsa, pues en el Estado subsiste la contradicción real entre, por un lado, su universalidad ideal, y por otro, la particularidad empírica de los intereses particulares de las clases enfrentadas. Por ello, el Estado, lejos de ser la superación racional

Lo que queremos mostrar a continuación, siguiendo los pasos de las formulaciones de Marx en su obra máxima -*El Capital* de 1867- es que la teoría de la enajenación ni fue derogada ni fue sustituida, sino que fue mantenida e incorporada, en beneficio de su precisión, ampliación y profundización, en un suelo teórico más amplio que involucra teorías de más largo calado, tales como la del valor y la de la plusvalía. O incluso podríamos ir más allá, y pensar junto con Ollman (1971/1975), que “la teoría de la enajenación ofrece la mejor perspectiva desde la cual contemplar la teoría del valor-trabajo, ya que es sobre ese hilo de pensamiento que se enhebraron los componentes de esta última” (p. 200). Tal vez, entonces, la teoría de la enajenación no fue simplemente incorporada en las teorías del trabajo y de la plusvalía de Max, sino que éstas fueron estructuradas bajo las premisas de aquella.

El análisis que Marx emprende en el primer libro de *El Capital* tiene por objeto rebasar y atravesar el ámbito de los hechos económicos vulgares mediante una abstracción progresivamente más potente, que permita explicar aquellas determinaciones que se escapan a la descripción empírica o fenomenológica. Porque aún el análisis de la enajenación del trabajo efectuada en los escritos de juventud de Marx, aunque exacta, parece situarse demasiado firmemente en el nivel de la experiencia vivida con todo lo que ella tiene de expresiva, pero también de enigmática en sus fundamentos. El objetivo de Marx, y de nosotros también, será situar la enajenación no solamente como un “estado” o una “actividad” sino como una “relación social” (Marvakis, 2015, p. 138), en tanto no puede

de las contradicciones reales, mantiene en sí mismo la autocontradicción esencial de la sociedad civil. Como dice Marx (1843/2002) en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*: “A Hegel no hay que criticarle por describir la esencia del Estado moderno tal y como es, sino por hacer pasar lo que es por la *esencia del Estado*. Para demostrar que lo racional es real hay que basarse precisamente en la *contradicción* de la *realidad irracional*, que por todos sus poros es lo contrario de lo que dice y dice lo contrario de lo que es” (p. 68). Además de otras consecuencias importantes, nos interesa el hecho de que, a partir de esta crítica que pone en primer plano la irracionalidad de la realidad del Estado y de la sociedad civil, Marx muestra que en esta realidad contradictoria se realiza la separación entre el ser y el deber, pero que, al mismo tiempo, esta contradicción se presenta, ante el pensamiento, como una unidad mistificada y, por lo tanto, falsa; mistificación que Hegel se limita a reproducir. Podemos deducir de esta crítica un primer posicionamiento marxiano ante el problema de la enajenación y sus consecuencias mistificantes, aún no en el terreno de la economía política, pero sí ya en relación a la concepción hegeliana idealizada -y por ello mismo, enajenada- del Estado y de la sociedad civil. Y también podemos derivar de aquí la tarea programática de su filosofía: el pensamiento debe volverse crítica inmanente y radical, que pueda penetrar la mistificación hasta su raíz social concreta.

ser comprendida cabalmente sino a partir de su integración en el conjunto de relaciones sociales complejas que integran los procesos de circulación de mercancías y de valorización del capital en la producción capitalista.

Marx (1867a/2014) comienza por mostrar que en el mundo económico contemporáneo (el del siglo XIX para él), la riqueza estriba principalmente en la producción y acumulación de mercancías. Procede analizando la diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio -o simplemente “valor”- que se les reconoce a las mercancías. Habíamos venido hablando del valor de uso que caracteriza al “trabajo concreto” en tanto produce objetos útiles, el trabajo posee valor de uso debido a su utilidad productiva, y a su vez, los productos del trabajo poseen valor de uso por su utilidad intrínseca. Pero en el mercado, los objetos se intercambian en función de su valor de cambio, el cual no tiene una relación directa con la cosa intercambiada, sino que estriba en la relación cuantitativa que tiene con el resto de las mercancías y con el trabajo abstracto empleado en su producción. Cuando nos referimos al trabajo abstracto que determina el valor de cambio, hablamos de una magnitud que corresponde a “la cantidad de trabajo necesario o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso” (*Ibid.*, p. 60).

La complejidad de las determinaciones del valor de cambio en la sociedad capitalista es la síntesis de todas las relaciones económicas y políticas en un momento histórico determinado. Pero el valor de una mercancía tiende a mostrarse como determinado primariamente por su relación con el mercado, y en particular, con otra mercancía de uso general que es el dinero, la cual se caracteriza por ser la única en cuyo valor de uso encontramos su valor de cambio. El determinante principal del valor de una mercancía, que es el gasto de fuerza de trabajo empleado en su producción, tiende a desdibujarse detrás de la magnitud cuantitativa del valor, aun cuando lo que mide el valor es justamente ese trabajo socialmente necesario. Por ello, en el valor de una mercancía, traducido en cantidades monetarias, lo que se representa es el trabajo requerido para su producción, pero abstraído de sus cualidades específicas. Aclaremos que el trabajo en sí mismo no es valor, sino que en la mercancía el trabajo se vuelve “valor en estado coagulado” (Marx, 1867a/2014, p. 76), es pues trabajo estático, muerto.

Es innegable que en las sociedades capitalistas el valor de uso de las mercancías se subordina a su valor de cambio, es decir, la dimensión cualitativa de la experiencia productiva se subordina a su representación cuantitativa. Dado que en las sociedades capitalistas el objetivo es la realización del capital, toda actividad de intercambio mercantil se justifica en la medida que satisface dicho objetivo. Por ello, Marx (1967a/2014, representa con la fórmula “D-M-D’”¹⁴ (p. 204), el ciclo de intercambio mercantil completo propiamente capitalista, en la cual debe entenderse que el intercambio propicia un incremento o excedente sobre el valor originario, es decir, la plusvalía.

El valor no es algo que solo se encuentre en el dinero. Tanto las mercancías como el dinero son valor, y el proceso de intercambio mercantil solo implica una serie de “metamorfosis del valor” (Ollman, 1971/1975, p. 221) que apuntan a su acrecentamiento. El mercado capitalista no tendría ningún sentido si los intercambios fueran, eternamente, solamente puras equivalencias de valor. Desde aquí requerimos colocarnos en la perspectiva de la plusvalía. Marx (1867a/2014) dice:

... el capital es dinero, el capital es mercancía. Pero en realidad, el valor deviene aquí el sujeto de un proceso en el que, bajo el continuo cambio de las formas de dinero y mercancía, varía su propia magnitud y, en calidad de plusvalía, se desprende de sí mismo como valor originario, se valoriza a sí mismo. Pues el movimiento en que añade plusvalía, es su propio movimiento, su valorización, esto es, autovalorización. Ha adquirido la cualidad oculta de engendrar valor, porque es valor. Pare crías vivas, o al menos pone huevos de oro. (p. 209)

Muy probablemente, la mayor herencia de *El Capital* radica en la clarificación del misterio acerca del origen de la plusvalía. El proceso de autovalorización del capital, es decir, de su incremento, depende de la adquisición de una mercancía única “cuyo valor de uso poseyera la propiedad singular de ser fuente de valor, cuyo consumo efectivo fuese, por lo tanto, una

¹⁴ En la fórmula, “D” corresponde a “Dinero” y “M” a “Mercancía”. El ciclo de circulación de las mercancías en el capitalismo comenzaría con la compra de una mercancía, o bien, su equivalente: con la venta de dinero a cambio de una cosa cuyo valor de uso no interesa. Se compra una mercancía no para consumirla, sino para venderla en un segundo tiempo a cambio de dinero. Por ello, el ciclo comienza y acaba con el dinero, el cual deja de ser un medio y se convierte en un fin. Pero, como lo señalamos, el ciclo termina con un incremento sobre el valor de cambio originario. En todo esto, valor de uso de la mercancía ha pasado a segundo plano.

objetivación del trabajo, esto es, creación de valor. Y el poseedor de dinero encuentra efectivamente esa mercancía específica en el mercado: la capacidad de trabajo o la fuerza de trabajo” (Marx, 1867a/2014, p. 225). E inmediatamente después, Marx aclara que la fuerza de trabajo es el conjunto de aptitudes, físicas o intelectuales, presentes en el cuerpo biológico vivo, y que son necesarias para la producción de cualquier valor de uso.

Es importante aclarar que Marx no habla de trabajo sino de “fuerza de trabajo”, como mercancía. La fuerza de trabajo como aptitud vital para la producción es equivalente a los medios de vida necesarios para la subsistencia del trabajador. El trabajo es algo cualitativamente complejo, como ya lo analizábamos en el segundo apartado de este capítulo. La fuerza de trabajo, en cambio, como pura energía biológica, es susceptible de ser abstraída como cantidad del costo de los “medios de subsistencia físicamente indispensables” (Marx, 1867a/2014, p. 229); medios que, no obstante, no dejan de tener un relieve propiamente histórico. Y, para el propósito general, podemos tomar que el costo de la fuerza de trabajo es equivalente al salario pagado al trabajador por el patrón. Por ello, sabemos que el salario no es el pago por el trabajo realizado, sino que es el valor de cambio equivalente a los medios requeridos para permitir la renovación de la fuerza de trabajo del obrero.

En este punto, comenzamos a reconocer que la enajenación del trabajador en el proceso de producción capitalista, de acuerdo con las concepciones de madurez de Marx, comienza por la reducción de la vida (cualitativamente rica en posibilidades de realización) a esa abstracción cuantitativa que es la fuerza de trabajo. El proceso de autovalorización del capital, en virtud del cual se produce un incremento de su valor, no puede prescindir de la compra de la fuerza del trabajo del trabajador por parte del patrón. Pero esto no es suficiente, y no es todavía muy diferente a lo que Marx planteaba en su juventud, pues ya en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, Marx sabía que el salario representaba uno de los aspectos de la propiedad privada, y que, por lo tanto, la venta del trabajo es enajenación del trabajo del obrero. El problema esencial ahora estriba en el concepto de “fuerza de trabajo”, porque, en efecto, en *El Capital*, Marx no deja de insistir en que lo enajenado no es el trabajo en sí mismo, sino la fuerza de trabajo como valor de uso, lo cual

implica su reducción a una variable abstracta. El capital que posee el capitalista (y viceversa), no solamente es el dinero, sino todos los medios de producción involucrados en el proceso de producción. Si es capital es porque posee valor en tanto es “coagulación” de trabajo ya realizado, trabajo pasado, muerto. Para reavivar al capital muerto (al capital-vampiro) es necesario inyectarle vida mediante la aplicación de fuerza de trabajo en el proceso de producción. Sobre esto, Marx (1867a/2014) dice:

Al transformar el capitalista dinero en mercancías que sirven luego de material para un nuevo producto o de factores del proceso de trabajo, al incorporar fuerza de trabajo viva en su materialidad muerta, transforma valor, trabajo pasado, objetivado, muerto, en capital, en valor que se valora a sí mismo, monstruo animado que rompe a `trabajar´ como si tuviese amor en el cuerpo. (p. 262)

El “tiempo de trabajo socialmente necesario” (*Ibíd.*, p. 257) para la producción de un valor de uso no es el equivalente cuantitativo del salario, porque como ya decíamos, éste representa el valor equivalente a los medios de subsistencia de la fuerza de trabajo. Por ello, el capitalista se siente autorizado a extender la jornada de trabajo al máximo posible, pues solamente rebasando el límite del tiempo requerido para la producción de valor, puede comenzar el proceso de la valorización del capital. De esta forma el obrero se ve obligado a emplear su fuerza de trabajo en jornadas que rebasan, por mucho, el tiempo socialmente necesario para la creación de valor, que fue para lo que se le pagó. El tiempo de la vida del trabajador se reduce a tiempo de trabajo. Así, “la plusvalía surge únicamente del exceso cuantitativo del trabajo, de la duración prolongada del mismo proceso de trabajo” (Marx, 1867a/2014, p. 267). El capital tiene la función de autovalorizarse, de producir plusvalía, pero esto no es otra cosa que “producción de plustrabajo, apropiación - en el curso del proceso de producción real- de trabajo no pagado, que se ofrece a la vista y objetiva como plusvalía” Marx (1863-1866/2011, p. 6).

Lo que se ha descrito, siguiendo a Marx (quien a su vez sigue en esto a David Ricardo), corresponde a los mecanismos propios de extracción de plusvalor, los cuales encuentran un lugar específico en la arquitectura de *El Capital*. Por otro lado, y para referirnos directamente al problema de la enajenación tal como es abordado por Marx en dicha obra,

debemos retomar el problema de los modos de dominación económica e histórica del capital, que se encuentran estrechamente ligados a los conceptos de “subsunción real” y “subsunción formal”. No referiremos especialmente a este último concepto ya que guarda una relación directa con la contradicción fundamental derivada del antagonismo entre el valor de uso y la lógica universalista y abstracta del valor de cambio. El concepto de subsunción en Marx permite comprender la constitución hegemónica de la forma valor (valor de cambio) a través de una recodificación mercantil del mundo social en su conjunto, es decir, de la transformación de toda forma de actividad humana o de riqueza social en forma valor.

A partir de lo que plantea Karl Polanyi (1957/2017), podemos deducir que el concepto de subsunción real se corresponde sobre todo con los análisis de los orígenes y maduración del capitalismo entre los siglos XVI y XVIII, periodo en el cual no solamente se desarrolló la gran transformación del trabajo en mercancía, sino también la conversión de la naturaleza en renta. La subsunción real se refiere específicamente a las condiciones mediante las cuales se posibilita la emergencia del capital en las condiciones de producción que aún se encuentran afianzadas en la modalidad del trabajo artesanal. Esas modificaciones progresivas tienden a minar la autonomía del trabajo, y a profundizar sobre esa base la extracción de plusvalor, subsumiendo a éste la resistencia que aún ofrecía el trabajo de tipo artesanal.

La subsunción real, en cambio, adviene posteriormente una vez que el capital ha logrado subsumir completamente –o casi completamente- al trabajo por medio de la transformación industrial. Solamente desde que las modificaciones técnicas y sociales del proceso de producción –aproximadamente desde el siglo XIX- reformularon la relación entre las fábricas y las máquinas, la subsunción real –es decir la subsunción material (formal y real)- del trabajo pudo ser posible.

En el capítulo VI inédito de *El Capital*, Marx (1863-1866/2011) denominará “subsunción formal del trabajo en el capital” al proceso mediante el cual la actividad productiva se subsume en el proceso de autovalorización del capital. Por ello, en relación al capitalismo,

como señala Marx (1867b/2014), “el concepto de trabajo productivo no incluye, de ningún modo, simplemente una relación entre la actividad y el efecto útil, entre obrero y producto del trabajo, sino también una relación de producción específicamente social, de origen histórico, que convierte al obrero en medio directo de valorización del capital” (p. 256). Esta relación de producción es específicamente social ya que implica que el control del proceso de producción está ya fuera de la propia actividad productiva del cuerpo del obrero, le es extrínseco y se orienta hacia la producción de plusvalor. Por eso, Marx dice que cada obrero es solo un “órgano del obrero colectivo” (*Ibidem.*), cuyo cerebro se encuentra fuera de sí mismo, pues tal cuerpo colectivo no trabaja esencialmente para sí mismo, sino para el interés del capital. Y esta relación es histórica porque, como lo señalábamos, si bien no depende enteramente del advenimiento del capitalismo (pues ya se encontraba en estado naciente en modos de producción anteriores), en él, no obstante, sí que se logra la subsunción real y completa del trabajo en el capital.

Cabe aclarar también que en el capitalismo, el hecho de que el trabajo se ponga al servicio de la autovalorización del capital, no implica que aquel no sirva a la reproducción de la fuerza de trabajo del obrero, pues esto sigue siendo una condición indispensable para la producción. La producción de plusvalor depende, dice Marx (1867b/2014), “de la prolongación de la jornada de trabajo más allá del punto en que el obrero se limita a producir el valor de su fuerza de trabajo, y la apropiación de este plustrabajo por el capital, eso es la producción de plusvalía absoluta” (p. 257). No es pues extraño que la base histórica del capitalismo dependa del aumento, al máximo posible, de la jornada de trabajo de los obreros, justamente con el objetivo de extender lo más posible el tiempo del plustrabajo o el “trabajo adicional”, del cual depende la plusvalía absoluta. Entonces, esta plusvalía absoluta gira específicamente en torno a la duración de la jornada de trabajo: mientras más larga sea, mayor tiempo de trabajo adicional y, por lo tanto, mayor plusvalor.

Otra cosa sucede con lo que Marx denomina “plusvalía relativa”, la cual depende del progreso y del aumento de las fuerzas productivas en función del desarrollo tecnológico industrial. La plusvalía relativa supone también la entrada de una nueva forma de subsunción del trabajo en el capital. Esta “subsunción real del trabajo en el capital”

(1863/1866/2011) que depende, como decíamos, del progreso maximizado de las fuerzas productivas, y en particular de la automatización mecanizada del trabajo, logra un aumento en la productividad, es decir, una reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario en la producción de determinada mercancía, y la consecuente reducción del gasto de fuerza de trabajo implicada en dicho proceso. Esto permite dividir de antemano la jornada de trabajo ya delimitada –y no expandida como en el caso de la plusvalía absoluta- en un tiempo de trabajo necesario y otro de tiempo de trabajo excedente, pero con el objetivo de reducir progresivamente el primero y aumentar el segundo al interior de la propia jornada de trabajo. Las consecuencias de la subsunción real son claras: abaratamiento de las mercancías en razón directamente proporcional a la reducción de la fuerza de trabajo empleada en su producción, y por lo tanto, abaratamiento de las mercancías en general, incluyendo la fuerza de trabajo, luego entonces, reducción del salario. También, y como lo percibimos ahora más que nunca, una indiferencia y desdén cada vez mayores por la calidad del valor de uso de las mercancías en beneficio de su rentabilidad.

Es importante señalar que en este VI capítulo inédito de *El Capital*, no solamente aparece de nuevo el término “enajenación”¹⁵, sino que el concepto se desarrolla de manera bien explícita a la luz del problema de la subsunción real del trabajo en el capital, en la cual el trabajo muerto como capital, se enfrenta al trabajo vivo como fuerza de trabajo del trabajador. El capital se impone al trabajo como una dominación exterior en el proceso de autovalorización del capital. Marx (1863-1866/2011) plantea:

En cuanto *creador de valor*, implicado en el proceso de su *objetivación*, el trabajo mismo del obrero es, apenas ingresa al proceso de producción, un *modo de existencia* del valor del capital, incorporado a éste. Esta fuerza *conservadora del valor* y creadora de *nuevo valor* es, en consecuencia, la fuerza del capital y ese proceso se presenta como el proceso de *autovalorización* del capital o, por medio decir, del empobrecimiento del obrero, quien el valor creado por él lo produce al mismo tiempo que le *es ajeno*. (p. 18).

¹⁵ En el primer libro de *El Capital* también aparece muchas veces, aunque referido mayormente a un sentido jurídico. Pero, como lo hemos intentado demostrar, la teoría de la enajenación está implícita en el análisis de las mercancías y de la plusvalía que Marx realiza, si es que se consideran desde el punto de vista de la producción de valor y no desde el punto de vista de la ciencia económica enajenada.

Es perfectamente reconocible la resonancia de este fragmento con el planteamiento marxiano de la enajenación del trabajo en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, en tanto se concibe que la pérdida de la vida del hombre es la ganancia de las cosas como valorización de su valor como capital. La “objetivación” de la vida humana en el trabajo capitalista no conlleva la realización del ser genérico del hombre, sino que implica su subsunción en el capital, como un “modo de existencia” de éste. El valor creado por el obrero se le enfrenta como algo plenamente ajeno a él mismo. Aquí, sin embargo, con veintitrés años de diferencia en medio, podemos entender la enajenación a través del formidable dispositivo de análisis conceptual que Marx ha elaborado mediante un estudio que no deja de mantener su orientación filosófica original en tanto se sostiene sobre el problema de la enajenación, al que puede accederse ahora por medio una teoría de la forma valor y de las mercancías.

Un punto intermedio entre las obras de 1844 y de 1867, son los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, cuya redacción se llevó a cabo entre 1857 y 1858, es decir, trece años después de los *Manuscritos Económico-filosóficos* y diez años antes de la publicación de *El Capital*. Como lo han sostenido muchos¹⁶ -y nosotros mismos también en la nota 13-, los *Grundrisse* representan un punto de continuidad intermedia entre las obras mencionadas en cuanto al desarrollo de la teoría de la enajenación en Marx. En los *Grundrisse* podemos constatar, en cuando que son borradores, el progresivo afinamiento del aparato conceptual marxiano, el cual se presentará con el mayor orden y sistema posible en 1867. Pero la teoría de la enajenación no deja de estar indirecta o directamente presente en los *Grundrisse*, ya sea porque del desarrollo de los conceptos de la teoría del valor y del trabajo, así como de la teoría sobre las mercancías, se puede derivar un planteamiento acerca de la enajenación, o sencillamente porque de forma

¹⁶ Prácticamente todos los autores que hemos citado hasta el momento, a excepción de Althusser, asumen y defienden el planteamiento de una unidad del proyecto marxiano en torno al problema de la enajenación, desde los escritos de juventud y hasta los escritos de madurez. Además de los ya citados podemos agregar entre estos, por su relevancia, a Ernest Mandel (1962/1974), particularmente en *La formación del pensamiento económico de Marx*, sobre todo en los capítulos X y XI. También es necesario mencionar el minucioso trabajo de Enrique Dussel (1993/2017) titulado *Las metáforas teológicas de Marx*, en el que se examina el desarrollo histórico y conceptual de la teoría del fetichismo en Marx, desde sus escritos escolares y hasta las cuatro redacciones de *El Capital*.

directa Marx aborda el problema de la enajenación casi con los mismos términos que lo había tratado en 1844. Esto se puede constatar -solo por retomar un ejemplo entre muchos posibles- en la siguiente cita. Después de corroborar la progresiva preponderancia del trabajo muerto como capital sobre el trabajo vivo, Marx (1857-1858a/ 2016) nos dice:

... las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal que se ofrece a la vista por su very extent, y la riqueza social se contrapone al trabajo en segmentos cada vez más formidables como poder ajeno y dominante. No se pone el acento sobre el estar-objetivado sino sobre el estar-enajenado, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, id est, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos. (p. 394-395)

Las categorías separadas por guiones en el párrafo son el equivalente de aspectos de la enajenación, pues todas ellas expresan alguno de sus matices en cuanto a la manera en que el trabajo vivo es confiscado por las condiciones del trabajo objetivado, y se alzan, frente a aquel como un poder extraño. Es la vida realizando un pliegue opresor sobre sí misma. Marx continúa aclarando que esta distorsión enajenante es “real” y no meramente “mental” (*Ibid.*, p. 395), pues es una opresión concreta y material, como concretas y materiales son las fuerzas vitales confiscadas por el trabajo muerto. Así también, Marx afirma que esta inversión no es un destino, ni es una condición natural del hombre, como lo asegura la economía política, sino que es una “necesidad histórica” (*Ibidem.*). Este es el momento de retomar un problema que hasta este momento no había sido tocado de forma directa, aunque sí inferido de lo que hemos estado discutiendo hasta aquí: el origen histórico de la enajenación.

1.3.3- La necesidad histórica de la enajenación

Según nos indica Veraza (2011), la pregunta formulada hacia el final del primer manuscrito de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844 -es decir, la pregunta por la génesis de la

propiedad privada que brindaría la clave para la superación de la enajenación- debía desarrollarse en el segundo manuscrito, del que solo se conservan tres hojas, y del cual se estima que se perdió el 90% de su totalidad. Este problema nos remite a la consideración sobre la enajenación como proceso histórico que involucra el surgimiento de un modo específico de producción y un determinado tipo de relaciones sociales de producción. Para Veraza (*Ibíd.*), la respuesta más completa a esta pregunta podría encontrarse en el primer capítulo de *La ideología alemana*, en donde, en efecto, Marx y Engels (1845-1846/2014) exploran los orígenes históricos de la propiedad privada y el surgimiento de una enajenación social que afecta a las clases confrontadas en el proceso de la producción.

Marx y Engels (1848/2015) entienden que la historia escrita de la sociedad humana es la historia de una guerra permanente entre clases o estamentos enfrentados. La enajenación, tal como la hemos venido analizando hasta aquí, depende de esta lucha entre el proletariado y la burguesía, pero más específicamente, de la lucha entre las fuerzas vivas del trabajo y el trabajo muerto como capital. Recordemos que, en el capitalismo, la enajenación no solo recae sobre los trabajadores, sino también sobre los burgueses, pues ambos no son más que “personificaciones de las relaciones económicas” (Marx, 1867a/2014, p. 120), lo cual implica que dichas relaciones toman posesión de la vida del trabajador, pero también de la del burgués.

La lucha de clases es la lucha por dominio de las condiciones materiales de vida, pero también por la posesión de la vida misma y de la naturaleza. En la perspectiva marxiana, a diferencia de las filosofías idealistas de la historia, no es una lucha espiritual la que sirve como motor de la historia. La crítica que Marx y Engels (1845-1846/2014) dirigen hacia la crítica de los jóvenes hegelianos contra la religión, se orienta en el sentido de mostrar que la enajenación es antes enajenación de la vida productiva concreta, que enajenación del espíritu. Por ello, afirman que el “primer hecho histórico”, “condición de toda historia”, es “la producción de la vida material misma” (*Ibíd.* p. 22). Engels (1884/2011) sigue el curso de esta misma concepción materialista y dialéctica de la historia en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, cuando afirma las bases de su proyecto al criticar aquella historia que asume que las ideas son el motor del devenir histórico: “Claro que semejante

concepto -el de Bachofen-, según el cual se considera la religión como la palanca principal de la historia del mundo, tiene que ir a parar, por último, al más perfecto misticismo” (p. 14).¹⁷

En *La ideología alemana*, Marx y Engels (1845-1846/2014), exploran el origen de la propiedad privada, reconduciéndolo, en evidente clave materialista, al nivel del desarrollo de las fuerzas productivas de una sociedad, el cual indica, a su vez, “el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo” (p. 17). La división del trabajo, en el paso hacia el capitalismo, ha implicado la “separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola” (*Ibidem.*), y esta división supone la concomitante separación del campo y de la ciudad en función de sus intereses económicos contradictorios. Cada fase del desarrollo de la división del trabajo implica formas variadas de la propiedad privada y formas de organización social distintas entre los individuos, así como entre los individuos y los materiales, los instrumentos y los productos del trabajo.

Marx y Engels (1845-1846/2014) reconocen tres formas diferentes de propiedad privada. La primera corresponde a la “propiedad de la tribu” (p. 17), con escasa división del trabajo, solo acorde a la división natural del trabajo al interior de la familia, y caracterizada por una actividad productiva simple (caza, pesca, ganadería, agricultura). La segunda, la “propiedad comunal y estatal” (*Ibidem.*), resulta de la formación de las ciudades. Esta propiedad avanza desde la mobiliaria hacia la inmobiliaria en un momento tardío. En tanto que los esclavos se consideran bienes mobiliarios, a medida que la propiedad inmobiliaria se imponga, la esclavitud decaerá y se pondrá en marcha una jerarquía de tipo feudal con fuerte apego jurídico y político hacia la tierra.

¹⁷ Nos cuidamos de caer en el economicismo o en el materialismo ingenuo al señalar que, a pesar del énfasis que colocamos en una historia materialista marxiana y engelsiana, no descuidamos su aspecto dialéctico. Ya sea por la vía del concepto de “mediación” o de “totalidad”, tan presente en Lukács y en la primera generación de la escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer y Marcuse), o mediante el concepto de “sobredeterminación”, presente en el pensamiento althusseriano, o por la vía de otros conceptos importantes en la tradición marxista, casi todos los marxismos dignos de altura filosófica asumen que los procesos históricos y culturales, si bien están determinados solo “en última instancia” por la base económica, dependen de una serie muy compleja de factores, determinaciones y mediaciones que provienen desde toda la estructura social.

Esta última ya corresponde a la tercera forma de propiedad que es la “propiedad feudal o por estamentos” (*Ibíd.*, p. 19), en ésta la división del trabajo ya no produce un enfrentamiento entre los ciudadanos libres y los esclavos, como en la segunda, sino entre los señores y los siervos de la gleba. Si, por un lado, esta forma de propiedad se asienta en el territorio feudal, por otro, y con el desarrollo de las ciudades, comienza a desarrollarse el sistema o el régimen del capital¹⁸ que domina el trabajo de los oficiales de los gremios de artesanos.

Las formas de la propiedad y sus concomitantes formas de división social del trabajo son la emanación de la manera en que, en cada momento de la historia, los hombres producen sus condiciones de vida, y los medios de esa producción son las fuerzas productivas: su trabajo y las herramientas de las que disponen. El progreso de las fuerzas productivas, sobre todo en virtud del desarrollo tecnológico, favorecen el aumento de la producción y por lo tanto de la riqueza como capital, la cual comienza a hacerle frente a la riqueza mobiliaria dominante hacia finales de la Edad Media. Como Marx (1867b/2014) lo va a señalar después: “Históricamente, el capital empieza enfrentándose en todas sus partes a la propiedad del suelo en forma de dinero, como patrimonio en dinero, capital comercial y capital usurario” (p. 199).

La propiedad privada en su forma de dinero es el punto de inicio del proceso de abstracción del capital que ya hemos descrito, que se liberará de su forma material como riqueza inmobiliaria o mobiliaria con valor de uso, y que podrá circular en forma libre como puro valor en el mercado. La división del trabajo que podemos comenzar a corroborar en este momento de la historia testimonia el movimiento progresivo de abstracción del capital, en tanto que también el trabajo se abstrae progresivamente debido a la exacerbación de su segmentación, mecanización y especialización en el ámbito fabril.

Marx y Engels (1845-1846/2014) nos dicen que la división del trabajo es causa de la división de la sociedad en clases sociales, es decir, es la causa de sus formas de vida social. Y “la

¹⁸ En sus tres formas principales: capital comercial (gildos, de burgo a burgo, o incluso las formas monopólicas de los Templarios), el capital financiero-usurario (judíos, sistemas financieros en Florencia, etc.), y el protocapital del taller artesanal, en el que se presenta inicialmente la subsunción formal.

división del trabajo solo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separa el trabajo físico e intelectual” (*Ibíd.* p. 26). Es esta primera división entre el cuerpo y el alma, la cual propicia también la división entre aquella clase que se define por su existencia corporal como trabajadora, y la clase que se define por su espiritualización en tanto poseedora de los medios de producción.¹⁹ Marx y Engels (*Ibíd.*) asumen que este proceso es la fuente de la enajenación de la vida del trabajador en el proceso de la

¹⁹ Pero esto requiere mayor precisión. La división histórica entre el trabajo manual y el trabajo intelectual no produce, automáticamente, una división de clase, puesto que, como lo señala Adán Pando (comunicación personal, 2020), la división de clase solo llega a ser tal, en la medida en que esté “expresada demográficamente”. Es decir, cuando la separación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual llega a dividir a la sociedad en términos demográficamente significativos. Las primeras formas de trabajo intelectual o simbólico no fueron propias de una clase socioeconómica, sino de un conjunto reducido de personas dedicadas a un trabajo especializado. Por ejemplo, Henri Ellenberger (1970/1976) señala que los chamanes, brujos o sacerdotes, se constituyeron como algunos de los pequeños primeros grupos “profesionales” en sociedades de organización comunitaria, y que su subsistencia no dependía de un trabajo manual, sino de una actividad simbólica-espiritual basada en rituales religiosos o mágicos. Pero estos pequeños grupos profesionales de ninguna manera constituían clases sociales como tales, pues su número y organización social eran aún demasiado reducidos y poco desarrollados. Como lo señala Pando (*Ibíd.*), cuando la división del trabajo alcanza una magnitud demográfica suficientemente grande, comienza a existir un grupo social que se apropia del producto del trabajo de otros, sin por ello constituirse, necesariamente, como una clase social dominante. Muy probablemente esta situación histórica específica la encontramos en lo que Marx y Engels denominan “modo de producción asiático” (Pando lo denomina “modo de producción tributaria”), en el cual, habiendo ya una primera separación entre el trabajo manual y el intelectual (o cuando menos un trabajo político-religioso no propiamente manual), no existe sin embargo aún propiedad privada en sentido estricto, y por lo tanto, no existe aún una primera división entre una clase poseedora y una clase desposeída. Pero aún sin una división de clases basada en la propiedad privada, parece ya existir en este modo de producción una forma de dominación (sin explotación económica) que separa una minoría intelectual, política y religiosa, de una mayoría dedicada al trabajo manual agrícola. Maurice Godelier (1969/1972) señala que el modo de producción asiático corresponde a “sociedades en cuyo seno comunidades aldeanas particulares eran sometidas al poder de una minoría de individuos que representan una comunidad superior, expresión de la unidad real o imaginaria de las comunidades particulares. Este poder, al comienzo, se origina en funciones de interés común (religiosas, políticas, económicas) y se transforma gradualmente en poder de explotación, sin dejar de ser un poder de función” (p. 46). Por ello, en estas sociedades “Hay pues explotación del hombre, y aparece una clase explotadora, sin que haya propiedad privada del suelo” (p. 47). Este grupo dominante que detenta la dominación en virtud de la clase de funciones intelectuales que realiza -mas no de la propiedad privada-, ejerce también una primera forma de explotación sobre el trabajo de los demás, en la medida en que funge como grupo administrador del excedente del producto del trabajo comunitario. Dicho excedente no les pertenece ni individualmente ni como grupo, sino que sigue perteneciendo a la comunidad, de la que ellos son solo representantes simbólicos. Pero en esta situación encontramos ya un primer germen de la explotación, en la medida en que un grupo detenta el poder sobre la actividad productiva de la comunidad. Por ello, en cuando a este modo de producción, continúa diciendo Godelier (*Ibíd.*) que “es en nombre de una comunidad superior que las comunidades particulares son explotadas por esta minoría. Una sociedad caracterizada por esta contradicción se presenta pues *a la vez* como una última forma de sociedad sin clases (comunidades aldeanas) y una primera forma de sociedad de clases (poder estatal ejercido por una minoría, comunidad superior)” (p. 47). Podríamos entonces plantear, siguiendo a Pando (2020), que la explotación no nace de las clases, sino que las clases nacen de la explotación, y concomitantemente, que la enajenación no nace de la propiedad privada, sino la propiedad privada nace de la enajenación.

producción, pues su vida y el producto de su trabajo le son enajenados como valor abstracto por alguien más. Así también, la enajenación de la conciencia, que se asume como separada del cuerpo, y la enajenación del individuo que se vive como ajeno a la comunidad, son producto de la división del trabajo.

El dominio espiritual de una sociedad depende, en última instancia, de su dominio material. Por eso, en una sociedad en donde la actividad productiva está marcadamente dividida en sus procesos, aquellos que caen bajo el dominio material de dichos procesos, serán también dominados por el dominio espiritual de aquellos que controlan los medios de la producción. No es pues extraño que las ideas de la burguesía se impongan, no por su fuerza espiritual, sino por la fuerza económica que las sostiene. Recordemos que “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época” (Marx y Engels, 1845-1846/2014, p. 39).

Marx asume que el progreso histórico de las fuerzas productivas y la división social del trabajo que favorece la privatización y acumulación de la propiedad en una clase dominante -al mismo tiempo que subsume a otra en la enajenación de sus capacidades físicas y espirituales-, son una necesidad histórica. Claramente, tanto en los *Manuscritos* de 1844 como en *La ideología*, Marx se refiere a la enajenación entronizada, producto del desarrollo del capitalismo, pero podemos preguntarnos si la enajenación no es correlativa al surgimiento de la división del trabajo en las sociedades humanas, incluso mucho antes del surgimiento del modo de producción capitalista. Esta cuestión es equivalente a la pregunta acerca de la razón del pasaje de la objetivación humana en la actividad productiva, hacia la enajenación del hombre en el trabajo. ¿Es también una necesidad histórica este pasaje? Para Veraza (2011) este problema es justamente lo que no se responde solamente mediante el recuento histórico del progreso de las fuerzas productivas, sino solo mediante la comprensión de su lógica propia. Veraza remite a Marcuse (1969/1971), particularmente a su ensayo *Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico*, para indagar una salida a este problema. Ahí nos dice

... lo que sí está presente en los *Manuscritos económico-filosóficos* es una prueba basada en la definición de la esencia del hombre de que la objetivación ya acarrea en sí la tendencia a la cosificación, de que el trabajo aporta consigo la tendencia hacia la alienación y de que cosificación y alienación no son, pues, simples hechos accidentales e históricos. (p. 54).

La afirmación de una tendencia histórica necesaria desde la objetivación hacia la enajenación nos reconduce al sentido dialéctico de esta necesidad. Marcuse afirma, y en esto sigue sin duda a Marx, que la “realidad universal y libre del hombre solo es posible como `negación de la negación’” (*Ibíd.* p. 55). Lo que aquí se pone en juego entonces, no es ya solamente la necesidad de la tendencia hacia enajenación, sino la necesidad de la dialéctica *enajenación-superación de la enajenación*. Examinaremos esto a continuación.

1.3.4.- La negación de la negación o la dialéctica de la enajenación-superación de la enajenación

Cuando Marx y Engels publican el *Manifiesto del Partido Comunista* en 1848, parecen rebosar de una confianza inquebrantable en la caída de la sociedad burguesa por la acción revolucionaria de la clase proletaria. Frases lapidarias y contundentes como “La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables” (Marx y Engels, 1848/2015, p. 127), abundan a lo largo del documento. El texto fue redactado, según nos cuenta Hobsbawm (2011/2015), al calor de los movimientos proletarios y las llamadas “Revoluciones de 1848” que se extendieron por Francia, Alemania, Austria, Hungría y después por Italia. Apenas unos años después, los desenlaces de estas convulsiones sociales desmentirían los exaltados augurios del *Manifiesto*. Para Hobsbawm (*Ibíd.*), lo erróneo en el documento referido no es la ponderación de los movimientos políticos basados en la clase trabajadora, sino la afirmación indubitable del destino necesariamente revolucionario del proletariado.²⁰

²⁰ Slavoj Žižek (2018), por otro lado, señala que a más de ciento cincuenta años de la publicación de *El Manifiesto*, y después no solamente del fracaso de las revoluciones obreras de mediados del siglo XIX, sino

Entonces, a casi doscientos años de la publicación del *Manifiesto*, la confianza en la proximidad de la revolución proletaria no podría hallarse más mermada, y esto en buena medida por la constatación de la clase de mecanismos de enajenación social que el capitalismo ha puesto en marcha en su desarrollo tardío. El problema de la superación del capitalismo y con éste, el de la enajenación capitalista, ha sido objeto de una polémica perenne en el marxismo desde que el propio Marx vivía. Nosotros, sin adherirnos a un determinismo histórico mecanicista simplón (plejanoviano, por ejemplo), consideramos que es un problema de necesidad histórica. Es decir, consideramos que para que advenga la superación del modo de producción capitalista (y sus formas de enajenación), deben acumularse un conjunto de contradicciones sin las cuales no parece ser posible dicha superación, pero ello no implica un salto natural o automático de un estado a otro, sino una serie compleja de mediaciones dialécticas que posibilitarían el movimiento, no absoluto ni definitivo, de una negación a otra.

Por ejemplo, Marx y Engels (1845-1846/2014) nos dicen que para que la enajenación se convierta en un “poder insoportable contra el que hay que sublevarse” hay que partir de dos premisas prácticas: 1) “que engendre una masa de la humanidad como absolutamente

del fracaso de las revoluciones socialistas del siglo XX en su aspiración por alcanzar el comunismo real, lo que podemos constatar es la falta de una unidad del agente revolucionario proletario, unidad que a Marx y a Engels les parece indubitable en 1848. Lo que Marx y Engels no pudieron anticipar, según Žižek (*Ibid.*) es la enorme capacidad que el capitalismo tardío demuestra para integrar su negación superadora, no solamente la que proviene de la lucha proletaria, sino todas las otras fuerzas negativizadoras del capitalismo: feminismo, minorías raciales y sexuales, movimiento queer, desempleados, ocupas, ecologismo, inmigrantes, etc. La capacidad de reciclaje que el capitalismo posee respecto de lo que lo niega, llega al grado de la estrategia de negarse desde dentro de sí mismo, desde dentro de sus propias esferas económicas íntimas, esto se muestra en el hecho de que los profetas contemporáneos más avanzados del fin del capitalismo resultan ser justamente los capitalistas más proverbiales: Mark Suckenberg, Bill Gates o Elon Musk, entre otros pocos. Estas encarnaciones individuales del capitalismo más espectral, “revolucionan” al propio capitalismo con la máscara dulzona de un humanismo progresista al último grito de la moda emocional, pero lo hacen “para que la estructura de dominación siga siendo la misma” (Žižek, 2018, p. 10). La vía abierta del llamado “internet de las cosas”, promovida por estos nuevos capitalistas, se dirige hacia lo que se denomina obscenamente como “colectivismo cooperativo”, solo para darle un nombre engañoso a una reformulación táctica de las viejas relaciones económicas capitalistas. Por ello, dice Žižek (*Ibid.*) que “la ironía definitiva es que, mientras que los comunistas actuales son los mejores gestores del capitalismo (China, Vietnam), los países capitalistas desarrollados van más en la dirección del comunismo cooperativo o colaborador como manera de superar el capitalismo” (p. 14). Esto nos hace pensar que el fin del capitalismo no está a un paso y a la vuelta de la esquina, y que si bien éste sienta las condiciones su superación, también manifiesta una enorme capacidad para sentar las condiciones de la negación de su propia negación.

‘desposeída’”, y, como producto de esta desposesión: 2) “un alto grado de desarrollo [...] de las fuerzas productivas” (p. 28). Parece entonces, que la agudización de la enajenación y su generalización a la masa proletaria, así como la producción de medios de producción muy desarrollados -productos, a su vez, de la propia riqueza producida por la enajenación capitalista- son condiciones de la emancipación de la clase proletaria. Dos cosas saltan a la vista: primero, que debemos pasar por la enajenación para superarla, y segundo, que el camino no es hacia atrás sino hacia adelante, pues para la superación de la enajenación, son condición los enormes productos materiales de la enajenación capitalista.

El capitalismo ha hecho madurar -de la peor manera, es decir, con consecuencias desastrosas para la vida en general- las fuerzas productivas humanas, pero ahora la masa proletaria puede reclamar su posesión sobre ellas para superar su enajenación. Por ello, como lo señalábamos al final del apartado anterior, en los *Grundrisse*, Marx (1857-1858a/2016) enfatiza que ese “proceso de inversión” que es la enajenación, es una “necesidad histórica” para el desarrollo de las fuerzas productivas, pero de ninguna manera -y como lo afirma la ciencia económica enajenada- una “necesidad absoluta de la producción” (p. 395).

Ya decíamos que la enajenación padecida por el trabajador en tanto “conducta práctica” es la vía para la superación de la enajenación, y no así la enajenación del burgués que es vivida como “conducta teórica”. El capitalista, nos dice Marx (1863-1866/2011), “ha echado raíces en ese proceso de enajenación y encuentra en él satisfacción absoluta, mientras que por el contrario el obrero, en su condición de víctima del proceso, se halla en una situación de rebeldía y lo siente como un proceso de avasallamiento” (p. 20).²¹ Para David Pavón-Cuéllar (2015), esta concepción dialéctica de la condición enajenada del obrero permite refrendar

²¹ De nuevo es necesario matizar. Marx no es, por cierto, psicoanalista. Un burgués de finales del siglo XIX, médico judío de nombre Sigmund Freud, comprendió que el malestar no es una característica privativa de un grupo o clase social en las sociedades occidentales, sino que el malestar es padecido por todos y todas en la cultura. Aunque muy probablemente este planteamiento es parcialmente erróneo, en la medida en que incurre en una generalización injustificada, no obstante nos muestra indirectamente que la enajenación no solamente produce sufrimiento en el obrero, sino que la enajenación asociada a una forma de cultura que asegura las condiciones de reproducción del modo de producción capitalista, tiene efectos sobre todos: proletarios y burgueses. Aunque ciertamente el malestar se encarna como una privación material en el caso de los proletarios. Este problema se profundizará en el siguiente capítulo.

el valor de la enajenación como conocimiento a través de la vergüenza que conlleva, así como la posibilidad de resistencia que ofrece a través de la debilidad que impone. No basta que el burgués refine y espiritualice su existencia mediante su alejamiento del trabajo material, ni que acumule conocimiento a raudales para clarificar su conciencia de la realidad, pues este conocimiento solo produce en él mistificación y engaño. El obrero puede carecer de todo saber refinado, pero su conocimiento de la miseria es real y emancipador, y, sobre todo, nos dice Pavón-Cuéllar (2015), la vergüenza que produce esa miseria “es una forma de autoconocimiento” (p. 127).

Por otro lado, Mészáros (1970/1978) insiste en el hecho de que “la negatividad de la negatividad” es decir la “superación” (*Aufhebung*) de la enajenación, es de hecho la clave para comprender la enajenación, y no al revés. La “superación” se corresponde aquí con la negación de las “mediaciones de segundo orden” (propiedad privada, intercambio, división del trabajo), que son a su vez, negaciones de la “automediación ontológicamente fundamental del hombre con la naturaleza” (*Ibíd.* p. 76). Consecuentemente, la superación de la enajenación es necesidad ya no solo histórica, sino una “necesidad ontológica fundamental” (*Ibíd.* p. 108).

La concepción de Mészáros parece apuntar a una superación de la enajenación mediante una negación de las mediaciones de segundo orden que son históricamente específicas, es decir, propias de la sociedad capitalista. Pero esto no significa el paso a una “utópica edad de oro” (*Ibíd.*, p. 228), pues, como el sentido hegeliano del término lo indica, *Aufhebung* no es solo “superación” de cualquier forma existente de enajenación, sino también la “conservación” de algunos de sus “momentos” (*Ibidem.*). Por ello, el autor no deja de criticar las concepciones existencialistas sobre la enajenación que mistifican la enajenación específicamente capitalista, elevándola al nivel de “dimensión fundamental de la historia” (*Ibíd.*, p. 229).²²

²² Mészáros (1970/1978) dirige sus baterías principalmente en contra del existencialismo heideggeriano, que hace pasar la categoría de enajenación por una dimensión fundamental de la existencia humana, lo que implicaría despojarla de su historicidad, es decir, plantearla como un límite insuperable en términos históricos. Esto sería equivalente a una mistificación de la enajenación que obtura cualquiera posibilidad de situarse frente a ella con una convicción programática y revolucionaria de negación superadora. Mészáros (*Ibíd.*)

Esto no parece estar en desacuerdo con lo que plantea Henri Lefebvre (1947/2014) en su *Crítica de la vida cotidiana*, al concebir que:

Debemos particularizar, "historizar" y relativizar el concepto de enajenación por completo. Para decirlo de otra manera, la alienación es solo concebible y determinable dentro de un marco de referencia (social), y en relación con un todo que es real y conceptual. Por lo tanto, la enajenación y la superación absoluta de la enajenación son igualmente inconcebibles. La enajenación real puede pensarse y determinarse solo en términos de una posible superación. Por el contrario, la superación de la enajenación puede ser pensada y determinada solo en términos de una enajenación completa o de otra posible enajenación. La enajenación no es un "estado", como tampoco lo es la desalienación. Ambas se conciben en movimiento. (p. 506)²³

Para Lefebvre (1947/2014), esta particularización, historización y relativización de la relación entre la enajenación y la superación de la enajenación, permite su dialectización en un movimiento "enajenación-superación-nueva enajenación" (p. 506). Y esta dialéctica representa la forma de relación social por excelencia del hombre. Así entonces, el proceso de superación de la enajenación capitalista no implica, necesariamente, una superación radical de toda enajenación posible, pero sí implica una necesidad histórica y dialéctica, pues como toda enajenación, contiene en sí misma el germen de su propia negación.

Podemos finalmente señalar que la objetivación, como consecuencia de la actividad productiva humana, tiende a convertirse en enajenación por un movimiento inevitable, es decir, por la tendencia a la objetivación de la objetivación misma, lo cual es lo mismo que admitir la negación de la objetivación, es decir, la negación de la realización humana en sus

enfatisa la mala lectura que Heidegger hace de esta categoría en Marx, pues para éste la enajenación, lejos de ser solo propia "del hombre moderno", es "propia del hombre en la sociedad capitalista" (p. 229). Entonces, dicha categoría no sería una condición ontológica del hombre, sino una condición humana propia de una fase histórica específica.

²³ La traducción es mía. En el original: "We must particularize, 'historicize' and relativize the concept of alienation completely. To put this another way, alienation is only conceivable and determinable within a (social) frame of reference, and in relation to a whole which is both real and conceptual. Therefore, absolute alienation and absolute disalienation are equally inconceivable. Real alienation can be thought of and determined only in terms of a possible disalienation. Conversely, disalienation can be thought of and determined only in terms of a complete alienation or of another posible alienation. Alienation is not a 'state', any more than disalienation is. Both are conceived of in movement."

productos. Para Marx, la enajenación capitalista es producto de las condiciones históricamente específicas del modo producción capitalista, cuyo funcionamiento se orienta inexorablemente a la autovalorización del capital mediante la subsunción real de la fuerza de trabajo que se vende como mercancía. Así como la enajenación está determinada como necesidad, la superación de la enajenación también lo está, y no solo lo está por una necesidad histórica sino también dialéctica, pues contiene en sí misma, el germen de su propia negación.

1.4.- El fetichismo de la mercancía y la cosificación

El destino de la teoría del fetichismo de la mercancía no fue el mismo que el de la teoría de la enajenación. Mientras que esta última tendió a perder interés hacia la segunda mitad del siglo XX, la primera no ha dejado de suscitarlo, y esto se debe en buena media al fabuloso rescate que de ella hizo Lukács en 1923 al relacionarla con el concepto de “cosificación” o “reificación”. Sin embargo, de ninguna manera habría que suponer que los conceptos de “fetichismo de la mercancía” y el de “cosificación” vienen a sustituir al de enajenación, como parece sugerirlo, por ejemplo, Israel (1969/1977). Para analizar estos conceptos será bueno tomar la pista que Néstor Kohan (2013) nos brinda al sugerirnos que el término clave para comprender el problema del fetichismo de la mercancía es el de “sustitución” (p. 81). Vale la pena iniciar por ahí porque Marx inicia y termina *El Capital*, tanto en el primero como en el tercer libro, empleando dicho término para referirse al fetichismo de la mercancía.²⁴

En el famoso apartado titulado “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” del primer libro de *El Capital*, Marx (1867a/2014) dice:

Lo misterioso de la forma mercancía consiste, pues, sencillamente en el hecho de que les refleja a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo, como propiedades naturales sociales de las cosas,

²⁴ Vale decir que el término también es relevante porque es el mismo que Freud (1927/2004) emplea para definir el fetichismo en el ámbito de la perversión. Nos dice: “el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar...” (Freud, 1927/2004, p. 148).

y, por tanto, también refleja la relación social de los productores con el trabajo total como una relación social de objetos, existente fuera de ellos. Gracias a este *quid pro quo* los productos del trabajo se transforman en mercancías, objetos sensiblemente suprasensibles o sociales. (p. 103)

Quid pro quo es la expresión latina que Marx emplea para referirse al hecho de tomar una cosa por otra, al hecho de “sustituir” una cosa por otra. En este caso, los hombres toman una cosa por otra al sustituir características de cosas por características sociales de personas. Pero esto no es una ilusión, sino que, en efecto, las mercancías sustituyen a las personas y las personas a las cosas. Y lo que antes era la posesión objetiva del hombre como el resultado de sus relaciones sociales en el proceso de la producción, aparece ahora fuera de él mismo, ajeno, como una cosa extraña y adosada con las características que le pertenecían, las cuales ahora ha perdido. Esta sustitución “misteriosa” de los hombres por las cosas, de las cosas por los hombres, en la que las cosas, en tanto mercancías, se personifican y cobran vida, y en la que los hombres, en tanto productores de mercancías, se cosifican, pierden su humanidad y su vida, esta sustitución, decíamos, es lo que Marx llama “fetichismo de la mercancía”.

Ahora bien, decir que el fetichismo de la mercancía es *quid pro quo*, no es todavía una aclaración del misterio, pues si bien todo fetichismo es *quid pro quo*, no todo *quid pro quo* es fetichismo. ¿A qué clase de sustitución específica nos estamos refiriendo al hablar del fetichismo de la mercancía en el contexto del pensamiento de Marx? Para responder, volvamos con el resto, en extenso, del párrafo previamente citado:

Así ocurre con la impresión luminosa de un objeto sobre el nervio óptico, que no se presenta como estímulo subjetivo del mismo nervio óptico, sino como una forma objetiva de una cosa existente fuera del ojo. Pero en la visión se proyecta realmente la luz de una cosa, de un objeto externo, sobre otra cosa, el ojo. Se trata de una relación física entre cosas físicas. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que se presenta, no tiene nada que ver en absoluto con su naturaleza física y las relaciones entre cosas emanadas de ella. No es más que la relación social determinada de los mismos hombres, la cual adopta ahí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. De ahí que para hallar

una analogía tengamos que trasladarnos a las regiones nebulosas del mundo religioso. Aquí, los productos del cerebro humano parecen dotados de vida propia, independientes, en relación entre sí y con los hombres. Lo mismo ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. Esto es lo que llamo fetichismo, que se adhiere a los productos del trabajo en cuanto se producen como mercancías y que, por consiguiente, es inseparable de la producción de mercancías. (*Ibidem.*)

Primeramente, notemos que Marx señala que el fetichismo es inseparable de la producción de mercancías, es decir, el fetichismo sería una propiedad esencial de la forma de ser de la mercancía. La mercancía, en el capitalismo, no puede sino ser fetiche, y el fetichismo entonces es una determinación inevitable de las mercancías. En segundo lugar, siguiendo a Marx, el carácter misterioso de la forma mercancía radica en su estructura de reflejo, que es propiamente lo que la dota de su capacidad sustituyente. El análisis de Clara Ramas San Miguel (2018) es esclarecedor a este respecto: esta estructura consiste en que “algo refleja otro algo *como* algo para alguien” (p. 71). Lo reflejante corresponde a la mercancía en sí misma, el “para alguien” indica que el reflejo está dirigido a los hombres, y la función de lo reflejante, en tanto refleja algo para los hombres, implica que lo reflejado no se refleja en su forma real, sino que la mercancía refleja algo *como* otra cosa, bajo otro aspecto o de forma invertida. Y esta inversión en el reflejo, este reflejo de “algo como otra cosa”, se despliega en dos sentidos paralelos.

En primer lugar, la mercancía refleja el carácter social del trabajo humano a la manera de una propiedad del producto de dicho trabajo, es decir, como una propiedad natural y objetiva de la mercancía. Por ello, en el capitalismo, a los seres humanos las mercancías les reflejan ilusoriamente propiedades que no corresponden a sí mismas, sino que son las propiedades del mundo de las relaciones sociales humanas, pero que en su apariencia fetichizada, se presentan como propiedades inherentes a su naturaleza de cosas. Y en particular, las mercancías toman la apariencia de poseer la capacidad de representar trabajo humano como una capacidad propia, y de ocultar que dicha representabilidad está más bien determinada por su relación con otras mercancías, y por lo tanto, determinada por la relación a través de la cual se logra la abstracción del trabajo humano, que es la única

forma de referir cualquier trabajo a otro. Entonces, este primer reflejo invertido hace pasar las relaciones entre personas como relaciones entre cosas, es decir, se produce una personificación de cosas.

En segundo lugar, y precisamente por lo anterior, la relación social de los productores con el trabajo total les es devuelta por las mercancías como un reflejo de relaciones entre objetos que existen fuera de ellos mismos. Así, a las personas, sus propias relaciones se les aparecen como si fueran relaciones no entre ellos, sino entre cosas, o bien, se produce una cosificación de personas. Entonces, podemos afirmar que estos dos efectos: la personificación de cosas y la cosificación de personas, son dos efectos paralelos de esa estructura en que consiste el fetichismo de la mercancía. Y es mediante este *quid pro quo*, o esta sustitución, o este “reflejar una cosa *como si fuera otra*”, como los productos del trabajo reciben su determinación específica de mercancías. Es por ello también, que esta determinación de la mercancía siempre implica que ésta porta en sí misma un desajuste: “un esto por aquello, un esto cuando debería ser aquello, una no-identidad” (Ramas San Miguel, 2018, p. 73). Esta peripecia metafísica de las mercancías es justamente lo que Marx (1967a/2014) refiere cuando las define como “objetos sensiblemente suprasensibles” (p. 103).

Las mercancías, dice Marx (1867a/2014), parecen algo trivial y obvio, pero están llenas de “sutilezas metafísicas y caprichos teológicos” (p. 101), revelan una forma “fantasmagórica” en el poder que detentan sobre sus productores, pues una vez que se realizan como productos del proceso de producción, su valor de uso queda en segundo plano, ya no se valoran por su utilidad, sino que comienzan a adquirir encantos y poderes místicos. La comparación de la mistificación fetichista con las “regiones nebulosas del mundo religioso” (Marx, 1867a/2014, p. 103) resulta pertinente pues para reafirmar la idea de que las mercancías no son lo que parecen ser, sino que esconden y sugieren un poder que no se acaba de revelar.

Ni la enajenación religiosa ni la económica son reductibles, como quisieran haberlo demostrado los ilustrados, a un mero error de la razón, a una equivocación subjetiva

susceptible de ser enderezada mediante alguna pedagogía liberadora. La enajenación no es, para retomar la analogía de Marx, solo un defecto subjetivo del ojo que mira. Si las ideas (religiosas, jurídicas, filosóficas, económicas, etc.) se vuelven “quimeras” (Marx y Engels, 1845-1846/2014) que se alzan contra aquellos que las concibieron como fantasías, eso no se debe únicamente a una inclinación del espíritu hacia el equívoco y la ilusión, como la tradición ilustrada podría sugerirlo, sino que depende esencialmente de las condiciones de la vida material de las que aquellas emanan. La determinación de la conciencia por todo el conjunto de actividades que definen el ser social del ser humano, es un postulado que encontramos en Marx desde sus primeros escritos, y que define su incuestionable materialismo²⁵.

La “sustitución” característica del fetichismo de las mercancías es también una “inversión” de la forma en que en la conciencia aparecen las relaciones entre los hombres, y de las relaciones de los hombres con las cosas, como la operada, nos dicen Marx y Engels (1845-1846/2014), por la “cámara oscura” sobre la imagen que captura (p. 21). De esta forma, las cosas cobran una forma fantasmática, inquietante por su misterio, el cual oculta el hecho de que el poder espiritual que detentan es el poder material que el propio hombre les ha cedido. Este poder no es solamente el poder individual de cada hombre, sino que es el poder de las relaciones sociales de producción de las que cada hombre participa, y que se sintetizan y se reflejan en su conciencia individual, pero de forma invertida. Así entonces, la fetichización de las mercancías, así como el carácter fetichista que puede cobrar cualquier producto de la actividad humana, tiene sus raíces en la realidad concreta, en la actividad productiva material y concreta, en las “mercancías” que “son el producto de la mano humana” (Marx, 1867a/2014, p. 103), y solo ahí podría ser erradicado.

²⁵ En su Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859 Marx dice: “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1859/2016, p. 249). O bien, en *La ideología alemana* dice: “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx, 1845- 1846/2014, p. 21)

Pero hay que situar el problema del fetichismo de las mercancías en su justa relación con un aspecto específico propio del modo de producción capitalista, sin el cual tendríamos que igualarlo a cualquier otra forma de fetichismo históricamente previo, como el fetichismo religioso. Para aclararlo, Marx (*Ibíd.*) es contundente: “Este carácter fetichista del mundo de las mercancías brota [...] del carácter social peculiar del trabajo que produce mercancías” (p. 103-104). ¿En qué consiste esta peculiaridad del trabajo social bajo condiciones capitalistas? o bien ¿cómo es que, en el capitalismo, los trabajos privados de los productores individuales llegan a adquirir un carácter social? La respuesta se nos viene dando desde el inicio: mediante el intercambio. La unidad aparente del trabajo social no parte de la naturaleza, sino que se da en el intercambio de mercancías diferentes entre sí, pero reductibles a una sustancia común que las iguala y permite su intercambio: el trabajo del que son producto. Marx afirma (1867a/2014):

Como los productores no entran en contacto social sino a través del intercambio de los productos de su trabajo, también los caracteres específicamente sociales de sus trabajos privados aparecen solamente dentro de este intercambio. O sea, los trabajos privados de hecho como eslabones del trabajo social total mediante las relaciones en que el intercambio pone a los productos del trabajo y, por medio de ellos, a los productores. Por eso, a estos últimos las relaciones sociales de sus trabajos privados no se les presentan como lo que son, es decir, como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino más bien como relaciones objetivas de las personas y relaciones sociales de las cosas. (p. 104)

Por esto, afirmamos que el fetichismo no es de ninguna manera reductible a una ilusión psicológica, sino que es la presentación de las relaciones sociales capitalistas tal como son, es decir, como relaciones sociales cosificadas. Podemos preguntarnos ahora cómo es que el producto del trabajo individual, el producto de consumo propio, llega a ser algo distinto de lo que es, o bien, cómo es que un valor de uso privado trasciende su esfera original para adquirir una referencia a la sociedad, para adquirir un carácter social. Como señalábamos, lo que permite que el trabajo privado adquiera un “peculiar” carácter social es el intercambio, y debe entenderse que lo peculiar de este carácter alude a la necesidad, para posibilitar el intercambio, de cosificar los trabajos privados. De ahí que la relación entre los

productores que intercambian sus productos en el mercado, no sea una relación social, sino una relación social cosificada, posibilitada solo en virtud de las cosas que se intercambian.

En el intercambio, y precisamente por causa de éste, todos los trabajos privados, cualitativamente variables, son reducidos a una unidad común, a una equivalencia abstracta, que a su vez, favorece la unidad social del trabajo bajo una forma cosificada. Cuando Marx (1867a/2014), en un apartado previo al del fetichismo en el primer libro de *El Capital*, analiza la forma relativa del valor, nos dice: “Tan solo la expresión de equivalencia entre mercancías de tipo diferente saca a relucir el carácter específico del trabajo creador de valor, al reducir efectivamente los trabajos de género diferente contenidos en mercancías de género diferente a su común denominador, al trabajo humano en general” (p. 75).

Como ya lo señalábamos en un apartado previo, el trabajo humano en general es el trabajo abstracto, el cual solo se presenta en las condiciones de la producción capitalista y permite la autovalorización del capital. El trabajo abstracto implica la igualación de todos los trabajos en la medida de gasto de trabajo que representa el salario y que es necesaria para su venta. Y eso, a su vez, solo es posible en el contexto capitalista de la subordinación del valor de uso al valor de cambio de las mercancías. Y de nuevo Marx (1867a/2014) lo dice contundentemente: “La igualdad de trabajos diferentes *toto ceolo* sólo puede existir haciendo abstracción de la desigualdad real, en la reducción al carácter común que poseen como gasto de fuerza de trabajo humano, trabajo humano abstracto” (p. 105).

Este carácter social del trabajo cosificado existe de hecho, no es una abstracción de pensamiento ni una mera representación mental para pensar el estado del trabajo social. En este punto es útil retomar el concepto acuñado por Karel Kosík (1963/1996): “pseudoconcreción”, para entender cómo se presenta ante el sujeto esta forma cosificada del trabajo social a la manera del fetichismo. El mundo de la pseudoconcreción, para Kosík (*Ibíd.*), es: “El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez y evidencia penetra en la conciencia de los individuos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural” (p.

27). Pero estos fenómenos son solo apariencias de las cosas, y no se corresponden, sino indirectamente, con su esencia. Por esto, la realidad como pseudoconcreción es solo la “proyección de determinadas condiciones históricas *petrificadas*, en la conciencia del sujeto” (p. 32)

El concepto de pseudoconcreción es pertinente entonces para ayudarnos a entender cómo es que la realidad, en su apariencia fenoménica -es decir, el conjunto de relaciones sociales en su actualización material permanente, tal como se presentan ante la experiencia aún no criticada-, aunque falsa por el hecho de distorsionar la esencia -es decir, la estructura profunda y total que engloba las múltiples determinaciones de la realidad-, no por ello deja de imponerse ante los sujetos como una realidad sólida y contundentemente afianzada en su propia inercia material autoreproductiva. La terminología de Kosík (esencia, apariencia fenoménica) enfatiza lo que señalábamos más atrás, que en el fetichismo la mercancía está siempre determinado por una falta de identidad consigo misma, que la escinde entre su forma fenoménica y su estructura real, y que hace de ella una “realidad sensible suprasensible”.

Así, aunque las mercancías y su mecanismo de base -a saber, la cosificación del carácter social del trabajo- se ofrezcan como fantasmagorías, su concreción, aunque abstracta, no deja de ser contundente y real. Y en tanto que nos referimos al estatuto de existencia, y no a meras quimeras irreales y evanescentes, podemos afirmar que con el esclarecimiento de la estructura del fetichismo, Marx apunta a una explicación de la determinación ontológica de las cosas (mercancías) en el capitalismo. Como lo sugiere Clara Ramas (2018), Marx logra aislar teóricamente la “forma” -en sentido aristotélico- de la mercancía. Marx logra aislar la forma como ser de la mercancía, la “forma-mercancía”, la cual permite dar cuenta, teóricamente, de su carácter misterioso y místico.

EL fetichismo no es reductible a un mero contenido de conciencia distorsionado, pues como señala Marx en los *Grundrisse* (1857-1858b/2016): “esta distorsión e inversión es *real*, esto es, no meramente *mental*, no existente sólo en la imaginación de los obreros y capitalistas” (p. 395). Pero, aunque el problema tenga su fuente en la actividad práctica y material de los

hombres, no podemos dejar a un lado el aspecto psíquico o mental del fetichismo, pues si bien el fetichismo no es “meramente” un problema mental, sí hay un aspecto de él en el que participa dicho ámbito. Cuando empleamos el término “psíquico” o “mental” no nos referimos a alguna sustancialidad inmaterial, interior e individual del trabajador, sino a las formas de conciencia materialmente determinadas, tal como Marx las formula desde muy pronto en su obra, por ejemplo, cuando nos dice: “la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (Marx y Engels, 1845-1846/2014, p. 21). Pero en la producción capitalista, y específicamente en el terreno del fetichismo, las determinaciones materiales del ser consciente no son transparentes, es decir, la conciencia solo refleja de forma “invertida”, de forma “ideológica” (*Ibidem.*), sus determinaciones materiales. Este problema no implica que el hombre pierda su conciencia y actúe como un títere vacío, sino que el hombre presta las cualidades efectivas y las potencias de su ser consciente a los designios de las determinaciones materiales enajenadas en el trabajo abstracto.

En este punto debemos detenernos en un problema importante. El interés marxiano en el fetichismo no inicia en el terreno de la economía, sino en una dimensión mucho más espiritualizada, menos concreta en términos de materialidad: la religión.²⁶ Como señala

²⁶ El término “fetichismo” es premarxiano, pues se remonta, en su uso, al campo de la etnología colonialista y luego a la filosofía y a la religión europea desde, más o menos, el siglo XV, tiempo de los primeros contactos de los europeos con el África occidental. Como nos informa Clara Ramas San Miguel (2018), la palabra “fetichismo” deriva del portugués *feitico*, que significa magia, hechizo, quizá derivado del latín *facere* o *facticum*, que abarca un rango de significados desde el hacer o hasta lo artificial o artificioso. La familia de términos derivados en español, portugués y francés designa cosas como artificio, engaño, falsificación o adorno. En su original sentido etnológico y religioso, “fetiche” designaba un objeto fabricado, artificial, al que se le atribuía un aura mágica, y al que sus productores suponían propiedades sobrenaturales. Posteriormente, uno de los primeros usos críticos que se le dieron al término fue el empleado por los calvinistas, quienes designaban como “fetichista” al rito católico, igualándolo con los cultos africanos, y contrastándolo con su propia superioridad religiosa, más sobria y abstracta. Ya en 1760, en la obra *Du culte des dieux fetiches*, de Charles de Brosses (a quien leerá Marx desde 1842, y quien será su principal influencia sobre este tema), el sentido crítico del término es enfatizado para señalar lo ajeno tomado como inferior. Para Brosses, el fetiche reúne tres características principales: 1) es tomado como un dios por sus creyentes, 2) no es un símbolo de otro ser espiritual o trascendente, y 3) sirve y protege al creyente (Ramas San Miguel, 2018, p. 52). En el fetiche, de acuerdo a Brosses, se adora al objeto material y no a aquello a lo que representaría; en esto, el fetichismo se diferencia de la idolatría. Es principalmente por esta característica, que la elección del término, por parte de Marx, es especialmente adecuada para referirse a las mercancías, pero también al dinero y al capital.

Enrique Dussel (1993/2017), antes de convertirse en socialista, un joven Marx periodista y demócrata radical, defiende la libertad en general y la libertad de prensa en particular en la línea crítica de los pietistas en contra de un Estado cristiano luterano. Ya también en un sentido hegeliano, este Marx arremete contra la religión hegemónica como fundamento del Estado. Pero en esta crítica rápidamente apunta, junto al Estado y la religión, al fetiche del dinero, al que Marx identifica con el ídolo Mammón, referido en el antiguo testamento.

Desde 1843, en su exilio en París y habiendo realizado ya su primera declaración de ateísmo, Marx procede a una “inversión completa”, y de una crítica teológica baueriana contra la religión positiva en favor de un Estado como expresión última del hombre genérico, ahora pasa a una crítica económica contra la religión “práctico fetichista” (*Ibíd.* p. 47) en favor del proletariado. Para el Marx joven de los *Manuscritos* de 1844 y de la *Ideología Alemana*, nos dice Dussel (*Ibíd.*), “el problema real es el fetichismo (porque es la religión práctico-efectiva, monumento fundante del capitalismo) o la praxis que realiza el mundo material (de los productos, necesidades de la vida humana)” (p. 51). En este punto del desarrollo del pensamiento marxiano, ya estamos de lleno en la perspectiva materialista de la crítica del fetichismo religioso e idealista, pues, en contra los jóvenes hegelianos, Marx enarbola una crítica de la religión fetichista que apunta a desentrañar las bases materiales y económicas de la enajenación de la conciencia humana.

Como apuntábamos más arriba, la crítica de Marx quiere mostrar que la conciencia humana no es autofundacional, ni es el motor último o el punto de origen de la actividad práctica, sino que la conciencia, desconociendo sus fundamentos, es, sin embargo, el producto de las determinaciones que provienen de la totalidad constituyente del ser social. Lo desconcertante de las producciones de la conciencia es que se alzan como fetiches ante el

Kant lo empleará después para criticar el catolicismo, en particular la creencia de que un medio natural pudiera provocar un efecto sobrenatural, tal como de la sumisión a la iglesia los fieles católicos esperaban efectos de la voluntad divina. Estos fetiches, suponía Kant, eran solo instrumentos de dominio. En Hegel, el término designa un culto ajeno, sustraído a la historia universal, fuera de la historia autoconsciente e incapaz de devenir siendo parte de ella. En la misma línea crítica, Comte considera al fetichismo como una manifestación de religiosidad propia de sociedades primitivas, en la que se atribuye una forma de vida análoga a la humana, a cuerpos externos. Para Comte, el fetichismo corresponde a la primera fase en la evolución del espíritu religioso (Ramas San Miguel, 2018, p. 53).

propio ser humano, es decir, cobran una forma aparentemente autónoma y se inflan con un poder inexorable contra el que su creador nada puede. La religión, así como la filosofía idealista y la concepción misma del Estado, para el joven Marx, son las “quimeras” fetichizadas, producidas por la conciencia humana, la cual desconoce que aquellas son solo proyecciones invertidas de unas determinaciones materiales y económicas que permanecen en la oscuridad. Por ello, desde 1844 aproximadamente, la crítica marxiana apunta a mostrar que el carácter fetichista de la religión, de la política y de la filosofía puede ser evidenciado y combatido mediante una crítica materialista. Así, siguiendo a este Marx, podemos decir que la psicología humana en sus formas diversificadas -todas ellas afectadas por el engaño fetichista-, es reducible a su base material, al ser social concreto.

Pero en *El Capital* el problema del fetichismo cobra un matiz particularmente diferente. En el joven Marx el fetichismo era solo un velo fantasmagórico del que había que deshacerse mediante la crítica para mirar con ojos claros las condiciones concretas del proceso de producción real de la vida material humana, es decir, para mirar directamente el proceso histórico real del cual surgen las fantasmagorías ideológicas que carecen de una historia propia. Para el Marx maduro del fetichismo de la mercancía la cosa no es tan fácil, pues encuentra, mediante el análisis de la problemática teórica del trabajo, del valor y de la forma-mercancía, que la ilusión, que la fantasmagoría, que “las sutilezas teológicas y los caprichos metafísicos”, se encuentran en el centro mismo del problema económico, y no solo eso, sino que son operativas en relación al proceso de producción real y concreto. Esto quiere decir entonces, que el engaño no se encuentra en las emanaciones psíquicas de la vida material de los seres humanos, que la inversión de la imagen de la realidad que se presenta en la conciencia no es solo un subproducto de la propia actividad psíquica humana, sino que tal imagen se encuentra ya operando, con mucha efectividad, en los procesos materiales que codifican la circulación de las mercancías en la sociedad capitalista. Esto no pasa desapercibido para Žižek (2018) cuando afirma que:

...si Marx comenzó con la premisa de que la crítica de la religión es el principio de toda crítica, y luego pasó a la crítica de la filosofía, del Estado, etc., para acabar con la crítica de la economía política, esta última le llevó de nuevo al punto de partida, al momento «religioso»-

metafísico que actúa en el mismísimo centro de la actividad económica más «terrenal»”. (p. 31)

El momento religioso del fetichismo es el punto de origen de la crítica filosófica marxiana, pero también es el punto de arribo de la crítica económica del Marx de *El Capital*. Esto nos permite darnos cuenta de que el marxismo de Marx no es puramente antipsicológico, sino que es psicológico en un sentido otro, diferente, claro está, de la psicología idealista y capitalista. Marx sabe que la realidad está hecha de fantasmagorías, pero que estas fantasmagorías tienen un estatuto de realidad concreta, y que la conciencia humana no es solo una emanación ilusoria, por ser ideal, de la actividad material del ser humano, sino que, siendo una ilusión, opera en la realidad concreta y material. La psicología no está pues en un mundo intangible de ideas puras, sino que se realiza en la materialidad del mundo humano, y en particular, en el capitalismo, esta psicología se realiza principalmente en el mundo económico de la circulación de las mercancías fetichizadas.

Esto de ninguna manera implica que en la conciencia, la estructura del engaño sea transparente para los propios hombres. Indudablemente, entre la conciencia y la existencia hay un corte, una disonancia: los hombres hacen, pero sin tener conciencia clara de qué hacen. Son conscientes sí, pero conscientes de una “pseudoconcreción”. Podemos afirmar que la conciencia normal en el mundo de las mercancías es fundamentalmente conciencia mistificada, conciencia separada de sí misma, conciencia enajenada de sí misma. Pero no parece posible que el dispositivo fetichista logre ocultar completamente los rastros de la inversión que sobre la conciencia opera, puesto que “el valor transforma todo producto en un jeroglífico social” (Marx (1867b/2014, p. 105). Y este jeroglífico social que es la mercancía, se le presenta al hombre con toda la carga enigmática de un signo que alude a un drama no revelado, pero sí sugerido.

Como todo signo, el jeroglífico del fetichismo de la mercancía coloca al sujeto en el desconcierto ante la oscuridad de su sentido, pues parece que el signo no se ajusta al sentido que su propia conciencia posee de su existencia material. El jeroglífico parece guardar una promesa de resarcimiento por el malestar que el hombre padece. Lo que se pierde en la vida, aparece como una promesa enigmática en la mercancía. Por ello, dice

Pavón-Cuéllar (2015): “el enajenado es el que ha perdido aquello que imagina encontrar en lo fetichizado” (p. 125). El desciframiento de este signo fetichista no puede ser una operación puramente psíquica, sino práctica y material, pero para nosotros es innegable que el psiquismo humano posee alguna aptitud propia para ceder sus cualidades y potencias a la mistificación, a la inversión derivada de los procesos materiales capitalistas que convierten la vida en trabajo abstracto.

Georg Lukács, en *Historia y conciencia de clase*, ha empleado el término alemán *Verdinglichung* para designar de manera muy específica el proceso de fetichización mediante el cual se “sustituyen” las cualidades humanas por las cualidades de las cosas. La “cosificación” o “reificación” es la atribución de una objetividad falsa a aquello que no es objeto, tras la cual se oculta su fuente real que es un carácter social. Lukács (1923/1985) nos dice:

La esencia de la estructura de la mercancía se ha expuesto muchas veces: se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de coseidad, y de este modo, una “objetividad fantasmal” que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres. (p. 8).

Para Lukács, la cosificación solamente puede entenderse en relación con la teoría del fetichismo de la mercancía, la cual, como ya mencionábamos, tiene también una relación insoslayable con la teoría marxiana del trabajo y del valor. Cabe destacar un matiz de la definición de Lukács sobre el que no hemos hecho suficiente énfasis. El fetichismo mistifica las mercancías, pero también le otorga un carácter de inexorabilidad a sus formas y relaciones, y con ello, a la totalidad del mundo económico y social frente al cual se planta el trabajador. Cuando Lukács alude a las “leyes rígidas” de la “objetividad fantasmal” características de la cosificación, está señalando la apariencia de endurecimiento del mundo, su falsa objetividad monolítica e irrecusable, frente a la cual el trabajador se rinde, sin saber que son sus propias fuerzas, aplicadas en su actividad enajenada, las que sostienen el poder ante el que declina: “no lo saben, pero lo hacen” (p. 105), decía Marx (1856a/2014). El mundo entero cobra la forma fantasmática de un poder ante el cual nada se puede, y sus

procesos, su dinámica, y el destino que a cada hombre le toca en función de las determinaciones que provienen de ese mundo, son hechos de los que nada se sabe, aparecen como indescifrables “jeroglíficos”. En el tercer libro de *El Capital*, Marx (1867b/2014) vuelve sobre este problema:

Al exponer la objetivación de las relaciones de producción y su emancipación frente a los agentes de la producción no entramos en la manera en que los nexos por medio del mercado mundial, sus coyunturas, el movimiento de los precios del mercado, los periodos de crédito, los ciclos de la industria y del comercio, la variación de prosperidad y crisis, se les aparecen como leyes naturales omnipotentes que los dominan sin voluntad y que se imponen frente a ellos como necesidad ciega. (p. 286)

Pero estas leyes -nos dice Engels citado por Marx en una nota a pie de página en el primer libro de *El Capital*- solo pueden estar “basada(s) en la inconsciencia de los participantes” (Marx, 1967a/2014, p.107). La cosificación del mundo de las mercancías y del mundo económico en general, implica la participación inconsciente de los agentes de su producción. Quizá, como plantean Berger y Luckmann (1967/2015), la reificación “implica que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano”; la “facticidad extraña” con la que el “mundo deshumanizado” se le presenta puede ser obra de un “olvido” de la “dialéctica entre el hombre, productor, y sus productos” (p. 114-115). Este problema nos reconduce de nuevo hacia el terreno de las operaciones psicológicas que entran en juego en la determinación de la conciencia enajenada, en este caso en particular, mediante el planteamiento de un mecanismo de “olvido”. Retengamos esta idea para examinarla en el capítulo tres.

Podemos finalmente decir que la teoría del fetichismo de la mercancía que aparece en *El Capital* es un desarrollo de la teoría marxiana de la enajenación, en el contexto amplio de las teorías del trabajo y del valor. Esta teoría está relacionada y anclada en un sólido análisis del proceso de la producción capitalista, y en particular, en el concepto de “trabajo abstracto”, que es la igualación de todo trabajo humano a mero gasto de energía derivado de su metamorfosis abstracta en valor de cambio, así como también, en la teoría sobre la circulación de las mercancías. El fetichismo de la mercancía es pues, la sustitución de las

características del mundo social por el mundo de las cosas, del mundo de las cosas por el mundo de las relaciones sociales. El concepto lukácsiano de “cosificación” o “reificación”, nos permite comprender la desrealización de las cualidades humanas en el mundo económico y social, debido a la atribución del carácter de cosas a dichas relaciones. Los problemas del fetichismo de la mercancía y de la cosificación nos permiten avanzar hacia el no menos arduo problema de los mecanismos materiales y psicológicos involucrados en su producción.

CAPÍTULO 2.- EL PROBLEMA DEL MALESTAR CULTURAL EN LA OBRA DE FREUD

Abriremos ahora el análisis sobre el campo freudiano para examinar una tesis que puede ofrecernos luces sobre el problema de la enajenación en la sociedad capitalista. La teoría del malestar cultural puede ayudarnos a pensar los mecanismos y los procesos psíquicos que participan en la enajenación que padece el sujeto, y que se sostiene sobre una cierta disposición que su propia naturaleza psíquica le impone. Esa enajenación puede manifestarse con altas cuotas de malestar o incluso puede propiciar la patología, la cual, como veremos, puede pensarse como una suerte de refugio ante las exigencias del medio cultural. Por otro lado, no consideramos que la ausencia de malestar consciente sea una prueba de la ausencia de enajenación. Sobre este problema tendremos que analizar cómo es que el psiquismo puede escapar a grandes montos de sentimiento de malestar incluso a costa de un aumento de su propia enajenación. Primero, explicaremos la tesis freudiana general sobre el malestar en la cultura, para después examinar el origen de ese planteamiento en el terreno de la clínica de las neurosis mediante la postulación del mecanismo de la represión como causa de los síntomas. En tercer lugar, daremos un rodeo por la teoría de la pulsión sexual en el pensamiento freudiano, para ofrecer un panorama general del desarrollo de dicha teoría y su relevancia en los planteamientos sociales de Freud. En un cuarto apartado hablaremos de la compulsión al trabajo sobre la que se asienta la cultura, sobre las diferencia entre el principio de placer y el principio de realidad, y sobre la sublimación como el mecanismo que permite el progreso cultural. Luego, abordaremos el importante problema de la sexualidad y del amor como los otros pilares de la cultura, y trataremos de explicar los mecanismos psicosociales (identificación e idealización) que permiten emplear el impulso sexual en la constitución de grupos sociales. Un sexto apartado tratará el tema de la pulsión de muerte y su relevancia en la reformulación que Freud efectúa sobre toda su teoría a partir de 1920, pero sobre todo en cuanto al problema de la agresividad humana. En el séptimo apartado analizaremos el concepto de “superyó” a partir de su contextualización en el llamado “modelo estructural” o “segunda tópica” que Freud introduce en 1923, y lo que este concepto aporta para entender cómo es que la culpa permite el progreso cultural. En este mismo apartado vamos a explorar las relaciones entre el superyó y la pulsión de muerte. Un último apartado, a manera de complemento,

presentará un breve bosquejo de la concepción freudiana sobre el fetichismo, el cual nos servirá para emprender reflexiones posteriores en torno al problema marxiano del fetichismo de la mercancía.

2.1.- La teoría del malestar cultural en Freud

Partimos de una tesis fuerte del psicoanálisis freudiano según la cual el ser humano no puede sino padecer un malestar crónico al habitar la cultura, y no hay otro camino más para él que habitar la cultura, pues solo ésta le asegura su supervivencia y la satisfacción de sus necesidades. El malestar surge del hecho de que la cultura, para asegurar la supervivencia humana, imponga serias restricciones a la satisfacción pulsional, pues solo mediante la enajenación de la energía pulsional puede la cultura proceder a la edificación del “proceso de la cultura” (1933b [1932]), p. 197). La materia prima, la base material y energética mediante la cual la cultura se constituye, es la energía pulsional, cuya satisfacción original individual debe ser rechazada por ser egoísta, impráctica y hasta peligrosa para aquella.

Aunque esta tesis se encuentra formulada y desarrollada de manera amplia en *El malestar en la cultura* de 1930, es una idea que Freud sostenía desde lo que suele llamarse el “periodo pre-psicoanalítico”, es decir, desde antes de la aparición de *La interpretación de los sueños* de 1900. La influencia de la cultura, y sobre todo de la moral cultural, en la producción de patología había sido ya explorada en textos tales como *Puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* de 1894, en *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* de 1896 o en sus *Estudios sobre la histeria* de 1895. El punto de arranque de este supuesto es precisamente el problema de la neurosis, y en particular el problema de cierto tipo de neurosis llamada “neurastenia” que proliferó hacia la segunda mitad del siglo XIX en los países occidentales industrializados y sobre todo en los contextos de las grandes metrópolis como la propia Viena, en donde Freud vivía. Este punto merece una atención especial pues es el detonante de la tesis del malestar cultural y será abordado en el siguiente apartado. Solo asentemos la siguiente idea por el momento: el malestar,

entendido como base estructural de la cultura, se le revela a Freud por el rodeo clínico de la neurosis.

Ya muy pronto, en *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, Freud (1908a/2004) enuncia esta tesis de forma completa:

En términos universales, nuestra cultura se edifica sobre la sofocación de las pulsiones. Cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, de la plenitud de sus poderes, de las inclinaciones agresivas y vindicativas de su personalidad; de estos aportes ha nacido el patrimonio cultural común de bienes materiales e ideales. Además del apremio de la vida, fueron sin duda los sentimientos familiares derivados del erotismo los que movieron al individuo a esa renuncia. (p. 167-168)

Decíamos que en esta cita está contenida ya la propuesta freudiana completa acerca del malestar, pues, como se aprecia, aparece el término “sofocación” (*Unterdrückung*) que habrá que poner en relación con el de “represión” (*Verdrängung*) para comprender el mecanismo mediante el cual la cultura opera psíquicamente en los sujetos para rechazar su satisfacción pulsional, y para confiscar el “esfuerzo” que anima a la pulsión. En la cita también está indicada ya la doble aspiración pulsional que es sofocada: la agresividad y la sexualidad. Al final, Freud sugiere también que no se trata solo de mero rechazo, sino que la propia pulsión es aprovechada por la cultura para apaciguar las metas pulsionales anti-civilizatorias y para propiciar la unión social. Esto último es ya un anticipo de la compleja concepción dialéctica de la relación entre cultura y pulsión que Freud desplegará en *El malestar en la cultura*.

Como ya lo decíamos, la idea freudiana que abordamos aquí se origina en el terreno de la clínica de las neurosis, pero a medida que avanza el siglo XX se extrapolará hacia una reflexión de carácter antropológico, sociológico y cultural. El optimismo freudiano original en la terapéutica psicoanalítica de los síntomas neuróticos, progresivamente da paso a una reflexión pesimista acerca de las nulas posibilidades de felicidad humana en la cultura. Para Freud, se volverá cada vez más evidente que, mientras los síntomas de las neurosis son en cierta medida curables, el malestar cultural es crónico e incurable. La denuncia de esta

situación trágica del ser humano en la cultura, se convertiría ya desde entonces, en una de las puntas más afiladas del psicoanálisis como herramienta de análisis crítico de la sociedad moderna.²⁷

Este es el punto de arranque de la reflexión en *El malestar en la cultura*: Freud (1930 [1929]) se asegura de asentar que la condición inevitable del hombre en la cultura es la del displacer: “La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla, no podemos prescindir de calmantes” (p. 75). Lo propio de la vida, al menos como es vivida en la cultura que conocemos, es el displacer, y por ello no es una anomalía, sino prácticamente la regla, que echemos mano de al menos tres tipos de recursos principales para sobrellevarla: “poderosas distracciones”, “satisfacciones sustitutivas” y “sustancias embriagadoras” (p. 75). El gran escollo en este estado de malestar es que la tendencia psíquica de los individuos está dominada por su opuesto, es decir, por el llamado “principio de placer”, el cual dicta una tendencia vital hacia la evitación del displacer y hacia la búsqueda del placer como aspiración a la felicidad. Pero muy al contrario de lo que se esperaría, la felicidad no se nos presenta como un estado, sino que ésta “corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado estasis, y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico”

²⁷ Como lo señala el historiador Eli Zaretsky (2004/2012), el hecho de que Freud nunca haya renunciado a estas inquietantes hipótesis, por más impopulares que fueran y por más que orillaran a la marginalización del psicoanálisis en la Europa de principios del siglo XX, le permitieron resistir a la seductora absorción de la sociedad democrática de masas ya entrado el siglo, sobre todo en Norteamérica, que hizo del psicoanálisis en ese lugar una suerte de terapia de autogestión y empoderamiento.

La reflexión plasmada en *El malestar en la cultura* seguramente también está influenciada por los acontecimientos históricos de principios del siglo XX, sobre todo por la Primera Guerra Mundial y la República de Weimar con sus cada vez más marcados visos antisemitas. Estos acontecimientos, y otros tantos seguramente, influyeron profundamente en muchos pensadores que comenzaban a efectuar un serio cuestionamiento al ideal ilustrado de cultura, y que denunciaron la complicidad de la racionalidad con las tendencias humanas más irracionales. Indudablemente, como lo señala repetidamente Peter Gay (1989/2010) y otros, Freud fue un heredero del pensamiento ilustrado no solamente por su confianza en la razón sino también por su convencimiento de la necesidad de instituciones que dieran forma y canalizaran a los impulsos humanos. Pero sabe también, y no deja de repetirlo, que esa necesidad tiene un costo cada vez más alto en la cultura moderna. Esa relación nunca equilibrada, entre cultura y base pulsional, es el eje sobre el cual gira el malestar, a veces en parte librado en beneficio de un fragmento de placer para el individuo, pero la mayoría de las veces en beneficio de la propia cultura a costa de aquél.

(p. 76). Por ello, la felicidad, como placer intenso, se experimenta más por contraste que como un estado duradero.

Para Freud, el displacer y la infelicidad son condiciones generalizadas entre la especie humana, y sus fuentes son cuando menos tres: 1) el cuerpo propio; sobre todo por su naturaleza precaria y tendiente a la disolución, 2) el mundo exterior; particularmente la naturaleza entendida como un conjunto de fuerzas no enteramente controlables por la cultura, y 3) los vínculos con otros seres humanos; cuyo padecer parece sentirse como el más doloroso (Freud, 1930 [1929]). Esta tercera fuente de malestar es la que más llama la atención a Freud debido a su diferencia específica con las dos primeras, pues los vínculos con otros seres humanos no son algo externo a la propia acción humana, tal como lo es la naturaleza o el cuerpo. Por ello, en relación a la tercera fuente de malestar, Freud (*Ibíd.*) nos dice: “no podemos entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más bien protegernos y beneficiarnos a todos”, lo cual nos hace sospechar que “tras esto podría esconderse un bloque de naturaleza invencible; esta vez, de nuestra propia complejión psíquica” (p. 85).

La cultura, producción humana, termina por alzarse como un poder ajeno a los individuos que conforman la sociedad, y termina por ser la causa mayor de su malestar. En esta paradójica situación, Freud sospecha la cooperación de un fragmento de naturaleza relacionada con la condición psíquica humana, es decir, una disposición natural del psiquismo humano a producir poderes culturales que luego, cobran una existencia aparentemente autónoma y hostil. ¿Qué es esto que Freud señala en relación con nuestra “complejión psíquica”, emparentado con la naturaleza, y que participa de la enajenación del poder humano en sus productos culturales? Por el momento no podemos responder, pero sembremos la idea acerca de una disposición enajenable de la pulsión en el mundo de la cultura.

El hecho de que la propia cultura sea la fuente principal de malestar cotidiano no escapa a nadie, es una experiencia corroborable en cualquier momento para cualquiera. Mientras que la acción humana ha logrado restringir los embates de las fuerzas de la naturaleza, y

éstas han sido aprovechadas mediante el progreso tecno-científico, con ello también hemos alcanzado un dominio inédito sobre la corporalidad biológica individual a pesar de su inexorable precariedad. No obstante lo anterior, es casi una certeza que nunca la naturaleza entrará plenamente en el ámbito del pleno dominio de las producciones de la cultura. Pero con respecto a los vínculos con los demás, no parece que podamos dar cuenta de algún progreso evidente, no parecen entrar en la esfera del progresivo dominio de la sociedad humana. Podríamos ilusionarnos suponiendo que nunca como ahora habíamos tenido instituciones y normas, formas de organización política y económica, o una moralidad tan efectivas en la consecución de la meta civilizatoria, pero bien mirado el asunto, nada acude como evidencia irrefutable de tal afirmación.

La cultura se alza entonces como la más poderosa fuente del malestar, y por ello no es extraña la hostilidad que los seres humanos manifiestan hacia ella: “todo individuo es virtualmente un enemigo de la cultura” (Freud, 1927a/2004, p. 6). Pero aquí de nuevo es necesario recordar que aquello contra lo que el individuo se rebela (las leyes, las instituciones, las tradiciones, etc.) es el bastión mismo de la cultura, es decir, funge como el medio a través del cual la cultura asegura su permanencia y su vigencia, y con ello, también asegura la continuidad de la sociedad humana. Una humanidad más allá de la cultura no parece tener ninguna posibilidad de subsistir, y en esto Freud (1933a [1932]) llega incluso a desestimar lo que él describe secamente como “experimentos” (p. 167) sociales tales como el comunismo, los cuales, de acuerdo a su perspectiva, pretenden erradicar el malestar transformando radicalmente las formas de la organización social.

En 1915, Freud (1915f/2004) reafirma su tesis con la misma generalidad que la había planteado en 1908:

La sociedad de cultura, que promueve la acción buena y no hace caso de su fundamento pulsional, ha conseguido así la obediencia para la cultura en un gran número de hombres que en eso no obedecen a su naturaleza. Alentada por este éxito, se vio llevada a imprimir la máxima tensión posible a los requerimientos éticos, y forzó en sus miembros un distanciamiento todavía mayor respecto de su disposición pulsional. Esta es sometida

entonces a una continua sofocación, cuya tensión se da a conocer en los más extraordinarios fenómenos de reacción y de compensación. (p. 285)

Esta “sofocación”²⁸, nos dice Freud (*Ibíd.*), encuentra una mayor resistencia sobre todo cuando se aplica a las tendencias sexuales, pues las exigencias culturales son generalmente desproporcionadas respecto de las inclinaciones pulsionales de los individuos. Esta situación provoca que el neurótico, pero en general casi todo individuo, viva “por encima de sus recursos, y objetivamente merece el calificativo de hipócrita” (p. 286). Entonces, la cultura estaría edificada no solamente sobre una “sofocación”, sino sobre un mecanismo de carácter más general que es la “hipocresía”. La sofocación no sería entonces un garante suficiente de la cultura, pues “es posible que la aptitud para la cultura ya organizada en los

²⁸ El término *Unterdrückung* (sofocación), que Freud venía empleando desde 1908, presenta dificultades en cuanto a su traducción al español. De acuerdo a Héctor Ferrari (2016), *Unterdrückung* es una palabra compuesta por la preposición *unter*, que significa debajo, abajo; indica una relación espacial de algo que quedó “por debajo de”. *Drückung*, viene del sustantivo *Druck* que significa “presión”, “opresión”, “aprieto”. Entonces, *Unterdrückung* es una presión de arriba hacia abajo, indica una relación vertical de algo “por debajo”, ocultado, escondido, suprimido, pero no en el sentido de eliminación sino de sub-presión. Hay cierto parentesco semántico entre *Verdrängung* (represión) y *Unterdrückung* (sofocación): ambas indican en un sujeto el ejercicio de una fuerza, en un caso destinado a desalojar algo que le molesta y en otro, a oprimir, presionar o hundir hacia abajo lo que le disgusta. Ambos términos sugieren que el material alejado permanece en el sujeto pugando por retornar y exigiendo un esfuerzo continuo para ser mantenido a distancia. Pero *Unterdrückung* sugiere con más fuerza el empuje activo y subyacente de lo sofocado por liberarse de la presión a que fue sometido (p. 108).

En 1908, además de “sofocación”, Freud emplea el término *Versagung* (denegación), el cual parece resaltar, más que sofocación, el riesgo de consecuencias patológicas por el retorno de lo denegado. Definitivamente este término (*Versagung*), puede ponerse en una relación más directa con el de *Verdrängung* (represión), el cual será empleado por Freud para designar el mecanismo de base para la contracción de neurosis. Pero nótese cómo el término *Verdrängung* mantiene un parentesco semántico muy evidente con *Unterdrückung*, cuando en su escrito metapsicológico titulado *La represión*, (Freud, 1915b/2004) nos dice: “Lo reprimido ejerce una presión {*Druck*} continua en dirección a lo consciente, a raíz de lo cual el equilibrio tiene que mantenerse por medio de una contrapresión {*Gegendruck*} incesante” (p. 146). Podríamos decir que “sofocación” (*Unterdrückun*), puede indicar con más claridad el hecho de que la presión a la renuncia pulsional se ejerza en virtud de una “compulsión externa” (Freud, 1915f/2004, p. 285). Por ello, Ferrari (2016) plantea la sofocación como una “operación básicamente transubjetiva” (p. 124), y con ello se realiza el papel agente de la cultura como una fuerza externa y ajena al sujeto. Con los términos denegación (*Versagung*) o represión (*Verdrängung*), parece enfatizarse más el papel representante (de la cultura) de una instancia psíquica interna en el ejercicio del esfuerzo por negar el logo de la meta pulsional, y con ello, sus posibles consecuencia patológicas. Claro está que la sofocación y la represión serían dos aspectos de un mismo problema, que nos plantea ante la dificultad de entender la relación entre lo interno y lo externo, es decir, la dialéctica del sujeto pulsional y la cultura en cuanto a la producción de malestar.

hombres de hoy sea insuficiente para conservar esta, y por eso siga siendo indispensable cierto grado de hipocresía” (p. 286).

Quince años después, ya en *El malestar en la cultura*, Freud (1930/2004) ampliará aún más su tesis. La insatisfacción crónica del individuo en el campo cultural no es pensada ya solamente en términos de sofocación, incluso tampoco solamente en términos de hipocresía, sino también de una suerte de “renuncia de lo pulsional”:

...no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta “denegación pulsional” gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres; ya sabemos que esta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas. (p. 96)

Como plantea Assoun (1993/2003), este cambio de acento desde la represión hasta la “renuncia pulsional” (*Triebverzicht*), sugiere que Freud piensa cada vez más el origen del malestar cultural no solamente como un determinante externo al individuo, a la manera de un obstáculo para la expresión abierta de la pulsión, sino también como un tendencia interna, como una suerte de autoimposición que ya no requeriría necesariamente de una coacción externa.²⁹ Detengámonos ahora en la importancia de la sexualidad como objetivo privilegiado de la represión psíquica, cuyo efecto es la condición neurótica, a partir de la cual, y aún en el contexto de la reflexión clínica, Freud se adentra en el problema del malestar cultural.

²⁹ La interiorización de la fuerza cultural que exige la renuncia pulsional nos indica una tendencia a la incorporación psíquica de los medios materiales de coacción cultural, la cual se lleva a cabo mediante la representación del Superyó. Este problema será abordado en el apartado 2.6 de este capítulo. El término *Triebverzicht* (renuncia pulsional), empleado por Freud abundantemente, es usado también en la lengua alemana para referirse a diferentes formas de autodisciplina o ascetismo, en las cuales precisamente es el propio sujeto el que impone una restricción a su satisfacción pulsional, en beneficio de algún tipo de modelamiento moral o corporal. Recordemos que en *El malestar en la cultura*, Freud considera que el ascetismo es una de las formas, poco efectivas, de evitación del malestar.

2.2.- Neurosis, neurastenia y represión de la sexualidad. Acerca de cómo la neurosis permitió a Freud conocer el núcleo cultural del malestar

Antes que una teoría crítica sobre el malestar cultural, históricamente el psicoanálisis freudiano se constituyó como un método terapéutico de las neurosis³⁰. En este apartado no pretendemos recapitular la historia del surgimiento del psicoanálisis, y mucho menos es deseable reproducir aquí aquella vulgata que quiere reafirmar el mito heroico del hombre que habría logrado, en la soledad de su genialidad, abrir las puertas del inconsciente. Pero sí resulta necesario situar, en su punto de origen, la problemática clínica a la que se enfrentó Freud en los inicios de su práctica médica profesional: la de las neurosis. Es mediante la manifestación explícita y hasta suntuosa de los síntomas neuróticos -y en particular los síntomas histéricos-, que Freud puede penetrar en el fallo estructural del psiquismo que compromete la satisfacción pulsional en beneficio de las exigencias culturales. Podemos decir que los conflictos neuróticos, más allá de su estatuto psicopatológico, son la marca más ostensible del malestar en la cultura, por ello son un objeto privilegiado para el psicoanálisis.

Las neurosis³¹ -y en particular su forma más llamativa: la histeria- fueron, a lo largo de la historia de Occidente, unas de las condiciones patológicas más extrañas y difíciles de

³⁰ Es una de las tres definiciones del psicoanálisis que nos brinda Freud en su texto *Psicoanálisis y teoría de la libido*. Ahí nos dice: "Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esta indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica" (Freud, 1923 [1922]/2004, p. 231). A pesar de que la definición del psicoanálisis como método terapéutico de las neurosis aparezca aquí en segundo lugar, podemos afirmar que, históricamente, el psicoanálisis fue antes una terapéutica, y solamente después un método de investigación y una teoría sobre el inconsciente. Como ha pasado en muchos casos, una titubeante y casi intuitiva -aunque exitosa- intervención terapéutica sobre la patología, abrió el camino a una posterior reflexión teórica, metodológica y epistemológica que tornó objetiva y racional, en retrospectiva, aquella intervención originaria. Podemos afirmar también ahora que la máxima potencia explicativa del psicoanálisis se encuentra al interior de su suelo de origen: el ámbito de la clínica y de la terapéutica. Las reflexiones psicoanalíticas sobre la cultura, y sobre cualquier otro problema extra-clínico, no pueden hacer a un lado su carácter más bien especulativo. Pero a pesar de esto, no debemos considerar que el espacio clínico es ajeno a lo que en apariencia está más allá de él: todo neurótico es un sujeto de cultura y su síntoma no puede entenderse sino en relación con la cultura.

³¹ El término "neurosis" es moderno, se remonta a la segunda mitad del siglo XVIII, y es atribuido a William Cullen, profesor de la Universidad de Edimburgo. El uso del término contiene en sí mismo la marca de una crítica a la tradición galénica de los humores, pues pretende demostrar que el origen de los síntomas de

entender. Conformaban el amplio y difuso espectro de lo que Franklin Rausky (1977), retomando una curiosa expresión de J. L. Moreno, ha denominado el “proletariado terapéutico”. Dicha expresión se refiere a aquellos enfermos afectados por toda clase de malestares, tanto físicos como anímicos, y que no encontraban en los tratamientos médicos una cura satisfactoria para sus síntomas. Enfermos que debían resignarse a permanecer cautivos de sus propios males en tanto que la medicina, o no ofrecía medios para su curación, o sencillamente terminaba por denunciarlos como falsos enfermos. Durante los siglos XVII y XVIII, las llamadas “enfermedades de los vapores”, las “enfermedades de los nervios”, las “enfermedades de la imaginación”, las convulsiones, el “spleen”, la propia histeria también, la “neurastenia” en el siglo XIX, entre otras, representaron el límite de toda posible inteligibilidad por parte de la razón médica imperante en la cultura occidental moderna (Rausky, 1977).

Freud se abocó a este problema no solamente desde el terreno de la nosografía y la psicopatología, es decir, desde la descripción, diferenciación y explicación de la psicopatología, sino también desde la terapéutica. Nosotros queremos situar el meollo de la reflexión freudiana sobre la influencia patológica de la cultura en torno a un problema médico y psicoterapéutico que alcanzó bastante relevancia en la segunda mitad del siglo

muchos enfermos es nervioso, es decir, atribuible a alguna lesión o defecto funcional del sistema nervioso. Los patólogos del Barroco emprendieron el primer intento por dotar a estas condiciones patológicas difusas, el estatuto de una enfermedad real, es decir, originada en algún órgano aislado dentro del cuerpo. La historia del concepto, hasta Freud, es francamente de bajos vuelos. Prácticamente, y como afirma Axenfeld en su *Tratado sobre las neurosis* de 1883: "Toda la clase de las neurosis se ha fundado en un concepto negativo: nació el día en que la anatomía patológica, encargada de explicar las enfermedades por la alteración de los órganos, se encontró frente a un número de estados morbosos cuya razón de ser no alcanzaba a comprender. Hasta tal punto fue así que, sabiendo poco más o menos qué es lo que no son las neurosis, en cambio ignoramos qué es lo que son en realidad". (citado en, Álvarez, Esteban & Sauvagnat, 2004, p. 619). Uno de los grandes méritos de Freud fue el haber organizado el ambiguo campo de las neurosis, diferenciándolo en primera instancia del de las grandes enfermedades mentales actualmente denominadas “psicosis”. Agrupando también síntomas muy variopintos, tanto psíquicos como somáticos, en varias formas bien definidas de neurosis (histeria, obsesión y fobia), y deslindando el terreno de las llamadas “psiconeurosis”, cuyo mecanismo de origen es la represión, de las neurosis de base orgánica o tóxica, entre las cuales se encuentra la neurastenia. Algo destacable es que la raíz del término “neurosis” que alude al sistema nervioso (neuro) se mantiene, a pesar de que actualmente sabemos que la neurosis no es una enfermedad en sentido médico, es decir, es un cuadro de síntomas sin base orgánica demostrable: ni el sistema nervioso ni ningún otro órgano alterado o lesionado es la causa de la neurosis.

XIX: el de la llamada “neurastenia”.³² Podemos decir que este problema fue, hasta cierto punto, tangencial a los intereses freudianos, pero no por ello deja de ser importante.

En un conjunto de artículos previos a 1900³³, Freud se esfuerza por deslindar las neurosis que formarían el conjunto tratable por la vía del psicoanálisis, neurosis con una etiología atribuible a un mecanismo psíquico de “defensa” que ha expulsado a una representación de la consciencia, para diferenciarlas respecto de aquellas neurosis cuya causa es alguna condición orgánica. En sus *Estudios sobre la histeria*, Freud (1893-95/2004) formula este deslinde de forma clara. Por un lado, encontramos al grupo de las neurosis “actuales” o “sexuales”, cuya causa es la frustración actual de la actividad sexual (abstinencia) o a su ejercicio “anormal” (masturbación, coito interrumpido), a este grupo pertenecerían la neurastenia y la neurosis de angustia. Por otro lado, las llamadas “psiconeurosis” o “neurosis de defensa”, cuya raíz se encuentra en una defensa psíquica que actúa rechazando una representación inconciliable con la consciencia, representación que generalmente tiene contenido sexual, pero que se relaciona con una actividad infantil del pasado. Estas últimas son, propiamente, las neurosis tratables por el psicoanálisis: neurosis histérica y neurosis obsesiva, y posteriormente se agregará la neurosis fóbica.

³² Según nos informa Simon Wessely (1995/2012), se atribuye el término “neurastenia” al neurólogo neoyorquino George Beard, quien comienza a emplearlo en 1869. A pesar la ambigüedad de la que siempre fue siempre sospechosa, la categoría define “una enfermedad del sistema nervioso, sin lesión orgánica, que podía atacar alguna o todas las partes del sistema; se caracterizaba por presentar un debilitamiento de la fuerza nerviosa, la cual podía tener varios grados de intensidad, desde una leve pérdida hasta la postración general profunda” (Bouveret, citado en Wessely, 1995/2012, p. 586). Esta condición se asociaba a toda clase de síntomas de lo más variopintos, prácticamente todo el que pueda agregarse a la lista, pero su núcleo era la fatiga psíquica y física. Podemos darnos cuenta de que es el antecedente inmediato de los cuadros depresivos en nuestro tiempo. Las causas atribuidas a la neurastenia también eran múltiples, pero los autores solían sostener la idea general de una irritación del nervioso periférico por efecto del exceso de trabajo y por los cambios producidos en la sociedad industrial, así como a la vida acelerada y complicada de las grandes ciudades europeas. Esta condición solía presentarse mayormente en hombres, y se creía que tendía a afectar a intelectuales con éxito social, de ahí que casi se haya constituido como una moda entre los círculos intelectuales y artísticos en la segunda mitad del siglo XIX.

³³ Pueden referirse los siguientes: *Manuscrito K* del 1° de enero de 1896, *La Comunicación preliminar* de 1893, *Los Estudios sobre la histeria* de 1895, *Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)* de 1894, y las *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* de 1896, en varios otros.

Ambos grupos de neurosis guardan una relación estrecha con la sexualidad, pero por diferentes vías. En *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, Freud (1898/2004) nos dice:

Solo en las neurastenias el examen de los enfermos permite descubrir factores etiológicos pertenecientes a la vida sexual; es que aquí, desde luego, ellos son consabidos para los enfermos y pertenecen al presente o, mejor dicho, al periodo de la vida que comienza con la madurez genésica [...] En las psiconeurosis, ese examen es poco fructífero [...] Y es que los sucesos e injerencias que están en la base de toda psiconeurosis no corresponden a la actualidad, sino a una época de la vida del remoto pasado, por así decir prehistórica, de la primera infancia, y por eso no son consabidos por el enfermo. Este los ha olvidado –sólo que en un sentido preciso-. (p. 261)

Este es uno de los aportes mayores del psicoanálisis a la comprensión de las neurosis y, en general, a la comprensión del malestar cultural. La manifestación de síntomas, inhibiciones o angustias que pueden prácticamente expulsar al individuo de la sociedad, guarda una estrecha relación con su sexualidad. En el caso de las neurosis “actuales”, es el ejercicio de la sexual adulta el que está comprometido, y en el caso de las psiconeurosis, es el recuerdo de un “trauma” sexual infantil el que ha caído en el olvido por efecto de la represión³⁴. No podemos decir que el problema de la sexualidad como causa de las neurosis no estuviera ya presente en el pensamiento médico – o incluso en la imaginación popular- desde mucho tiempo antes del surgimiento del psicoanálisis, pero sí podemos afirmar que Freud sistematizó esta formulación y extrajo de ella las máximas consecuencias clínicas y

³⁴ En la famosa *carta 69* enviada a Fliess el 21 de septiembre de 1897, Freud (1897/2004) afirmará su absoluta desconfianza en el supuesto de una etiología traumática de la neurosis. En esa carta señala que “ha dejado de creer en sus neuróticas” (p. 301-302). Hasta antes de este momento, Freud sostenía lo que se ha dado en llamar “teoría de la seducción”, es decir, el supuesto de que el recuerdo infantil reprimido corresponde a una vivencia de seducción real por parte de un adulto, quien es generalmente el padre. Pero a partir de 1897, Freud llega al discernimiento de mociones pulsionales hostiles y tiernas hacia los padres por parte del propio neurótico en su infancia, las cuales constituyen una escena fantasmática que es reprimida en un tiempo posterior. Es decir, el recuerdo perdido, ocasionador de la neurosis, no se corresponde con un hecho fáctico, al menos no en la mayoría de los casos, sino con una fantasía de deseo proveniente del propio niño. Aunque la histérica narre tal acontecimiento como un hecho real, Freud sabe que su estatuto de realidad concierne solo a la “realidad psíquica”, no por “psíquica” menos real en sus efectos patológicos. Este viraje teórico y clínico no puede desligarse de la referencia al mito de Edipo, que de aquí en más va fungir como molde la comprensión teórica de la clínica freudiana.

terapéuticas, a contrapelo incluso del recelo moral victoriano hacia la sexualidad característico de su tiempo.

La neurastenia es entonces una neurosis de origen sexual y cultural, ya que son las condiciones de la “moral sexual cultural” (Freud, 1908b/2004), las que determinan las posibilidades de satisfacción del impulso sexual o su caída en la patología. Pero incluso en el caso de las psiconeurosis, resulta claro, salvo que sostengamos un psicologismo ingenuo, que no es solamente un mecanismo psíquico endógeno lo que condiciona el surgimiento de las neurosis, sino que la cultura, en tanto opera como norma sobre las prácticas de la sexualidad, juega también un papel determinante en su producción. Pues incluso la condición de la represión, es decir, el umbral que condiciona que un recuerdo sexual pueda o no acceder a la conciencia, está determinado por las directrices culturales.

A pesar de que las psiconeurosis -particularmente la histeria- estuvieran alcanzando proporciones notables en su incidencia hacia finales del siglo XIX en la sociedad europea, el malestar neurótico que verdaderamente alcanzó dimensiones epidémicas fue la neurastenia. Esta “patología social” (Assoun, 1993/2003, p. 55) llamó la atención de Freud sobre todo en el periodo inmediatamente anterior a 1900. Pero no sería sino hasta 1908, en el ya citado artículo titulado *La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna*, en donde Freud (1908b/2004) enunciaría directamente el papel negativo que juega la cultura sobre la sexualidad humana: “el influjo nocivo de la cultura se reduce en lo esencial a la dañina sofocación de la vida sexual de los pueblos (o estratos) de cultura por obra de la moral sexual “cultural” que en ellos impera” (p. 166).

Freud no exagera al criticar esa moral acérrima que querría desalojar completamente el interés sexual, a excepción de aquel que sea estrictamente necesario para el fin de la reproducción.³⁵ Y advierte (Freud, 1908b/2004) sobre la necesidad profiláctica de aflojar

³⁵ A más de cien años de que Freud denunciara esta moral sexual “cultural” de exigencias kantianas -aunque muy hipócrita en el fondo-, no podemos sino admitir que el estado de cosas ha cambiado radicalmente en nuestro tiempo, pero no así el malestar. La cultura neoliberal de nuestro tiempo no exige la renuncia al goce sexual, ni a cualquier forma del goce, sino que lo promueve, lo incita, incluso, lo exige. El mandato de gozar es inmanente al mandato represivo de la cultura, y no tuvo que esperar a que la cultura neoliberal arribara para mostrarse en forma real. Sobre esto Slavoj Žižek (1998) nos dice: (...) el goce en sí, que nosotros experimentamos como “transgresión”, es en su estatuto más profundo algo impuesto, ordenado; cuando

dichas exigencias si es que quiere prevenirse la producción de más neurosis: “Una cierta medida de satisfacción sexual directa parece indispensable para la inmensa mayoría de las organizaciones, y la denegación de esta medida individualmente variable se castiga con fenómenos que nos vemos precisados a incluir entre los patológicos a consecuencia de su carácter nocivo en lo funcional y displacentero en lo subjetivo” (p. 169).

Entre las constituciones sexuales humanas, es decir, entre las disposiciones pulsionales innatas de los individuos, habrá las que en mayor o menor medida puedan acoplarse a los mandatos de la moral cultural y escaparán a la neurosis. Pero las habrá también aquellas cuya inclinación no pueda resignarse solo mediante la aceptación del mandato moral, en estos casos lo que suele operar es el mecanismo de la “defensa” o “represión” (*Verdrängung*) –como Freud la llamará posteriormente- que actúa de forma inconsciente e involuntaria para impedir el acceso a la conciencia y a la descarga motriz del impulso sexual. La represión es el mecanismo psíquico de base de conformación de las neurosis.

En este punto debemos detenernos en la explicación de este mecanismo que corresponde a uno de los conceptos fundamentales de la metapsicología freudiana. La teoría freudiana sobre la represión se va a condensar y a sistematizar en el escrito titulado *La represión*. Ahí, Freud (1915b/2004) nos dice que la represión es un mecanismo de defensa que recae sobre “mociones pulsionales”, y que la condición de que éstas sufran ese “destino” es que “el motivo de displacer cobre un poder mayor que el placer de la satisfacción” (p. 142). Es decir, la satisfacción de toda pulsión es placentera en sí misma³⁶ pues es equivalente a la

gozamos nunca lo hacemos “espontáneamente”, siempre seguimos un cierto mandato. El nombre psicoanalítico de este mandato obsceno, de este llamado obsceno, “¡Goza!”, es superyó” (p. 22). La ideología del goce, o bien, podríamos decir, la moral “cultural” del goce neoliberal, funciona a cielo abierto, lo cual indudablemente guarda una estrecha relación con las nuevas necesidades del sistema de mercado global. Se necesita una moral que exija no ya la renuncia, sino el consumo mediante la promesa de un goce definitivo. La hipótesis del malestar cultural no resulta impugnada, sino corroborada, el goce es martirizante en la medida en que el mandato de la cultura es imposible de cumplir a cabalidad: nunca se puede gozar tanto como la moral neoliberal exige. Zygmunt Bauman (2014) lo expresa de la siguiente forma: “Lo que atormenta a los jóvenes de nuestros días ya no es el exceso de restricciones y prohibiciones insidiosas, temibles y demasiado reales, sino la abrumadora y vasta expansión de opciones aparentemente abiertas por el don de la libertad consumista” (p. 44-45).

³⁶ De ahí la postulación freudiana temprana de que el funcionamiento psíquico está orientado por el “principio del placer”, es decir, la tendencia de todo fenómenos psíquico se orienta hacia la descarga de la tensión psíquica o hacia el mantenimiento de la constancia de la excitación en un nivel mínimo posible. La reducción

reducción de la tensión psíquica, pero esa satisfacción puede estar aparejada a un displacer concomitante ya que no toda satisfacción pulsional es admisible en los términos de la conciencia y del yo. Es perfectamente posible pues, en la perspectiva de Freud, que la satisfacción pulsional provoque placer y displacer simultáneamente: placer por la satisfacción pulsional en sí misma y displacer por el juicio que la conciencia opera sobre dicha satisfacción. El mecanismo de la represión opera mediante un criterio de tipo económico³⁷: si el displacer provocado por la satisfacción pulsional es mayor que el displacer, entonces la represión actúa sobre la moción pulsional.

Lo propio de la represión, nos dice Freud (1915b/2004), es “rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejado de ella” (p. 142), lo que implica que la represión no destruye la pulsión sino solo la inhabilita para mantenerse en, o para acceder a, la conciencia. En el inconsciente, la pulsión (agencia representante psíquica de la pulsión - *Representanz*) sufre una “fijación”, pero ello no impide que siga activa mediante el acopio de nuevas excitaciones provenientes de sus fuentes corporales o de estímulos provenientes del mundo exterior. Esta fijación de la pulsión en el inconsciente es el primer momento de la represión, al cual Freud denomina “represión primordial” (*Ibid.*, p. 143).

La pulsión rechazada persistirá en su intento por acceder a la descarga consciente mediante la producción de “retoños psíquicos” o “retoños de lo reprimido” (Freud, 1915b/2004, p. 143), los cuales se asocian con otras representaciones psíquicas o se transfiguran simbólicamente para sortear la presión que ejerce sobre ellos un segundo momento de la represión, consistente en “dar caza” a dichos retoños, y llamado por Freud “represión propiamente dicha” (*Ibid.*, p. 143). Mediante esta desfiguración, dichos retoños podrán finalmente acceder a la conciencia. El retorno de lo reprimido implica que la represión es

de la tensión es experimentada como placer, mientras que el aumento de la tensión es vivenciado como displacentero. Este problema se abordará con más detalle en el apartado cuatro de este capítulo.

³⁷ En *La represión* (Freud, 1915b/2004) y en *Lo inconsciente* (Freud, 1915c/2004), Freud propone pensar la represión, sí como un proceso que opera sobre representaciones (recuerdos, imágenes, fantasías, huellas verbales, traumas, etc.), pero cuyo mecanismo esencial es la sustracción de la investidura, es decir, una operación de sustracción del componente cuantitativo, energético, que en lo esencial, es lo que da vida y movimiento a la pulsión. En *La represión* nos dice: “Los mecanismos de la represión tienen al menos algo en común, la sustracción de la investidura energética (o libido si tratamos de las pulsiones sexuales). (Freud, 1915b/2004, p. 149)

siempre fallida en algún nivel, pues no puede hacer desaparecer completamente el material pulsional desalojado de la conciencia, lo único que puede hacer es producir en él una desfiguración suficientemente lograda para que se torne indiferente a los criterios censores de la conciencia. El retorno de lo reprimido puede emerger en la conciencia como síntoma neurótico, pero también como sueño, como chiste o como acto fallido.

Los retornos de lo reprimido son los signos que dan cuenta de la existencia de una dimensión psíquica desconocida para la propia conciencia. Todos esos retoños son definidos por Freud como “formaciones de compromiso” o “formaciones sustitutivas”, es decir, como estructuras complejas, pero descifrables, que expresan una solución de compromiso al conflicto entre un impulso reprimido y una instancia represora. Laplanche y Pontalis (1967/2004) lo definen la formación de compromiso de la siguiente manera:

Forma que adopta lo reprimido para ser admitido en lo consciente, retornando en el síntoma, en el sueño, y de un modo más general, en toda producción del inconsciente: las representaciones reprimidas se hallan deformadas por la defensa hasta resultar irreconocibles. De este modo, en la misma formación, puede satisfacerse (en mismo compromiso) a la vez el deseo inconsciente y las exigencias defensivas. (p. 161)

Entonces, podemos afirmar que en el contexto de la teoría de la represión freudiana, decir “retorno de lo reprimido”, “formación de compromiso” o “formación sustitutiva” es aludir a la transacción que se logra entre un mecanismo defensivo y una fuerza pulsional sexual. El síntoma histérico permite una satisfacción indirecta, atenuada, deformada, de la moción pulsional, pero al mismo tiempo satisface los requerimientos de la defensa provocando grandes cuotas de malestar. La neurosis, y cualquier formación del inconsciente, son las vías mediante las cuales el individuo puede arrancarle una pequeña –a veces grande- dosis de satisfacción sexual a los requerimientos de la cultura, pero a condición de su propio padecer o incluso de su franca incapacidad para participar en la vida cultural. Sobre esto, Freud (1908a/2004) nos dice:

Los fenómenos sustitutivos que aquí emergen a consecuencia de la sofocación de lo pulsional constituyen lo que describimos como nerviosidad, en especial como psiconeurosis. Los neuróticos son aquella clase de seres humanos que en virtud de una organización refractaria

solo han conseguido, bajo el influjo de los reclamos culturales, una sofocación aparente, y en progresivo fracaso, de sus pulsiones, y que por eso sólo con un gran gasto de fuerzas, con un empobrecimiento interior, pueden costear su trabajo de colaboración en las obras de la cultura, o aun de tiempo en tiempo se ven precisados a suspenderlo en calidad de enfermos. (p. 171)

El “refugio en la neurosis” (Freud, 1930 [1929]/2004, p. 84) es una de las salidas del individuo ante las exigencias de la cultura, cuando éstas están por encima de sus posibilidades. La neurosis es una declinación de la aptitud para la vida social, es una reacción patológica que no solamente muestra una inadecuación individual, sino que revela, en negativo, unas exigencias culturales avasallantes y hasta absurdas. Y si la neurosis es un refugio, la psicosis, dice Freud, es un “desesperado intento de rebelión” (p. 84) en contra de la realidad social. Pero no solamente el neurótico señala, con su condición, el límite de posibilidad de cumplimiento de los mandatos culturales, sino que toda clase de parias que no puedan lograr “esa sofocación de lo pulsional enfrentará[n] a la sociedad como “criminales”, como “outlaw” {“fuera de la ley”}, toda vez que su posición social y sus sobresalientes aptitudes no le permitan imponérsele en calidad de grande hombre, de héroe” (Freud, 1908b/2004, p. 168).

El que escapa a la neurosis, no necesariamente escapa a la insatisfacción sexual, pues la cultura exige de todos, a través de un conjunto amplio de medios educativos y propedéuticos, apegarse a las normas que rigen el ejercicio de la vida sexual. Incluso la propia cultura ofrece medios para evitar la neurosis y obtener otra clase de satisfacciones sustitutivas: por ejemplo las sustancias embriagadoras o la religión misma³⁸. Pero incluso

³⁸ El juicio sumario que Freud emprende en contra de la “ilusión” religiosa en *El provenir de una ilusión* de 1927a y en *El malestar en la cultura* de 1930 no es nada amable. Freud explica a la religión como una medida de defensa, basada en la fantasía, frente al desvalimiento infantil, es decir, la creencia religiosa sería la actualización del deseo infantil de protección paterna. La religión es pues una suerte de infantilismo, tal como lo es, a su manera, la neurosis. Freud (1930 [1929]/2004) dice respecto de la religión que “su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación de un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual” (p. 84). La denuncia del carácter ideológico (ilusorio) de la religión es un rasgo que Freud comparte con Marx, aunque claro está, éste arremete no solamente contra la religión sino contra los detractores idealistas de la religión, quienes desdeñan el factor material y económico del sufrimiento humano.

en el propio terreno de la actividad amorosa y sexual, la cultura ofrece vías al individuo para resarcirse -cuando menos en parte y en formas patológicas- de su pérdida de satisfacción.

En un pequeño texto titulado *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*, Freud critica duramente las formas educativas mediante las cuales se normaliza la sexualidad de los hombres y las mujeres en la cultura de su tiempo. A partir del problema de la “impotencia psíquica”, o “impotencia sexual” como la llamaríamos ahora, Freud (1912/2004) arremete en contra de la preparación moral que se aplica sobre los hombres y las mujeres con miras a su inserción en el matrimonio monogámico burgués. La virginidad exigida a las mujeres antes del matrimonio y la confiscación de su actividad sexual dentro de éste una vez que se consuma, son factores predisponentes no solamente para la neurosis femenina, sino para su infelicidad general.

A raíz de esto, la mujer joven se relaciona con la sexualidad como con algo prohibido o circunscrito estrictamente a la función reproductiva de la maternidad. Por otro lado, al hombre se le alienta a desarrollar su actividad sexual antes y después del matrimonio. En ambos casos, lo que parece promoverse es una separación inhibitoria de las corrientes “tierna” y “sensual” de libido (p. 177). En el caso de la mujer el amor tierno ya no parece poder desarrollarse por la vía sexual y desemboca en la frigidez femenina, mientras que en el caso del hombre la impotencia suele manifestarse en la relación sexual con la mujer amada, pero no con otras mujeres.

Llama sobre todo la atención la nefasta consecuencia que, como salida psíquica, el hombre encuentra para poder encontrar la satisfacción en estos casos de impotencia. Freud (1912a/2004) dice:

Para protegerse de esta perturbación, el principal recurso de que se vale el hombre que se encuentra en esa escisión amorosa consiste en la degradación psíquica del objeto sexual, al par que la sobreestimación que normalmente recae sobre el objeto sexual es reservada para el objeto incestuoso y sus subrogaciones, Tan pronto se cumple la condición de la degradación, la sensualidad puede exteriorizarse con libertad, desarrollar operaciones sexuales sustantivas y elevado placer. (p. 177)

Encontramos entonces que la moral sexual “cultural” propia del tiempo de Freud, produce normalmente un ejercicio degradado de la sexualidad, el cual se aprecia sobre todo en el hombre, quien requiere tratar a su objeto sexual -sobre todo a la mujer- mediante una desvalorización, podríamos decir que requiere cosificarlo o fetichizarlo para poder disfrutar de él. Incluso, y como lo sugiere Freud (1910/2004) en otro lugar, en muchos casos el varón no puede encontrar satisfacción sexual con mujeres sino solo mediante la condición del “amor por mujeres fáciles” (p. 160). Freud examina la degradación del amor y de la sexualidad mediante su escisión en dos corrientes, una valorizadora y otra fetichizante, como consecuencia de la normalización cultural de la sexualidad. Pero todo lo anterior no parece ser un signo distintivo de la moral cultural europea que critica Freud a principios del siglo XIX, sino que parece extenderse hasta nuestro tiempo³⁹.

Arribamos finalmente a la conclusión de que el estudio de las neurosis y el descubrimiento del factor sexual reprimido como su etiología, permitió a Freud entrar en el territorio de la reflexión sobre la cultura, pero precisamente mediante el rodeo de lo que actúa en contra del propósito cultural. La falta de aptitud para vivir del neurótico revela, a contrapelo, que la cultura exige de la vida mucho más de lo que ésta puede dar: las exigencias culturales siempre están por encima de las posibilidades del sujeto, la cultura siempre exige una renuncia a más de lo que se puede renunciar. La cultura será siempre productora de malestar y no hay, al menos para Freud, proyecto reformador suficientemente efectivo que pudiera resolver esta falla estructural. La condición neurótica, como un tumor que provoca una hinchazón visible, revela la imposibilidad crónica de habitar saludablemente la cultura, la neurosis es la marca del inexorable fracaso de la cultura en su exigencia de renuncia pulsional. Assoun (1993/2003) lo dice en los siguientes términos: “La neurosis, lejos de ser

³⁹ La crítica freudiana a la moral sexual que sostiene el matrimonio monogámico burgués, encuentra puntos de confluencia con la crítica que Engels elabora en su libro *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado* de 1884. Ahí Engels (1984/2011) nos recuerda que la condición del surgimiento del matrimonio monogámico fue justamente el rebajamiento de la mujer a mero objeto de intercambio económico, es decir, a su prostitución sancionada por el Estado y por la iglesia. Engels dice: “este matrimonio de conveniencia se convierte en la más vil de las prostituciones, a veces por ambas partes, pero mucho más habitualmente en la mujer; ésta solo se diferencia de la cortesana ordinaria en que no alquila su cuerpo a ratos como una asalariada, sino que lo vende de una vez para siempre, como una esclava” (p. 81).

un `accidente en el camino´ del proceso civilizatorio, es nada menos que el `gusano´ dentro de la `fruta´ de la Cultura” (p. 57)

2.3.- El instinto enfermo: la pulsión sexual, sus componentes y sus destinos.

Hemos empleado hasta este punto con bastante despreocupación, en cuanto a su definición, el término “pulsión” y lo hemos relacionado con la sexualidad humana. También hemos sugerido que la agresividad guarda relación con las pulsiones. Y aún más, nuestro planteamiento de base se sostiene afirmando que el malestar cultural deriva de la renuncia pulsional. Podría pensarse que la pulsión es algo como el instinto, pero definitivamente no es así. Debido a que buena parte de la elaboración teórica freudiana en torno al problema del malestar involucra dicho concepto, no podemos prescindir de un esclarecimiento puntual de éste. A eso nos dedicaremos en este apartado, cuyo objetivo es más bien suplementario en relación a la tesis que guía nuestro análisis, pero no por ello, poco importante.

El término y el concepto de “pulsión” ocupan un lugar específico en la elaboración teórica a la que Freud denominó “metapsicología”. Junto con otros conceptos tales como “represión”, “inconsciente”, “aparato psíquico”, “narcisismo”, etc., constituyen la matriz teórica del psicoanálisis, su estructura explicativa más abstracta, la cual lo dota de especificidad frente a cualquier otra forma de psicología o frente a cualquier otro campo teórico⁴⁰.

⁴⁰ Aclaremos solamente que por “metapsicología” pueden entenderse cuando menos tres cosas. De acuerdo a Assoun (2000/2002), la metapsicología designaría, en virtud de su objeto, una “psicología del inconsciente” (p. 10). La metapsicología en este primero sentido se entiende como una disciplina teórica, pero no como un sistema, ya que no está exenta de lagunas lógicas, está en permanente reflexión y transformación. La metapsicología designaría también un “modo de concepción” o un “modo de exposición” (p. 13-14) que abordaría la explicación de cualquier fenómeno psíquico desde tres puntos de vista. Al respecto Freud (1915c/2004) dice “Propongo que cuando consigamos describir un proceso psíquico en sus aspectos *dinámicos*, *tópicos* y *económicos* eso se llame una exposición metapsicológica” (p. 178). En tercer lugar, la metapsicología también es definida indirectamente por Freud como una forma de especulación o “fantaseo teórico” (Assoun, 2000/2002, p. 14) que permite darle una salida a los problemas teóricos y clínicos a los que

Siguiendo el minucioso análisis de Jean Laplanche (1969-70/2008), podemos observar que la palabra “pulsión” (*Trieb*), en el contexto de la obra freudiana, denota un concepto que toma cuerpo y sentido específicamente dentro del campo teórico del psicoanálisis. Esto se torna manifiesto mediante la comparación de la idea de “pulsión” con la de “instinto” (*Instinkt*), común esta última en el contexto de la biología y la etología. Si no tomamos en cuenta este deslinde corremos el riesgo de aplicar una reducción biologicista sobre el psicoanálisis, como de hecho ya ha ocurrido muchas veces. El concepto de pulsión ocupa un lugar muy específico en la formulación teórica freudiana, a la vez que puede encontrarse en ella un lugar diferente y explícito para el de instinto. Esta distinción ha de considerarse estrictamente freudiana ya que la lengua alemana no permite, en su sentido etimológico, una diferenciación puntual entre ambos términos. *Trieb* e *Instinkt*, ambos por igual, pueden significar “impulso” en el uso natural del alemán, connotan la idea de una fuerza que avanza.

En el espacio conceptual del psicoanálisis freudiano, el instinto denota un tipo de comportamiento más propio del animal que del hombre, cuyo desarrollo y objetivo se considera como preformado, fijo, estable e inexorable. La idea del instinto en la obra freudiana es la idea derivada de la biología acerca de una fuerza operante en el animal –y quizá en ciertos comportamientos humanos- que es un patrimonio propio de la especie, hereditario, dado a priori. La pulsión, en cambio, es algo que no se halla predeterminado de forma natural, al menos no completamente. El término pulsión denota una fuerza que impulsa hacia una dirección no completamente determinada de antemano. Notemos, en primera instancia, que esta primera formulación, si se aplica a la sexualidad como pulsión sexual, se contrapone de manera tácita a la idea de una sexualidad humana natural, teleológica e instintiva.

Vamos a encontrar en *Tres ensayos de teoría sexual* de 1905 un primer esfuerzo de descripción y de conceptualización de la pulsión sexual, sobre todo en el primero de los tres

se enfrenta el psicoanálisis. Así entonces, la metapsicología podría entenderse como una disciplina teórica, como un método y como una especulación.

ensayos, dedicado al estudio de las llamadas “aberraciones sexuales”, es decir, de las perversiones. Dos son los tipos de perversiones que Freud encuentra, por un lado, las que corresponden a desviaciones respecto de la meta “normal” de la pulsión -el coito-; y, por otro lado, las desviaciones correspondientes al objeto “normal” de la pulsión - el sexo opuesto-. Estas desviaciones no son hechos extraordinarios, sino que ocurren con tanta frecuencia que conminan a cuestionar la concepción de una forma normal o natural de la pulsión sexual. Sobre esto Freud (1905/2004) dice: “la experiencia espigada *científicamente* nos muestra la existencia de numerosas desviaciones respecto a ambos, el objeto sexual y la meta sexual, desviaciones cuya relación con la norma supuesta exige una indagación a fondo” (p. 123).

El análisis de la homosexualidad (inversión) que Freud realiza en el primer ensayo pretende poner de relieve el hecho de que sería falso considerar que la heterosexualidad es un comportamiento preformado, y que la homosexualidad sería la marca de un movimiento anormal y excepcional de la pulsión. Examinemos este fragmento que concluye su examen sobre el asunto de la inversión:

... concebíamos demasiado estrecho el enlace entre la pulsión sexual y el objeto sexual. La experiencia recogida con los casos considerados anormales nos enseña que entre pulsión sexual y objeto sexual no hay sino una *soldadura*, que corríamos el riesgo de no ver a causa de la regular correspondencia del cuadro normal, donde la pulsión parece traer consigo al objeto. (Freud, 1905/2004, p. 134)

Para Freud, la pulsión sexual no mantiene una relación natural y unívoca con un objeto único, sino que al enunciar que esta relación se presenta sólo como una “soldadura”, afirma al mismo tiempo que es contingente, variable y revocable. La pulsión en sí misma no es sino una suerte de “empuje” que encuentra un objeto en el que se satisface, pero ese objeto no está completamente determinado de antemano, no hay entonces un objeto que pudiera calificarse como “natural”. El objeto sexual de la pulsión es, en todo caso, típico.

La regularidad del “cuadro normal” no brinda la autorización para establecer una vinculación natural entre pulsión y objeto. Al revisar estas formulaciones iniciales respecto

de la pulsión, no podemos pasar por alto el deslizamiento que se opera entre las categorías de lo normal y lo anormal. Es una vacilación que apunta sobre todo a ciertos rasgos que se consideran aberrantes en la práctica sexual, y que hacen que aquello que se piensa como manifiesta desviación, comience a integrarse en la esfera de la normalidad sexual.

Enfaticemos entonces el hecho de que Freud destaca que lo propio de la pulsión, su rasgo esencial, no ha de encontrarse en su relación con un objeto definido: “Bajo gran cantidad de condiciones, y en un número sorprendentemente elevado de individuos, la clase y el valor del objeto sexual pasan a un segundo plano. Alguna otra cosa es lo esencial y lo constante en la pulsión sexual” (Freud, 1905/2004, p. 136). Parece ser que eso otro que es esencial en la pulsión sexual puede referirse a la aptitud, extremadamente variable, de un objeto pulsional para ofrecer satisfacción, es decir, placer.

Diez años después de la publicación de sus ensayos sobre la sexualidad, en *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud (1915a/2004) emprende un análisis conceptual y categorial de la pulsión y de algunos elementos relacionados a ella. La definición canónica de la pulsión aparece por primera vez en este trabajo: “La pulsión se nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {*Repräsentant*} psíquico de estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal” (p. 117). La pulsión no es solamente un impulso corporal, sino que representa psíquicamente a éste, y dicha capacidad de representar tiene un valor cuantitativo como “medida de exigencia”.⁴¹

⁴¹ Cuando aquí nos referimos a que la pulsión puede representar a un impulso corporal, aludimos su capacidad “representante” (*Repräsentanz*), la cual corresponde a uno de los “elementos” de la “agencia representante de pulsión” que se vuelve objeto de la represión, según nos dice Freud (1915b/2004) en *La represión*. Debemos distinguir, en la teoría freudiana sobre la pulsión, el uso del término alemán *Repräsentanz*, que señala la capacidad de representación que posee la pulsión, respecto del término *Vorstellung* (representación), el cual Freud emplea para designar al otro elemento del binomio que integra la agencia representante de pulsión. Mientras que el *Repräsentanz* se refiere a un “monto de afecto”, es decir, “aquello que corresponde a la pulsión en la medida en que esta se ha desasido de la representación y ha encontrado una expresión proporcionada a su cantidad en procesos que devienen registrables para la sensación como afectos” (*Ibid.*, p. 147); la *Vorstellung* señala un componente cualitativo y simbólico de la pulsión -tal como una imagen o una huella mnémica- que ha sido investido por energía psíquica, es decir, por aquello que corresponde al monto de afecto. Así entonces, al aludir al factor cuantitativo de la pulsión estamos indicando

Ya aquí podemos comenzar a establecer una relación entre esta definición y aquella otra que dábamos de la represión en el apartado anterior. La represión actúa sobre la agencia representante de la pulsión, particularmente para desposeerla de su investidura, de su cantidad energética (lo que corresponde al *Repräsentanz*), y de esa forma, restarle valor psíquico. Así, una representación (*Vorstellung*) reprimida puede finalmente sortear la barrera hacia la consciencia a condición de que se haya vuelto indiferente en términos de investidura energética.

Freud analiza también las cuatro categorías relacionadas con el concepto de pulsión: el empuje (*Drang*), la meta (*Ziel*), el objeto (*Objekt*) y la fuente (*Quelle*). Todas ellas pueden localizarse ya en los *Tres ensayos* de 1905, pero se encuentran definidas de manera concreta y explícita en este trabajo de 1915. La meta se define en términos muy amplios como: "...la satisfacción que solo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión" (Freud, 1915a/2004, p. 118). Así entendida, la definición de meta resultaría muy vaga, pero ésta sólo corresponde a la meta final, pues existe una multiplicidad de "metas provisionales" (Freud, 1905/2004, p. 141). Las metas provisionales o preliminares son las que mejor nos permiten comprender una cierta especificidad de lo que Freud llama "pulsiones parciales" (*Ibid.*, p. 153) propias de la sexualidad infantil. La meta de estas pulsiones parciales, en tanto que son autoeróticas, está definida por su "fuente", es decir, por "aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado {*repräsentiert*} en la vida anímica por la pulsión" (Freud, 1915a/2004, p. 118.). Por otro lado, el "objeto" de la pulsión "es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable de una pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción" (p. 118.). El objeto no tiene que ser una persona, puede ser una

el elemento representante, es decir, aquello que funge como base energética de la pulsión y que se encuentra más cercano a la base corporal como su fuente. Si esta cantidad de energía psíquica se vuelve consciente por alguna vía, entonces adquiere una cualidad específica como sentimiento, pero en el inconsciente permanece en su estado propiamente cuantitativo. Este elemento energético de la pulsión es sobre el que recae principalmente la represión ya que implica el mayor riesgo de oposición a los logros de la cultura, pero también es el elemento que puede ser confiscado, enajenado y empleado por la propia cultura en la consecución de su propio proceso de producción y reproducción.

parte del cuerpo o una cosa. El objeto no tiene necesariamente un correlato en el mundo real ya que la sexualidad infantil es autoerótica, pero el hecho de que no sea real no significa que falte. El objeto, o más bien, los objetos que aparecen en el plano de la fantasía pueden tomar las formas más variables y contingentes. El objeto adecuado a la pulsión será aquel que sea susceptible de satisfacer la meta pulsional en determinado momento.

Focalicémosnos en la noción de “esfuerzo”, que es aquello que define ese gasto de energía que la pulsión representa (*räpresentieren*)⁴², y que se origina por la excitación de un órgano corporal. Freud, lo define así: “Por esfuerzo {*Drang*} de una pulsión se entiende su factor motor, la suma de fuerza o la medida de la exigencia de trabajo que ella representa {*rapräsentieren*}. Ese carácter esforzante es una propiedad universal de las pulsiones, y aún su esencia misma” (p. 117). Esta definición del esfuerzo, nos lleva a considerar que justamente aquello que es lo más sustantivo de la pulsión, aquello que hace pensar que el objeto o la meta sean secundarios, es el factor del esfuerzo, un elemento cuantitativo, una cantidad. Seguimos a Jean Laplanche (1991-92/2008) en esta opinión cuando nos dice que:

En la *Trieb* sexual todo es variable. El objeto es contingente, susceptible de todas las sustituciones; según Freud, se puede siempre reemplazar un objeto por otro. La meta es susceptible de intercambios, modificaciones, inhibiciones. Las fuentes en fin, están conectadas las unas a las otras, susceptibles de “vicariarse”. En esta concepción, objeto, fuente y meta en la pulsión sexual son, finalmente, evanescentes...La pulsión es una especie de velero de Teseo, ¿Qué queda de la pulsión? Nada, salvo el empuje, ese *Drang* que, por semántica, es exactamente sinónimo del *Trieb*. (p. 44-45)

Así, el desborde de la pulsión respecto de un objeto que le estaría virtualmente prefijado es lo que demuestra su empuje, es la fuerza que manifiesta en su intención de un apoderamiento total del objeto. La variabilidad de tal objeto es solo un efecto secundario de la energía pulsional.

⁴² Que es la acción del elemento *Repräsentanz* de la pulsión, es decir, el “esfuerzo” (*Drang*) es la representación de la cantidad energética que anima a la pulsión. Véase la nota 41.

Pero incluso habría que plantear algo más sustantivo, no es solamente un exceso de indeterminación pulsional lo que ocasiona los saltos de la pulsión sexual de objeto en objeto, a la manera de una actitud lúdica de pura búsqueda de placer. Más bien, y siguiendo con las reflexiones en torno al malestar cultural, como Freud lo señalaba en su artículo de 1912 ya citado, respecto de “ciertas particularidades que la pulsión sexual ha cobrado bajo la presión de la cultura”, existe una “ineptitud de la pulsión sexual para procurar una satisfacción plena una vez que es sometida a los primeros reclamos de la cultura” (Freud, 1912a/2004, p. 183). Esto nos lleva a pensar que, no es que la pulsión pueda anclarse a cualquier objeto que le brinde satisfacción solo debido a su desnaturalización, sino que la pulsión manifiesta una especie de “ineptitud” para encontrar la satisfacción plena.

El objeto adecuado para la pulsión no es cualquiera que la satisfaga, sino que más bien no existe objeto apto para brindarle la clase de satisfacción que añora, pues la pulsión está crónicamente condenada a la insatisfacción por efecto de su inserción cultural. El objeto pulsional satisface parcialmente a la pulsión, pero solo para reafirmarle inmediatamente su insatisfacción irresoluble. Esto condice, por otra vía, con lo que Freud ya señalaba en el tercer ensayo sobre la sexualidad de 1905: “El hallazgo {encuentro} de objeto es propiamente un reencuentro” (Freud, 1905/2004, p. 203). Y habría que agregar que todo reencuentro es insatisfactorio pues precisamente el objeto nunca es el mismo, es reencuentro solo en la medida en que el objeto es contemplado desde las ilusiones de un molde arcaico de satisfacción infantil que nunca se extingue. Ese molde, como nos dirá Freud (1914/2004) en *Introducción del narcisismo*, puede seguir la vertiente del amor original hacia los padres, o bien, la del amor hacia uno mismo. Por ello, en otro momento nos dice también que respecto a la especificidad del ejercicio de la vida amorosa de cada ser humano, siempre encontramos “un clisé (o también varios) que se repite –es reimpresso– de manera regular en la trayectoria de la vida” (Freud, 1912b/2004, p. 97-98).

La pulsión humana es una suerte instinto pervertido, enfermo, arrojado a una errancia eterna, y por lo tanto, siempre a punto de ser enajenado por las coacciones o por las ilusiones de la cultura. Por ello, Freud (1912a/2004) nos dice que esa ineptitud pulsional de satisfacción de la que hablamos, es “la fuente de los más grandiosos logros culturales, que

son llevados a cabo por medio de una sublimación cada vez más vasta de sus componentes pulsionales” (p. 183).

Entonces podemos decir que, por un lado, los caminos de la satisfacción pulsional no son ya equivalentes a los del instinto, y por lo tanto la pulsión sexual no tiene objeto ni meta predeterminada de forma natural. Pero por otro lado, la búsqueda de objeto pulsional no es indeterminada y azarosa, sino que está condenada a transitar por los mismos caminos que llevan a la ilusión de un reencuentro. En particular, dice Freud (1915a/2004), los destinos de la pulsión son cuatro: el trastorno hacia su contrario, la vuelta hacia la persona propia, la represión y la sublimación. Esta última es el destino más deseable en el sentido de los fines de la cultura, como lo veremos más adelante.

Callejón sin salida de la pulsión que la destina a la insatisfacción permanente y que la torna, por otro lado, especialmente susceptible de ser capturada por las vías impuestas por la cultura. Ese camino prefijado de la pulsión que solo conduce a la insatisfacción por ser ilusión de retorno al objeto original, y que se muestra en la clínica como compulsión de repetición sintomática, es lo que llamamos “deseo” en psicoanálisis.

Diez años después de que Freud planteara por primera vez de forma explícita su idea de una pulsión sexual sin objeto natural⁴³, introducirá una descripción de una progresión evolutiva y genética del desarrollo psicosexual en una reedición del mismo libro. Este esquema, presentado en el segundo de los tres ensayos, plantea que el desarrollo libidinal de los seres humanos pasa por diferentes estadios (oral, anal, fálico, latencia, genital) y que tiende hacia una normalidad sexual, es decir, reproductiva, heterosexual y genital. Dicho

⁴³ Se ha enfatizado muchas veces el supuesto carácter excepcional e inédito de la formulación freudiana en torno a la pulsión sexual. Por ejemplo, ese planteamiento es encomiado por el filósofo Arnold Davidson (2001/2004) en su libro *La aparición de la sexualidad*, calificándolo de “revolucionario y extraordinario” (p. 128), subrayando también que, mediante su concepto de pulsión sexual, el psicoanálisis no solamente se habría desmarcado de la estructura conceptual del pensamiento psiquiátrico y sexológico del siglo XIX, sino que habría asestado a este último un golpe devastador. Por nuestra parte no estamos de acuerdo en esa inflada evaluación del aporte freudiano, aunque sí reconocemos que la reflexión de Freud sobre el malestar cultural como efecto de la renuncia pulsional, implica una síntesis de ideas que no se había logrado antes y que es, en efecto, bastante esclarecedora. Nuestra crítica a los planteamientos de Davidson está contenida en el artículo titulado *El instinto y la pulsión sexual. El lugar del psicoanálisis freudiano en la historia de la sexualidad* (Hernández, 2016).

esquema ha sido sin duda el legado más valorado por los psicoanálisis y las psicologías más adaptativas y normalizadoras posteriores a Freud.

Así entonces, tenemos en el mismo texto de 1905 dos formulaciones que se oponen, en primer lugar, la de una pulsión entendida como puro empuje, cuya anclaje en un objeto y meta no es sino una “soldadura”, es decir, una conexión no natural, contingente y revocable; y por otro, el planteamiento de un camino evolutivo y genético que seguirá dicha pulsión a lo largo del tiempo para finalmente encontrar lo que será su forma normal en la genitalidad reproductiva. Freud no se equivoca, pero quizá debió enfatizar aún más que el camino del desarrollo pulsional hacia la normalidad no depende solo de una predisposición orgánica, sino de las exigencias culturales sobre la actividad sexual infantil. Volvamos ahora a tratar el problema del malestar ya armados con un concepto más claro de la pulsión sexual, para poder entender los compromisos que ésta establece con las exigencias culturales, en particular con la exigencia del trabajo.

2.4.- *Ananké* o la compulsión al trabajo: sobre el principio de realidad y el trabajo como plus de privación y/o sublimación

Es bien conocida la caracterización que Freud (1904 [1903]/2004) ofrece acerca de la cura en el tratamiento psicoanalítico: “el restablecimiento de su capacidad de rendimiento y de goce” (p. 241). En efecto, el neurótico consume sus energías psíquicas (sexuales) en el sostenimiento de sus síntomas -que son sus satisfacciones sustitutivas-, perdiendo así su disposición para el trabajo y el disfrute de otras actividades. Con esta concepción, Freud sigue oponiéndose a las teorías médicas imperantes aún a principios del siglo XX acerca de las causas de contracción de la neurosis, las cuales denuncian las exigencias del trabajo moderno como factor principal de su etiología. Por ejemplo, el *surmenage*, esa fatiga característica del síndrome neurasténico, no puede, en opinión de Freud (1898/2004), explicarse solamente por las exigencias de la vida laboral: “Es por completo verdadero que si alguien está predispuesto a la neurastenia por unos influjos sexuales nocivos, soportará mal el trabajo intelectual y los empeños psíquicos de la vida, pero nadie se volverá neurótico

por obra del trabajo o de la irritación solamente”, sino que su raíz verdadera se debe a que “han descuidado y estropeado su vida sexual” (p. 265).

Freud invierte la hipótesis médica común sobre la relación entre trabajo y neurosis: no es el trabajo por sí mismo el que ocasiona la neurosis, sino que es la neurosis, al consumir las energías psíquicas, la que arruina la capacidad de trabajar. Por ello, la tarea del psicoanálisis es restaurar dicha capacidad, así como la capacidad de gozar en general, y de gozar particularmente del amor. Y hasta se puede llegar a suponer con Freud (1917/2004), siguiendo un hilo de ideas bastante común, que la neurosis favorece “un aprovechamiento secundario de la enfermedad [...] como ganancia secundaria” (p. 350) mediante el cese de la capacidad de trabajar.

Habíamos dicho que la neurosis es la gran analítica de la cultura pues deshace sus componentes y muestra su estructura profunda, y en este caso muestra, negándolos, los pilares de la cultura: el amor y el trabajo, o como a Freud (1930/2004) le gustara llamarlos, *Eros* y *Ananké*. Así, a pesar de que el psicoanálisis apunta a elaborar una seria crítica sobre el malestar en la cultura, se coloca del lado de ella al reconocer su necesidad, y al encausar la terapéutica hacia el restablecimiento de sus condiciones de posibilidad en el amor y en el trabajo. En *El malestar de la cultura* Freud (*Ibíd.*) dice:

Después de que el hombre primordial hubo descubierto que estaba en su mano mejorar su suerte sobre la Tierra mediante el trabajo, no pudo serle indiferente que otro trabajara con él o contra él. Así el otro adquirió el valor de colaborador, con quien era útil vivir en común [...] Por consiguiente, la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana. (p. 97-99)

Pero al mismo tiempo que Freud (1930/2004) enfatiza la importancia del trabajo humano como “progenitor” de la cultura, reconoce que los seres humanos estamos muy poco inclinados a él: “No obstante, el trabajo es poco apreciado, como vía hacia la felicidad por los seres humanos. Uno no se esfuerza hacia él como hacia las otras posibilidades de

satisfacción. La gran mayoría de los seres humanos solo trabajan forzados a ello, y de esta natural aversión de los hombres al trabajo derivan los más difíciles problemas sociales” (p. 80, n. 5). La cultura se alza sobre los lazos de amor y sobre la disposición al trabajo que son arrancados al interés autoerótico e incestuoso de las pulsiones sexuales. No es por cierto éste un logro automático. Ni amar a los otros ni trabajar son tareas a las que el ser humano se aplique de forma natural, sino que son el corolario de una serie de complejos procesos psíquicos que requieren ser elucidados, pues de otra manera no podríamos entender la aparente paradoja de que el trabajo y el amor fueran disposiciones humanas naturales (pilares de la cultura) a la par que intensas fuentes de malestar. Tratemos primero el problema del trabajo (*Ananké*) y reservemos al amor (*Eros*) para el siguiente apartado.

Ya habíamos señalado que en la perspectiva de Freud, y desde sus primeros escritos, podemos encontrar la idea de un principio regulador del funcionamiento psíquico: el principio de placer. Aparece ya con el nombre de “principio de constancia” o “principio de inercia” (Freud, 1950 [1895]/2004, p. 340) desde el *Proyecto de psicología*, pero se describe de forma ya clara, aunque sin designarlo, en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900 [1899]/2004): “el aparato –psíquico- obedeció primero al afán de mantenerse en lo posible exento de estímulos” (p. 557). Y en 1911 se define ya con el nombre “principio de placer” a la “tendencia principal” a la que obedecen los “procesos primarios” del psiquismo”, los cuales “aspiran a ganar placer; y de los actos que pueden suscitar displacer, la actividad psíquica se retira (represión)” (Freud, 1911/2004, p. 224). Esto condice con aquello que examinábamos en el apartado anterior acerca de que la condición de la represión de una moción pulsional es que el placer de su satisfacción sea menor al displacer que provoca.

Freud concibe el aparato psíquico bajo el esquema de la termodinámica: el aparato debe deshacerse de las cantidades excesivas de estímulo, sea que éstas provengan del mundo exterior o del propio cuerpo. Por ello, al menos el primer esquema del aparato psíquico que Freud (1900 [1899]/2004) presenta en *La interpretación de los sueños* y que divide al psiquismo en tres instancias (inconsciente, preconscious y consciencia), está orientado

hacia la dirección del polo de la motricidad y de la conciencia, el cual es la puerta de salida de los estímulos acumulados, y su descarga es experimentada como satisfacción placentera.

Imaginemos la experiencia primigenia del hambre en el bebé, eso que Freud denomina el “apremio de la vida” (Freud, 1900 [1899]/2004, p. 557), es decir, la necesidad que rompe el equilibrio psíquico inicial y obliga al aparato psíquico a drenar el exceso de excitación mediante una acción que ponga fin al estímulo. Inicialmente la simple expresión motora, casi refleja, de *displacer* en el bebé, que Freud designa como “alteración motora” o “expresión emocional” (*Ibidem.*), es la forma mínima e inmediata de intento del psiquismo por dominar las cargas energéticas excesivas. Esto sirve como señal para que la madre o quienquiera que se encargue del cuidado del bebé, realice una “acción específica o adecuada” (Freud, 1895 [1894]/2004, p. 108), es decir, la clase de acción que podría poner fin a la necesidad. En el caso del hambre por ejemplo, la acción específica sería brindar el alimento mediante el acercamiento del pecho materno a la boca del bebé. Esto produce lo que Freud (1900 [1899]/2004) denomina “vivencia de satisfacción” (p. 557), la cual es el molde del deseo:

Un componente esencial de esta vivencia es la aparición de cierta percepción (la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. La próxima vez que esta última sobrevenga, merced el enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esta índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento del deseo. (p. 557-558)

El cumplimiento del deseo no será posible sino mediante la colocación de las cargas energéticas en la huella mnémica —el recuerdo como huella psíquica— de esa primera percepción de la satisfacción, de tal manera que sin la necesidad de la “acción específica” que modifica desde el exterior las condiciones materiales del cuerpo, pueda experimentarse alucinatoriamente la satisfacción. Muy probablemente la primera forma de cumplimiento del deseo se consumaba en la pura vivencia alucinatoria, lo cual ponía en gran riesgo la vida

del pequeño, pues era a final de cuentas, una satisfacción irreal. Pero fuera de la alucinación, ninguna acción específica en la realidad puede producir algo idéntico a la huella de la percepción original, de tal manera que el deseo nunca queda realmente satisfecho: “Una amarga experiencia vital tiene que haber modificado esta primitiva actividad de pensamiento en otra, secundaria, más acorde al fin {más adecuada} [...] La satisfacción no sobreviene, la necesidad perdura” (Freud, 1900 [1899]/2004, p. 558).

La vida se mantiene, puesto que la necesidad biológica se satisface, pero el deseo permanece eternamente insatisfecho. Esto explica mejor lo que señalábamos al final del apartado anterior, cuando afirmábamos que toda satisfacción pulsional es insatisfactoria, porque el objeto adecuado no puede jamás reencontrarse plenamente. La huella de la “vivencia de satisfacción” originaria queda marcada como una representación (*Vorstellung*) inconsciente. La pulsión está marcada por aquella representación originaria, es decir, solo un eco de aquella experiencia⁴⁴. Claro está que cuando el humano alcanza cierto nivel de madurez biológica y psíquica, la acción específica que cancela la necesidad ya no depende necesariamente de la mera actividad de alguien más, sino que es el propio individuo el que, mediante el ejercicio de la actividad cognitiva como pensamiento, ejecuta un “rodeo para el cumplimiento de deseo” (Freud, 1900 [1900]/2004, p. 558). Notemos que en todo esto Freud se apega a una compleja reflexión de corte materialista, no mecanicista, que nos muestra cómo es que desde el cuerpo parten los estímulos necesarios para hacer emerger, por la vía de múltiples rodeos, la actividad psíquica superior, es decir, el pensamiento.

Lo anterior es algo fundamental en la argumentación freudiana. El pensamiento no puede ya solamente tender al modo fundamental del funcionamiento psíquico, es decir, hacia la descarga inmediata de la tensión - al que Freud denomina “modo de trabajo primario” (*Ibid.*, p. 559)-, sino que debe orientarse hacia el mundo objetivo mediante el “examen de

⁴⁴ La huella mnémica, es decir, el recuerdo inconsciente que es la representación de la primera vivencia de satisfacción, con todas sus especificidades cualitativas, corresponde al elemento de la pulsión que hemos denominado en la nota 41 como *Vorstellung* (Representación). Entonces el deseo, que siempre reconduce a un objeto perdido, está relacionado con esa *Vorstellung* que es uno de los elementos de la pulsión. El otro elemento, recordemos, el más propio de la pulsión, es el factor cuantitativo energético que propicia el esfuerzo (*Drang*), elemento al que Freud denomina con el término *Repräsentanz*.

realidad”, cuyo fin “no es [...] hallar en la percepción objetiva {*real*} un objeto que corresponda a lo representado, sino *reencontrarlo*, convencerse de que todavía está ahí” (Freud, 1925/2004, p. 255). Sin embargo, lo que se reencuentra no es nunca lo mismo que la representación buscada aunque guarda alguna relación con ella, pues corresponde al examen de realidad “controlar el enlace de tales desfiguraciones” (*Ibíd.*, p. 256). El objeto que se reencuentra no es nunca el mismo que se perdió, pero no es cualquiera, es aquel que el pensamiento, vía el examen de realidad, consiente como suficientemente acorde a lo buscado a pesar de ser insatisfactorio debido a sus desfiguraciones. Solamente la experiencia del sueño o la manifestación de un síntoma neurótico, así como cualquier “formación sustitutiva”, permiten, mediante mecanismos que escapan al examen de realidad, volver a experimentar una satisfacción más cercana del objeto al modo de funcionamiento primario del psiquismo, es decir, el funcionamiento guiado por el principio de placer. Por eso Freud (1900 [1899]/2004) dice que “el soñar es un rebrote de la vida infantil del alma ya superada” (p. 559).

Lo que aquí explicamos es una definición extensa del llamado “principio de realidad”, que va a ser finalmente nombrado en el artículo *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, en donde Freud (1911/2004) nos dice:

Solo la ausencia de la satisfacción esperada, el desengaño, trajo por consecuencia que se abandonase ese intento de satisfacción por vía alucinatoria. En lugar de él, el aparato psíquico debió resolverse a representar las constelaciones reales del mundo exterior y procurar la alteración real. Así se introdujo un nuevo principio en la vida psíquica; ya no se representó lo que era agradable, sino lo que era real, aunque fuese desagradable. (p. 224)

Así, el aparato psíquico tuvo que sufrir una serie de adaptaciones para cancelar las necesidades, ya no mediante la alucinación, sino apegándose al principio de realidad. Para ello se desarrolló la “conciencia” (*Ibíd.*, p. 225) en estrecha conexión con los órganos sensoriales, se instituyó la función de la “atención” (p. 225), así como un medio de registro de la experiencia (“memoria”) (p. 225), surgió el “fallo” (p. 226) a manera de juicio para diferenciar las representaciones verdaderas y falsas. También, y como ya decíamos, surgió el “proceso del pensamiento” como guía de la “acción” (p. 226) modificadora de las

condiciones exteriores materiales. La “fantasía” (p. 227) fue un tipo de actividad de pensamiento que logró mantener el predominio del principio de placer sobre el de realidad, pero no a tal grado como para sumergirse en los procesos alucinatorios. Y sobre todo, el principio de realidad obligó a la pulsión a “educarse” en un “retardo” (p. 228) en su satisfacción, ajustándose a las exigencias del mundo objetivo. Este carácter formativo del principio de realidad que obliga a la pulsión a postergar su meta -su satisfacción- sin negársela de forma absoluta, es la condición del trabajo humano. Por ello, el trabajo es un medio privilegiado de inserción del individuo en la realidad cultural: “ninguna otra técnica de conducción de la vida liga tan firmemente a la realidad como la insistencia en el trabajo, que al menos lo inserta en forma segura en un fragmento de realidad, a saber, la comunidad humana” (Freud, 1927a/2004, p. 80, n.5).

En la cultura la pulsión se educa, se forma (*Bildung*), se encamina por rodeos que retardan el arribo de la pulsión sexual a su meta. Pero para lograr esto se le tiene que arrancar del modo de funcionamiento primario, es decir, de la búsqueda inmediata de placer, y esto se logra solo a un costo alto de frustraciones que pueden llegar a producir la neurosis, o cuando menos que producirán el malestar de la renuncia pulsional. Porque como ya veíamos, la neurosis es un refugio para escapar de las exigencias culturales, es una vuelta al infantilismo, o como Freud (1911/2004) lo dice, la neurosis tiene la tendencia “de expulsar al enfermo de la vida real, de enajenarlo de la realidad” (p. 223).

Podríamos decir a contrapelo que, en efecto, la realidad enajena al individuo de su satisfacción pulsional, pero lo salva de morir en el reencuentro alucinatorio del objeto perdido. Por ello, y como lo veremos más adelante, este destino de insatisfacción que es la cultura, también favorece el mantenimiento de la vida, a pesar de condenarla al malestar.

No es ya tan extraño lo que señalábamos al principio de este apartado siguiendo la reflexión de *El malestar en la cultura*: uno de los pilares de la cultura es *Ananké*, el trabajo. Ahora comprendemos que el trabajo es aquello que, como acción sobre la realidad, se arranca a fuerza de frustración al autismo psíquico, el cual querría no salir de sí mismo en su vivencia de satisfacción alucinatoria. En *Pulsiones y destino de pulsión*, Freud (1915a/2004) afirma

que, respecto al yo, “sus pulsiones lo compelen sobremanera a una *actividad* hacia el mundo exterior” (p. 129). Esta “actividad” debe entenderse como la forma general de la forma particular que es el trabajo humano en tanto acción modificadora de la realidad exterior, o como lo señala Henri Rey-Flaud (1998/2005): “el trabajo es un avatar de la acción motriz que el sujeto humano arrojado al mundo se ve obligado a realizar para defenderse contra las agresiones del medio externo” (p. 33).

En efecto, la naturaleza, una de las tres fuentes del malestar, no se ofrece de forma inmediata a la satisfacción de las necesidades humanas, sino que se hace presente como un poderoso enemigo al que hay que enfrentarse. La pérdida de la animalidad, es decir, la pérdida de instintos y de equipamiento anatómico, por parte de la especie humana, torna a la naturaleza un medio hostil, adverso, al que es necesario dominar y subordinar por vías no naturales para obtener y aprovechar los recursos necesarios para la subsistencia.

El trabajo no es pues ni una disposición psíquica natural, ya que la pulsión no se orienta originalmente hacia él, ni tampoco es una aptitud biológica humana, pues los seres humanos, a diferencia de los animales -quienes no trabajan-, requerimos enfrentarnos al medio natural no solamente para extraer de él sus recursos sino también para protegernos de sus embates. Ahora es mucho más claro por qué Freud (1927a/2004) considera que “toda cultura descansa en la compulsión al trabajo y en la renuncia de lo pulsional, y por eso inevitablemente provoca oposición en los afectados por tales requerimientos” (p. 10).

La hostilidad que la cultura levanta entre los seres humanos en relación al trabajo puede explicarse por la “frustración” (*Versagung*) ((1927a/2004), p. 10) del logro de la meta pulsional, lo cual afecta a todos los seres humanos, pues nadie puede sobrevivir mucho tiempo si se encierra en su goce pulsional. Pero dicha hostilidad también puede estar dirigida hacia la “prohibición” misma, es decir, hacia la norma que la establece, y puede acrecentarse en función del grado de “privación” (*Entbehrung*) (*Ibid.*, p. 10) que produce, es decir, del monto de insatisfacción generado por esa prohibición. Estas distinciones no son ociosas, sobre todo cuando nos damos cuenta de que el efecto que produce la frustración pulsional, es decir, la privación, no es igual para todos los seres humanos.

Aunque el malestar afecta a todos, no está repartido con igualdad. Para nadie es un misterio que en la cultura, aunque todos padezcan la privación, algunos la padecen en un grado superlativo ya que reciben un “plus de privación” (*Ibíd.*, p. 12). Freud sabe que este estado de cosas no responde a un criterio de justicia distributiva, la situación es muy diferente: a mayor aporte cultural mediante el trabajo material, mayor plus de privación. La privación es mayor para quienes trabajan más, el malestar es mayor y más intenso para las masas de trabajadores desposeídas, ya que para ellas el trabajo no es solamente psíquico sino también físico. Y ese plus de privación solo puede ser compensado con un plus de remuneración obtenida por más trabajo realizado. La fórmula de la injusta repartición del malestar en la cultura parece ser un espiral ascendente: más trabajo, más renuncia, más privación... luego entonces, más trabajo, más renuncia...

Aunque Freud no confía en los “experimentos” de transformación social tales como el comunismo, reconoce no obstante que ciertas formas de cultura pueden resultar menos deseables que otras:

Pero si una cultura no ha podido evitar que la satisfacción de cierto número de sus miembros tenga por premisa la opresión de otros, acaso de la mayoría (y es lo que sucede en todas las culturas del presente), es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad hacia esa cultura que ellos posibilitan mediante su trabajo, pero de cuyos bienes participan en medida sumamente escasa [...] Huelga decir que una cultura que deja insatisfechos a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece”. (p. 12)

La cultura se ensaña con quienes más aportan a su producción y mantenimiento, y no es pues extraño que sean ellos los que mayor hostilidad manifiesten hacia ella, hasta el grado de intentar destruirla. Tanta hostilidad hacia la cultura por parte de los oprimidos no es deseable, en opinión de Freud, pues solo ella asegura la permanencia de estos, aunque su hostilidad es perfectamente comprensible. Pero sobre todo, la hostilidad deriva del hecho de que los frutos de la privación de muchos sean confiscados por unos pocos cuyo sacrificio

pulsional es menor. El pensamiento de Freud es perfectamente dialéctico en este punto: la riqueza cultural (y económica) de pocos depende de la pobreza pulsional de muchos⁴⁵.

Pero por otro lado, las consideraciones que Freud tiene en relación a la utilidad del psicoanálisis para aliviar el malestar neurótico de los pobres no son precisamente halagüeñas. Parece sostener la “difundida tesis” de que la neurosis afectaría menos a quien debe ocuparse más por el “apremio de la vida” mediante el trabajo duro (Freud, 1913/2004, p. 134). Quizá esto coincida con su planteamiento posterior acerca de que uno de los factores principales de la neurosis es la culpabilidad propiciada por el superyó como medida de constricción para apegarse a los mandatos culturales. El superyó, nos dice Freud (1927a/2004), “es un patrimonio psicológico de la cultura, de supremo valor” (p. 11), pero la medida en que éste se interioriza en cada individuo es muy variable, y es probable que a mayor “espiritualización” de la actividad, mayor interiorización superyóica.

Lo anterior implicaría que los pobres, quienes deben lidiar con el apremio de la vida mediante el trabajo físico, y quienes, por tanto, padecen un mayor plus de privación, no estarían psíquicamente tan comprometidos con la cultura como aquellos sobre cuyo psiquismo se ha logrado ensanchar el dominio cultural superyoico. En los pobres, sugiere Freud (1927a/2004), las prohibiciones culturales parecen depender más de una “compulsión externa” (p. 11), y por lo tanto, no neurótica. Estas afirmaciones no deben sobreestimarse, pues recordemos que Freud, por otro lado, reconoce que los pobres padecen la neurosis, y ella puede ser empleada incluso como “ganancia secundaria”, como “refugio” para escapar a las penosas exigencias del trabajo (Freud, 1913/2004, p. 134).

Como lo ha señalado Paul Roazen (1968/1970), la postura de Freud acerca del trabajo es compleja y parece encerrar contradicciones. Sus señalamientos sobre falta de aptitud de los pobres para el psicoanálisis y su apego a la neurosis como escape del trabajo, parecen reafirmar su compromiso con una visión reaccionaria, derechista y casi aristocrática de la

⁴⁵ David Pavón-Cuéllar (2016) señala la relación necesaria y dialéctica entre el plus de privación señalado por Freud y el plus-valor planteado por Marx en El Capital: “De hecho, en Freud como en Marx, el plus-de-privación de los trabajadores posibilita indirectamente, mediante la producción de plusvalía, el plus-de-satisfacción de sus explotadores” (p. 105).

sociedad. Peter Gay (1989/2010), por ejemplo, considera que respecto al pueblo (*Volk*), Freud manifestaba un “liberalismo anticuado” con “un tinte aristocrático” (p. 454). Pero por otro lado, su reclamo contra las injusticias de la cultura y su comprensión de la rebeldía de las masas desposeídas hacia ésta, muestra que “Freud se aparta de la tradición liberal clásica por cuanto no concibe al hombre como una unidad, sino como una intimidad en perpetua oposición” que contiene en sí mismo un “núcleo insobornable” (Roazen, 1968/1970, p. 144).

En este estado de cosas ¿cómo puede la cultura asegurar la adhesión de los seres humanos a sus fines? ¿Puede el ser humano llegar a gozar de su trabajo cultural? Quizá el destino menos infausto para la pulsión sea lo que Freud ha denominado “sublimación”. Mientras que la represión, el cambio hacia su contrario y el retorno a la persona propia, como destinos pulsionales, parecen no ahorrar demasiado malestar al individuo, para Freud (1915a/2004) puede existir un destino pulsional cultural que retenga un monto suficiente de satisfacción como para que el individuo se adhiera, sin excesivas reticencias, a las exigencias de la cultura. Este cuarto destino pulsional es la sublimación.

La sublimación es definida por Freud (1914/2004) en *Introducción del narcisismo* como algo que “atañe a la libido de objeto y consiste en que la pulsión se lanza a otra meta, distante de la satisfacción sexual [...] la sublimación constituye aquella vía de escape que permite cumplir esa exigencia – aumentar las exigencias del yo- sin dar lugar a la represión” (p. 91-92). Así entonces, la sublimación se caracteriza por el desplazamiento de la meta original de la pulsión sexual, pues recordemos que ésta no tiene una meta ni un objeto prefijado de forma natural. La meta, que es la satisfacción -el placer-, puede desviarse hacia otro tipo de actividades que no sean específicamente sexuales, que no se realicen directamente a partir de la estimación de las zonas erógenas. La satisfacción sexual, o al menos una satisfacción relacionada a ella, puede obtenerse mediante actividades que no se calificarían como directamente sexuales, tales como la actividad intelectual, artística, científica, etc. Actividades que satisfacen las “exigencias del yo”, y que por lo tanto suponen una transformación de libido (energía sexual) en energía pulsional al servicio de las actividades

del yo⁴⁶, la cual es la estructura psíquica que funge como agente de las exigencias del principio de realidad.

La sublimación implica el desplazamiento del componente sexual de la pulsión hacia lo no sexual, puesto al servicio del yo. El “esfuerzo” (*Drang*) de la pulsión queda libre para ser empleado en otro tipo de actividades acordes a los fines de la cultura. Por ello Freud aprecia especialmente la sublimación como un camino privilegiado del proceso del desarrollo cultural, pues si finalmente el trabajo logra ser producto de la sublimación, los componentes libidinales y agresivos de la pulsión pueden pasar a emplearse en el logro de la satisfacción de las necesidades individuales y de la cultura, apaciguando el aspecto penoso que la renuncia pulsional implica para cada uno. Puede haber pues una actividad humana, a manera de trabajo, que favorezca indirectamente la satisfacción pulsional, y que por lo tanto permita justificar y afianzar la vida cultural incluso a pesar de las dificultades que entraña.

Pero lo anterior no implica que la sublimación sea incondicionada o que pueda ser empleada deliberadamente para eliminar la privación y la hostilidad a la cultura. El problema de las neurosis muestra que la búsqueda de satisfacción por parte de la pulsión es indomeñable en último término. Ni la represión, ni la sofocación, ni la sublimación pueden desviar enteramente el empuje pulsional fuera de los caminos directos que la pulsión misma buscaría en la meta sexual. Es verdad que la plasticidad de la pulsión es amplia, pero no es infinita, y las posibilidades de sublimación son, por lo tanto, logrables hasta cierto límite. Sobre esto Freud (1910 [1909]/2004) advierte:

⁴⁶ Ya Freud (1905/2004) había sentado las bases teóricas para pensar las posibilidades de una sublimación pulsional en sus *Tres ensayos de teoría sexual*, cuando se refiere a las “vías de influencia recíproca” en relación a las neurosis. Dice: “Una buena parte de la sintomatología de las neurosis, que yo derivo de perturbaciones de los procesos sexuales, se exterioriza en perturbaciones de las otras funciones, no sexuales, del cuerpo. Y esta influencia, hasta ahora incomprensible, se hará menos enigmática admitiendo que representa la contraparte de las influencias que presiden la producción de la excitación sexual. Ahora bien, esos mismos caminos por los cuales las perturbaciones desbordan sobre las restantes funciones del cuerpo servirían en el estado de salud a otro importante logro. Por ellos se consumiría la atracción de las fuerzas pulsionales sexuales hacia otras metas, no sexuales; vale decir, la sublimación de la sexualidad” (p. 187).

Pero así como en nuestras máquinas no podemos contar con transformar el trabajo mecánico útil más que en un cierto fragmento del calor aplicado, no debemos aspirar a enajenar la pulsión sexual de sus genuinas metas en toda la amplitud de su energía. No es posible lograrlo, y si la limitación de la sexualidad se lleva demasiado lejos, no podrá menos que aparejar todos los nocivos efectos de una explotación depredadora. (p. 50)

La sublimación es siempre parcial, y un grado mayor de intención sublimatoria puede elevar el malestar a grados peligrosos. Freud parece advertir sobre la naturaleza indócil de la pulsión: si la cultura no se resarce lo suficientemente con ella, entonces, o muere, o destruye el logro sublimatorio. Por ello no habría que suponer, como suele hacerse, que el principio de realidad viene a sustituir al principio del placer como su opuesto, sino que lo asegura por otras vías. Si la pulsión consiente en postergar su placer apegándose a las exigencias de la realidad, lo hace solo a condición de una ganancia posterior. El principio de realidad es solo una continuación del principio de placer por otras vías, y si la realidad no asegura esa continuidad entonces la pulsión renuncia a cooperar. Una cultura que no tenga ninguna consideración en beneficio de la satisfacción sexual de sus miembros, es una cultura en riesgo de venirse abajo⁴⁷.

⁴⁷ Vale la pena una breve reflexión sobre el estatuto del principio de realidad en nuestra cultura neoliberal. Como ya hemos dicho, no vivimos en los tiempos de la cultura fuertemente represiva en los que vivió Freud. El principio de realidad que constituye nuestra subjetividad como sujetos de cultura se ha vuelto un siervo cada vez más dócil del principio del placer. Pero esta docilidad es una astucia. La realidad del capitalismo neoliberal incita al placer mediante el consumo de objetos que son siempre una promesa de satisfacción para la pulsión. Por otro lado, esta forma de cultura no parece depender de la sublimación para anclar al individuo a las tareas culturales, sino que emplea el goce pulsional como principal forma de sujeción, cuando no la violencia más descarnada. Freud (1933 [1932]) planteaba la idea de que los logros del “proceso cultural” implican una progresiva limitación y desplazamiento de las pulsiones, y como consecuencia, un “fortalecimiento del intelecto, que empieza a gobernar a la vida pulsional, y la interiorización de la inclinación a agredir, con todas sus consecuencias ventajosas y peligrosas” (p. 197-198). La situación cultural en el capitalismo neoliberal nos obliga a cuestionarnos si éstas son las implicaciones reales de los mecanismos de sujeción cultural en nuestro tiempo. Parece ser que el capitalismo opera no ya mediante limitaciones y desplazamientos múltiples, ni tampoco parece propiciar un incremento de la racionalidad, o una mayor interiorización de los efectos de la pulsión de muerte. Como dice Gustavo Dessal (2014): “La asombrosa “sabiduría” de la lógica capitalista consiste en haber logrado concentrar en un objeto “universal” (en el sentido de la fabricación en serie) la promesa de una satisfacción cuyas características son específicas e inconscientes en cada sujeto” (p. 67). El objeto universal: la mercancía fetichizada, parece ser el producto de la gran astucia del principio de realidad neoliberal, de su “sabiduría” como dice Dessal, la cual no se opone a la satisfacción pulsional, sino que la exige. En todo esto encontramos un sustrato de profunda irracionalidad, pues esta exigencia seductora de búsqueda de placeres obtura los caminos sublimatorios y homogeniza el goce de todos

En efecto, la pulsión establece toda clase de vasos comunicantes con las actividades culturales, a través de los cuales la realidad y el placer pueden encontrar estabilizaciones, pero éstas no son nunca permanentes.

O bien, también podríamos decir que si la pulsión se aviene a lanzarse hacia adelante en las vías de los desplazamientos de la sublimación, es solo porque encuentra la salida trasera (el placer directo) bloqueado por la represión o la inhibición. Por ello, Assoun (1993/2003) afirma que es la acumulación de “déficits”, lo que finalmente propulsa a la pulsión a avanzar: “el hombre está condenado, bajo el acicate de cierta *carencia* crónica, a *hacer algo*” (p. 157). No es posible suponer simplemente que la pulsión se deje vencer llanamente por el principio de realidad que la incorpora en la esfera de la cultura, más bien podríamos suponer que la pulsión encuentra una vía de gestionar y resolver su “carencia” mediante la economía de la renuncia que es propia de la cultura. Exploremos ahora el segundo pilar de la cultura que es el amor y tratemos de establecer sus relaciones con el trabajo.

2.5.- Eros o la sociabilidad humana: sobre la conformación del lazo social mediante la identificación y la idealización

Freud, al igual que respecto del trabajo, no asume que haya un componente amoroso original y natural que nos lleve a unirnos automáticamente los unos con los otros. Más bien, y como ya lo hemos sugerido, la sexualidad -que es la modalidad biológica y psíquica básica del amor, y que encuentra su expresión principal en la pulsión sexual- es originariamente autoerótica: desprecia la realidad y busca la satisfacción alucinatoria. Más bien habría que preguntarnos cómo es que la pulsión sexual llega a convertirse en pulsión social a costa de sus intereses inmediatos.

Recordemos que en *El malestar en la cultura*, Freud (1930/2004) desdeña tajantemente el precepto bíblico “Amaras a tu prójimo como a ti mismo” (p. 106), que, como reclamo

en un derrotero mortífero hacia la aniquilación del cuerpo propio y de la naturaleza, que ahora devienen en pura mercancía consumible.

cultural ideal, circula desde hace tiempo en la sociedad. Freud nos dice: “¿Por qué deberíamos hacer eso? ¿De qué nos valdría? Pero, sobre todo, ¿cómo llevarlo a cabo?, ¿Cómo sería posible? [...] ¿Por qué pues se rodea de tanta solemnidad un precepto cuyo cumplimiento no puede recomendarse como racional?” (p. 106-107). El prójimo, para Freud, más allá de los límites de la familia y la amistad, suscita antes miedo, hostilidad y odio, que amor.

En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud (1921/2004) critica la idea de una “instinto gregario” (p. 68), idea proveniente de Wilfred Trotter y de buena parte de la sociología francesa del siglo XIX. Para Freud, no hay tal cosa como una inclinación social básica y natural que lleve naturalmente a los seres humanos a conformar comunidades. Freud (*Ibíd.*) tampoco asume el planteamiento de que la “sugestionabilidad” (p. 72) y el “contagio” (p. 73) serían los mecanismos psíquicos de base mediante los cuales se producirían los comportamientos típicos del individuo en la masa. Ciertamente reconoce la realidad de la sugestionabilidad y el contagio en las masas, pero Freud quiere reconducir tales fenómenos a otros mecanismos psíquicos más profundos.

Freud parte del concepto de libido para asentar su teoría sobre la conformación de las masas, y afirma que éstas se constituyen y se mantienen a partir de las ligazones que propicia esa energía que es la fuente motora de las pulsiones sexuales. Así, los vínculos de amor, expresión secundaria de la pulsión sexual, constituyen la esencia de la masa: *Eros* es el responsable de la cohesión social. Pero ¿cómo es que la sexualidad se transforma en ligazón social, en amor hacia los otros, o incluso en amor hacia un grupo muy amplio de personas?

Freud (1921/2004, 1930 [1929]/2004) considera que el núcleo de la socialización humana es la familia. En ésta la pulsión sexual se forma (*Bildung*) para convertirse en *Eros*. El proceso de formación de la pulsión social no se da solamente en la educación, sino que discurre por las vías edípicas inconscientes que permiten la expresión de los deseos sexuales y agresivos, pero también que los prohíben, lanzándolos luego fuera de los límites de la propia matriz familiar. Como vemos, la psicología social no sería secundaria a una psicología puramente

individual, sino que sería solamente secundaria a la forma de socialización humana más restringida, que es la familia. Incluso podríamos decir que la psicología puramente individual, como autoerotismo, es solo mítica, pues esa experiencia del aislamiento autoerótico absoluto solo es conjeturable, pero incorroborable en la experiencia.

Desde el primer momento, el otro, nos dice Freud (1921/2004) cuenta como “modelo”, como “objeto”, como “auxiliar” y como “enemigo”, y por ello, “desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social” (p. 67). De esta forma, Freud quiere escapar del psicologismo que afectaba a la psicología social de Trotter y de Le Bon, psicologismo que sigue siendo moneda corriente en casi toda la psicología social actual.

La formación pulsional que la familia propicia se lleva a cabo mediante dos mecanismos psíquicos principales: la identificación y la formación del ideal, los cuales serán también los mecanismos de conformación de las masas sociales. Estos mecanismos tienen un origen histórico junto con la familia. El origen de la cultura había sido ya sugerido por Freud en su estudio antropológico de 1913 titulado *Tótem y Tabú*. Ese origen se remonta a la formación de los primeros lazos verdaderamente sociales como producto de un crimen primordial. Dicho relato es ya bien conocido, aquí solo lo sintetizaremos.

Las primeras hordas de humanos primitivos no constituían sociedades organizadas, la vida o muerte de sus miembros (machos y hembras) dependía del capricho de un macho, el padre, cuya fuerza y agresividad le otorgaban el dominio sobre todos. Ejercía violencia sobre el resto de los machos y usaba a todas las hembras para propiciar su goce sexual. Era éste un estado de cosas previo al establecimiento de cualquier ley o contrato, pues dominaba la fuerza paterna sin restricciones. En cierto momento, los iguales –los hermanos- se organizaron y se rebelaron contra el padre asesinándolo y consumiendo su cuerpo en un “banquete totémico” (Freud, 1913 [1912-1913]/2004, p.144). El consumo del cuerpo del padre muerto fue la forma prototípica y material de lo que después se convertiría en un mecanismo psíquico con semejantes resultados: la identificación. Pero los sentimientos de los hermanos hacia el padre no se cifraban únicamente en moneda de odio sino que eran “ambivalentes” (*Ibid.*, p. 145): odiaban pero también amaban al padre. Y tras el banquete,

la corriente amorosa de su vida pulsional provocó el anhelo por el padre muerto y de esto surgió el arrepentimiento que daría paso al nacimiento de la “conciencia de culpa” (*Ibíd.*, p. 145). La culpa otorgó aún más poder al padre a la manera de una “obediencia de efecto retardado {*nachträglich*}” (p. 145), pues el padre muerto se convirtió en un fantasma omnipotente encarnado ahora en la figura del tótem, el cual sería el prototipo de las posteriores religiones monoteístas.

Este relato en el que Freud da rienda suelta a sus imaginaciones antropológicas⁴⁸, está pensado a posteriori, es decir, es una deducción genealógica de lo que pudo haber sido el origen de la cultura, a partir de las huellas que pueden rastrearse desde el presente en la clínica de la neurosis. Ésta es también una actualización de los primitivos deseos infantiles que fueron luego reprimidos por la ley paterna, es pues, la expresión de deseos edípicos. Y desde esa actualidad de la clínica psicoanalítica, Freud va a conjeturar el origen de la prohibición, de la culpa, de la creencia religiosa, de la estructura familiar y de la cultura en general. Nos dice: “Así, desde la conciencia de culpa del hijo varón, ellos –los hermanos- crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. Quien los contraviniera se hacía culpable de los únicos dos crímenes en los que toma cartas la sociedad primitiva” (Freud, 1913 [1912-13]/2004, p. 145). Esos dos deseos prohibidos son el incesto y el parricidio.

El drama del complejo paterno se reproduce de manera individual en cada individuo al interior de la familia, y así se reafirma una de sus predilectas orientaciones teóricas de Freud: la síntesis de la filogénesis en la ontogénesis. El neurótico muestra cómo es que este complejo garante de la eticidad humana -en tanto permite la inserción del sujeto en la comunidad-, siempre falla, pues el deseo incestuoso o parricida encuentra medios para sortear la represión y lograr al menos una cuota mínima de satisfacción en las formaciones sustitutivas (síntoma, sueño, lapsus, etc.). O bien, dicho de otra manera, el malestar general

⁴⁸ La recepción del libro de Freud entre el gremio antropológico de la época fue primero silencioso y luego agrio. Assoun (1993/2003) nos ofrece una síntesis de dicha recepción en el capítulo VI de su libro *Freud y las ciencias sociales*.

es también la manifestación innegable de cómo la ley cultural no podrá jamás destruir las tendencias pulsionales, sino quizá solo refrenarlas lo suficiente para que la cultura se mantenga en pie.

La identificación con el padre es uno de los orígenes de lo que Freud denominará “superyó”, y del cual nos ocuparemos en el apartado siete de este capítulo. En la vida psíquica del niño, la identificación con el padre ya no se da, claro está, mediante su asesinato y consumo canibalístico, sino mediante su resignación como objeto de amor en el exterior y su incorporación psíquica dentro del yo. Por otro lado, el amor infantil hacia la madre es originariamente una inclinación sexual en un sentido no reproductivo, sino más bien en el sentido de la búsqueda de satisfacción sexual en la relación fantaseada con ella, es deseo sexual de poseerla en el plano fantasmático. En el caso del padre, Freud (1921/2004) nos dirá que la primera relación psíquica con él es la de una identificación que lo toma por modelo, expresando así su admiración hacia él. Pero cuando el padre prohíbe la satisfacción del deseo sexual del niño hacia la madre, aquél cobra la forma de un rival para el pequeño, y como señalábamos, el niño efectúa un movimiento equivalente al canibalismo totémico pero en el plano psíquico, aniquilando y consumiendo al padre para identificarse con él.

La identificación es un mecanismo que manifiesta la ambivalencia, pues el amor se consume matando al objeto para incorporarlo: nunca tan cerca el objeto de aquel que lo anhela, que cuando lo devora. Pero identificación con el objeto es parcial pues el yo no puede volverse el objeto, sino solo tomar algún o algunos rasgos de éste. Y dado que la identificación es la forma más originaria del lazo afectivo, nos dice Freud que “puede sustituir a una ligazón libidinosa del objeto por vía regresiva, mediante introyección del objeto en el yo” (p. 101).

El efecto patológico de este mecanismo se presenta, por ejemplo, en la melancolía, en la cual una parte del yo llega a identificarse con el objeto perdido. En este caso, el yo se escinde de tal manera que una parte de éste tortura a la otra, la cual es ahora el objeto, rebajándolo hasta el grado de destruirlo –destruirse- mediante el suicidio (Freud, 1917 [1915]/2004). Pues una suerte de identificación melancólica atenuada sucede en la vida de todo ser humano, ya que cada uno tiene que perder al menos a sus primeros objetos de

amor: el padre y la madre. Esta declinación del lazo sexual y hostil edípico se logra reprimiéndolo, pero también identificándose con los objetos perdidos dentro del yo. De ahí surgirá, por identificación, la ley paterna interiorizada: el superyó.

La familia es entonces, como afirma Assoun (1993/2003), “el primer laboratorio conflictivo de la socialización” (p. 103). En el caso de la identificación, lo que se logra en la familia es preparar el lazo social depurándolo de la hostilidad manifiesta mediante una inhibición de su meta. Así como la sublimación implicaba el desplazamiento de una meta pulsional sexual por otra, la identificación supone una inhibición de la meta hostil de la pulsión. Brinda una salida a la agresividad, erotizándola y permitiendo establecer una relación con el otro mediante una forma de incorporación no agresiva. En la identificación al otro se le ama, pero solo porque somos lo mismo. Podemos preguntarnos ¿cuál es el rasgo que permite la identificación? ¿Qué permite que yo sea lo mismo que el otro, y que, por lo tanto, lo ame en vez de destruirlo?⁴⁹

Para responder debemos recurrir a los conceptos de “ideal del yo” y de “idealización”, los cuales Freud va problematizar a partir de 1914 en su artículo metapsicológico sobre el narcisismo. Recordemos que el término “narcisismo” designa en psicoanálisis un momento

⁴⁹ Freud (1914) nos dice que la sociabilidad de la pulsión sexual depende de elecciones de objeto homosexuales, cuya meta está inhibida. La elección de objeto homosexual es una exteriorización de la libido narcisista, pues el modelo narcisista de amor impulsa a buscar un objeto semejante al propio yo incluso en sus características anatómicas. La sociabilidad es una forma de amor desexualizado que tiene su fuente en la libido homosexual pues para amar al otro es necesario depositar en él el narcisismo propio. La solidaridad social solo es comprensible para Freud (1914/2004) en virtud de la movilización de libido homosexual. La psicosis paranoica es un claro ejemplo de la resexualización de los lazos sociales mediante una regresión hasta el punto de fijación libidinal propio de esta patología: el narcisismo y la elección homosexual de objeto. En su análisis sobre la psicosis del presidente Schreber, Freud (1911 [1910]/2004) nos dice: “Personas que no se hayan soltado por completo del estadio del narcisismo, vale decir, que poseen {*besitzen*} allí una fijación que puede tener el efecto de una predisposición patológica, están expuestas al peligro de que una marea alta de libido que no encuentre otro decurso someta sus pulsiones sociales a la sexualización, y de ese modo deshaga las sublimaciones que habían adquirido en su desarrollo [...] Puesto que en nuestros análisis hallamos que los paranoicos procuran defenderse de una sexualización así de sus investiduras pulsionales sociales, nos vemos llevados a suponer que el punto débil de su desarrollo ha de buscarse en el tramo entre autoerotismo, narcisismo y homosexualidad, y allí se situará su predisposición patológica” (p. 57-58). El delirio paranoico es un intento por defenderse de la regresión hasta esa homosexualidad narcisista, es decir, es una defensa contra la resexualización pulsional. El paranoico no desecha lo social en su delirio, pero sí lo sexualiza a un grado superlativo, colocándose a sí mismo en el centro de una nueva sociabilidad delirante: él es el redentor del mundo, el creador de una nueva religión, el visionario, o, como en el caso de Schreber, se convierte en la esposa de dios. La psicosis no se extraña de lo social, pero sí rompe el lazo social del enfermo.

del desarrollo de la libido, en el cual ésta está depositada enteramente en el yo, abarcándolo como una totalidad, es decir, en el narcisismo la libido se satisface dentro del yo. Este amor a uno mismo se tendrá que resignar en parte para dar paso al amor por los objetos exteriores, lo que permite el paso hacia la socialización de la libido. El narcisismo debe pues quedar a atrás en su forma original para que el yo pueda socializarse.

Esto no significa que el narcisismo desaparezca, sino que solamente sale del yo y se proyecta sobre objetos externos. En el narcisismo el niño se amaba a sí mismo como si fuera un yo perfecto, un yo ideal. Una vez declinado el narcisismo infantil, el yo ya no se ama a sí mismo como un ideal, sino que ama el modelo de un “ideal del yo” con la misma fuerza que amaba aquel yo ideal narcisista. Dice Freud (1914/2004): “Lo que él proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal” (p. 91).

La formación del ideal y el proceso mismo de idealización involucran a la libido que había sido depositada en el yo para engrandecerlo. Primero se idealizó al propio yo, luego, por proyección, se idealizó a un objeto externo como “ideal del yo”. Sobre la idealización, Freud (*Ibíd.*) dice: “es un proceso que envuelve al objeto, sin variar su naturaleza, este es engrandecido y realizado psíquicamente. La idealización es posible tanto en el campo de la libido yoica cuanto en el de la libido de objeto” (p. 91). La formación de un ideal del yo puede favorecer el fortalecimiento del narcisismo por la constante comparación del yo con el ideal, cotejo que corresponde a la instancia que Freud (*Ibíd.*) denomina “conciencia moral” (p. 92). Este ideal apoya la represión pulsional, y su constitución también está anclada en la estructura familiar: “La incitación para formar el ideal del yo, cuya tutela se confía a la conciencia moral, partió en efecto de la influencia crítica de los padres [...] y a la que con el curso del tiempo se sumaron los educadores, los maestros y, como enjambre indeterminado e inabarcable, todas las otras personas del medio (los prójimos, la opinión pública)” (*Ibidem.*).

Este mecanismo de formación de la pulsión atañe entonces a la psicología de las masas y a la sociabilidad en general, pues el ideal tiene dos caras, una que mira hacia adentro del yo

y otra que se dirige hacia los otros. El ideal puede ser algo compartido, dice Freud (1914/2004), por una “familia”, por un “estamento”, por una “nación” (p. 98). Cuando es el caso de que un objeto -que puede ser una persona: un político, un artista, un deportista, etc., una cosa: objeto, símbolo, animal, etc., o incluso una idea: la nación, dios, un concepto del bien, etc.- se coloca en el lugar del ideal del yo de un conjunto de personas, lo que tenemos es su idealización. Entendemos ahora que en los fenómenos de masas en donde encontramos la dirección de un conductor o un líder, buena parte de la cohesión de la masa depende de su idealización del líder, y lo idealizado en él por todos corresponde al rasgo común mediante al cual los miembros de la masa se identifican entre sí.

Así entonces, Freud (1921/2004) nos brinda la fórmula que permite comprender cómo es que la masa se constituye por acción de mecanismos psíquicos que movilizan cargas libidinales, en especial investiduras narcisistas: *“Una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos, que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí”* (p. 109-110).

A diferencia de las pulsiones sublimadas, las pulsiones socializadas no son pulsiones de meta sexual inhibida. Aquí vale la pena retomar la diferencia entre la idealización -que es el mecanismo base de la socialización pulsional- y la sublimación -que es el mecanismo propio del proceso cultural-. La idealización deja intacta a la pulsión en sí misma, como gasto de trabajo, pues más bien afecta a su objeto, mientras que la sublimación modifica la meta pulsional, que es una meta sexual, y la desplaza hacia otro tipo de actividad. Entonces, la idealización atañe al objeto de la pulsión, mientras que la sublimación desplaza la meta pulsional, desviando también su naturaleza sexual.

El ideal del yo, nos dice Freud (1914/2004), puede incitar a la sublimación al servicio del yo, pero su ejecución real no depende de los mandatos de éste sino que involucra las posibilidades que la cultura ofrece o no, en determinado momento histórico. Por lo tanto, aunque la idealización y la sublimación pueden operar conjuntamente, son, en su origen, independientes una de la otra. Un claro caso en el que se muestra su actuar independiente es en la neurosis, pues en ella los síntomas pueden manifestar la presión patológica de un

ideal del yo sobre el yo, como es el caso de las neurosis obsesivas, lo cual favorece la represión. El hecho mismo de la formación de los síntomas neuróticos implica que el camino de la sublimación se ha invalidado, y en vez de él se ha optado por la represión. En cambio, la sublimación, en relación a la exigencia del ideal del yo, puede constituir “la vía de escape que permite cumplir esa exigencia sin dar lugar a la represión”⁵⁰ (*Ibid.*, p. 92), y por lo tanto, evitando la neurosis.

La cultura se sirve del ideal del yo colectivo en tanto que éste permite erotizar la función del padre primordial, es decir, permite idealizar al padre muerto neutralizando la hostilidad hacia él. El padre muerto, como ley, como mandato, incluso como mandato inflexible y tormentoso, se perpetúa y se eterniza en la idealización de la que es objeto. Las encarnaciones de esta idealización paterna constituyen la historia de los ideales culturales. Pero esta importancia del padre como molde primordial del ideal cultural no implica que la idealización funcione necesariamente a favor de la cultura, en tanto no desexualiza la pulsión.

Como ya señalábamos, la formación de un ideal social no frenará la búsqueda de satisfacción sexual en la pasión amorosa hacia el ideal, es decir, no cooperará necesariamente con la sublimación. Las masas son “fábricas de ideal” (Assoun, 1993/2003, p. 156) que brindan una alternativa a la sublimación, es decir, que permiten sortear la renuncia pulsional que exige la cultura, y que propician una sexualización de lo social o una socialización de lo sexual. La formación del ideal en la masa es pues la reproducción, a gran escala, del goce narcisista en el yo ideal infantil.

En la masa, las posibilidades plásticas de las pulsiones sexuales quedan obturadas, sus “vías de influencia recíproca” se cierran y los logros culturales más altos (racionalidad, arte, moralidad, derecho, etc.) se pierden o se imposibilitan. Al mismo tiempo, la represión que es propia del ideal tiende a favorecer la producción de neurosis y de malestar, y a obstruir la posibilidad de sublimación. El neurótico se refugiará de las exigencias de la cultura en su

⁵⁰ Retengamos esta posibilidad, pues la encontraremos ampliamente reflexionada en algunas obras de Herbert Marcuse. Volveremos sobre este tema en el tercer capítulo.

enfermedad, pero quizá no tendrá la misma dificultad para aceptar los mandatos de la masa, los cuales le aseguran una satisfacción a la que no pretende renunciar. No es extraño entonces, el explícito desdén de Freud (1930 [1929]/2004) hacia una sociedad como la norteamericana, que es un ejemplo notable, a su consideración, del “perjuicio cultural temido” debido a la “miseria psicológica de la masa” que manifiesta (p. 112).⁵¹

Concluamos reafirmando la idea que ha guiado los dos últimos apartados. Para Freud, el trabajo (*Ananké*) y el amor (*Eros*) son los pilares de la cultura. Ambos requieren una serie compleja de movimientos y modificaciones pulsionales que orientan al individuo desde la búsqueda alucinatoria de la satisfacción, pasando por los avatares edípicos al interior de la familia, y hasta su inserción en el campo de las exigencias culturales y de la socialización. Este tránsito no es natural, requiere una compulsión externa que frene el funcionamiento primario de la pulsión y le exija acoplarse al modo propio de funcionamiento del principio de realidad, el cual se encuentra al servicio de los intereses de la cultura. Pero mientras tanto, la inclinación original de la pulsión no ha quedado atrás, solamente ha encontrado vías de sublimación, de identificación, de idealización o de represión, que la ponen, mayor o menormente, a disposición del proceso de la cultura, pero no sin sufrir toda clase de déficits de satisfacción en el camino.

Abordemos ahora una reflexión ya tardía en el pensamiento de Freud, pero que viene a trastocar muchas de sus afirmaciones iniciales en torno al malestar cultural. Hablemos de la pulsión de muerte.

2.6.- La vida como patología: la aparición de la pulsión de muerte y el más allá del principio del placer

La publicación de *Más allá del principio de placer* en 1920 implicó un viraje radical en pensamiento de Freud, aunque no tanto en el movimiento psicoanalítico de su tiempo. La

⁵¹ También aquí tomamos nota de una anticipación freudiana al análisis crítico que emprenderán varios de los representantes de la primera generación de la escuela de Frankfurt, en torno a los problemas de las sociedades de masas y de la industria cultural. Estos temas también se abordarán en el capítulo 3.

idea central que aparece ahí, relativa a una “pulsión de muerte”, y su consecuencia teórica inmediata acerca de una inercia psíquica que desborda la tendencia del principio de placer, no convocó inmediatamente la atención de la mayoría de sus adeptos, o fue francamente rechazada por otros⁵². Es imposible no considerar el hecho de que la introducción de este concepto debe ser contextualizada dentro de la convulsa situación por la que Europa pasaba a principios del siglo XX. *Más allá del principio de placer* es un texto que se escribió y publicó en el periodo inmediato siguiente al término de la Gran Guerra, la cual, como sabemos, culminó con el desmantelamiento de los últimos estados imperiales europeos, entre ellos el Imperio Austro-húngaro.

El esfuerzo de teorización que emprende Freud en este tiempo acerca una pulsión de muerte, se realiza a contracorriente de la devastación sufrida en Europa debido a la guerra, y en particular, a la abrupta crisis política y económica que sobrevino en la República de Weimar en los años subsiguientes.⁵³ Mucho se ha especulado acerca de las determinaciones

⁵² Entre muchos de los discípulos más cercanos a Freud, la recepción del concepto no fue entusiasta. Sobre todo, el planteamiento les parecía sospecho de carecer de una base empírica en la clínica o incluso en la biología. Peter Gay (1989/2010) dice: “Si alguien se tomó en serio la pulsión de muerte freudiana y todas sus consecuencias, fue Melanie Klein” (p. 522), lo cual es verdad si aceptamos también lo que Laplanche (1970/2011) afirma sobre la manera en la que esa aceptación por parte de Klein se llevó a cabo: “en una forma modificada y separada de sus fundamentos filosóficos” (p. 166). Es verdad que Klein, inmediatamente incorporó el concepto de pulsión de muerte a sus teorizaciones y a su práctica clínica con niños. En sus planteamientos sobre las fantasías agresivas y sobre la culpa infantil, que dan pie a la conformación de un superyó temprano, podemos corroborar esa recepción. Pero las posteriores teorizaciones de la escuela británica de psicoanálisis (Balint, Guntrip, Fairbairn, Winnicott, etc.), no parecen valorar suficientemente la importancia teórica y clínica de la pulsión de muerte, lo cual se refleja incluso en su concepción sobre la naturaleza humana y en sus ideas sobre el papel del analista en relación a la terapéutica. Sobre esto puede abundarse en el capítulo VIII del libro de Eli Zaretsky (2004/2012) *Secretos del alma. Historia social y cultural del psicoanálisis*. Otra historia muy diferente sucedió en cuanto a la recepción que Jacques Lacan le dio a este concepto. Sus primeros trabajos sobre la paranoia y sobre el estadio del espejo en la década de los treinta y los cuarenta colocarán en un sitio privilegiado la idea de una pulsión de muerte, sobre todo a partir de la relación entre narcisismo y agresividad. Posteriormente, Lacan integrará el concepto en sus reflexiones en torno al orden simbólico y al significante como fundamentos estructurales de la subjetividad. Nos importa especialmente la manera en que los freudianos marxistas recibieron el concepto y lo integraron, o no, en sus desarrollos a partir de la década de 1920. Este punto lo abordaremos con amplitud en el capítulo 3.

⁵³ Eli Zaretsky (2004/2012) nos dice que la Primera Guerra Mundial (1914-1918) colocó en el centro de las especulaciones filosóficas y de la sensibilidad estética el problema de la muerte. Fue ésta la primera guerra total y generalizada en la que diez millones de persona murieron o fueron mutiladas en cinco años. Un promedio de 6000 heridos al día instalaron en el panorama psíquico de los europeos, lo que solo en términos de abstracción científica había ya afirmado el médico Xavier Bichat desde principios del siglo XIX: que la muerte es el reverso, la sombra inseparable de la vida (Foucault, 1963/2005). La muerte se volvió pues, una presencia permanente, inminente, lo cual contribuyó a redefinir el panorama de la conciencia nacional y cultural de la Europa de principios del siglo XX.

personales para la escritura de *Más allá del principio de placer*, por nuestra parte, las dejamos de lado con la intención de no psicologizar los conceptos, aunque no demeritamos su posible importancia.⁵⁴

El punto más álgido de los efectos de la guerra para el psicoanálisis fueron las neurosis de guerra, la expresión patológica más explícita de las condiciones a las cuales fueron expuestos los soldados en el frente de trincheras. Las neurosis de guerra no eran algo desconocido para entonces, pero podríamos decir que la guerra permitió tener un número tan elevado de casos como para considerarlas un serio y novedoso problema clínico en el campo de la psiquiatría y del psicoanálisis.

Esto, como ya decíamos, llevó a Freud a reformular su teoría metapsicológica sobre el funcionamiento psíquico, pues las neurosis de guerra, con su característica compulsión a repetir alucinatoriamente la escena inmediatamente anterior al trauma -generado por ejemplo, por la explosión de un misil-, no se adecuaba a la idea de que todo acontecimiento psíquico tiende a la descarga de estímulos, es decir, al principio de placer. La neurosis de guerra, sus alucinaciones, sus sueños, pero también, por ejemplo, el juego compulsivo del niño que hacer desaparecer y aparecer el carrete, son la manifestación de un intento repetitivo de dominar una experiencia que es en esencia traumática, es decir, una experiencia que desborda la capacidad de asimilación energética del yo. Estos fenómenos, extraordinarios (neurosis de guerra) pero también bastante ordinarios (juego infantil), son la base empírica del planteamiento de un más allá del principio de placer, es decir, del supuesto de que el funcionamiento psíquico está cuando menos afectado, si no es que

⁵⁴ Freud sufrió al menos dos pérdidas personales importantes a raíz del contexto del conflicto bélico: primero, en 1920, su amigo y mecenas del movimiento psicoanalítico, Anton von Freud. Más tarde ese mismo año, y más importante, su hija Sophie, quien falleció por influenza (Gay, 1989/2010). El propio Freud se encargó, en cartas dirigidas a su círculo más cercano, de desmentir cualquier especulación psicológica sobre la relación entre estas muertes y su planteamiento de una pulsión de muerte, demostrando cómo es que el borrador de *Más allá del principio de placer* estaba ya terminado antes de la muerte de su hija. Parece que eso no fue suficiente para calmar las especulaciones. Por ejemplo, Max Schur (1972/1980), el médico personal de Freud, quien lo atendió durante sus últimos años de vida, escribe: “este ensayo –probablemente más que la mayoría de los escritos de Freud desde el libro de los sueños- tenía múltiples determinantes en su vida íntima” (p. 479). Por su parte, Peter Gay (*Ibid.*) asevera tajantemente que “Freud no fue más allá del principio de placer a causa de una muerte en su familia” (p. 443).

definitivamente comandado, por una tendencia a la restitución de un estado previo, primordial, que es la muerte o lo inanimado.

Lo que más llama la atención de los fenómenos mencionados (sueños de las neurosis traumáticas y juego infantil) es el hecho de que se manifiesten como una “compulsión de repetición”, y lo peculiar de ella es que “devuelve también vivencias pasadas que no contienen posibilidad alguna de placer, que tampoco en aquel momento pudieron ser de satisfacción, ni siquiera de las mociones pulsionales reprimidas desde entonces” (Freud, 1920/2004, p. 20). Freud había dicho en *La interpretación de los sueños* que el sueño es una vivencia psíquica en la que se alucina el cumplimiento de un deseo, por eso el sueño era el ejemplo privilegiado del funcionamiento del principio de placer. Pero los sueños traumáticos de los soldados que regresaban del frente, los devolvían a la experiencia de máxima angustia una y otra vez produciendo grandes montos de displacer.

Este es el problema teórico al que se enfrenta Freud en 1920: ¿cómo conciliar esta clase de manifestaciones de la vida psíquica con las formulaciones hasta entonces sostenidas, según las cuales toda tendencia psíquica aspira hacia la reducción de la tensión? Parece ser, dice Freud (1920/2004), que esta tendencia es “más originaria, más elemental, más pulsional” (p. 23) que el propio principio de placer. Esta tendencia “más pulsional” derivará en la propuesta de una nueva pulsión a la que se le supondría, en efecto, un origen más primitivo que el de la pulsión sexual.⁵⁵ Pero más que una nueva pulsión, Freud (*Ibid.*) está proponiendo una característica más fundamental de las pulsiones, algo que estaría en la base de su funcionamiento: “Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico

⁵⁵ Freud va a reformular varias veces su concepción acerca los tipos de pulsiones. Como ya señalábamos, en *Tres ensayos de teoría sexual* de 1905 se teoriza sobre la pulsión sexual, la cual va a ser el molde de análisis conceptual hasta 1914. En *Introducción del narcisismo* Freud (1914/2004) plantea que además de la pulsión sexual, existirían otra clase de pulsiones que, aunque compartan el mismo tipo de base energética libidinal que las pulsiones sexuales, no son pulsiones sexuales. Estas nuevas pulsiones serán llamadas “yoicas” o “de autoconservación” pues sirven a los intereses del yo. En *Más allá del principio de placer* de 1920, mediante la introducción de la pulsión de muerte, un nuevo dualismo pulsional se hará vigente: por un lado las “pulsiones de vida”, que ahora integran tanto a las pulsiones sexuales como las de autoconservación, y por otro, las “pulsiones de muerte”, que son la base de la agresividad exteriorizada o interiorizada (masoquismo). Esta aclaración es excesivamente esquemática y abstracta pues las “mezclas” y “desmezclas” pulsionales de las que habla Freud, así como el estatuto “parcial” de toda pulsión, nos llevan a complejizar la teoría: no existen pulsiones de ningún tipo en estado puro.

vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia de la vida orgánica” (p. 36).

Esta tendencia “conservadora”, regresiva, de las pulsiones hacia un estado inorgánico previo, lleva a proponer que *“la meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo”* (Freud, 1920/2004, p. 38). Por supuesto que no es que el placer no se manifieste como una tendencia evidente en la vida psíquica, pero podemos también reconocer que el fondo de este funcionamiento es un “más allá”, una tendencia conservadora que no se logra cabalmente durante la vida. Todo placer es solo un eco de aquella tendencia, digamos que cada placer obtenido se coarta en su intención fundamental –reducir la tensión al mínimo posible- en el último momento, para volver a lanzarse de nuevo hacia adelante. Si la pulsión alcanzara su meta última, es decir, la muerte, su funcionamiento quedaría completamente coartado y comprometería la totalidad de la estructura psíquica que mientras tanto se ha desarrollado.

Desde el momento en que alguna tendencia vital alcanzó a escapar de la inercia inorgánica, comenzó a complejizarse a lo largo de ese periodo transcurrido durante el movimiento que la llevó a recaer de nuevo en su estado previo. La vida comenzó a crear complejidades que la dotaron de medios para poder prolongar la curva que desciende hasta la muerte. Primero esas complejidades fueron biológicas y luego psíquicas, de tal manera que las inclinaciones psíquicas y biológicas ya no pueden sencillamente decaer de acuerdo a las exigencias de la tendencia fundamental de la pulsión, sino que ahora lo logrado “sólo quiere morir a su manera” (p. 39).

La curva vital se alza cada vez más alto, y las complejidades psíquicas (la conciencia, el yo, el superyó, la moralidad, el pensamiento racional, etc.) se vuelven más exigentes en cuanto al dominio sobre su propia vida y su autoconservación. Ellas ya no admitirán, sino como una meta diferida, la imposición de la tendencia mortífera de la pulsión de muerte. Pero eso no significa que la pulsión de muerte quede relegada hasta el final de la vida para ese momento crucial de un enfrentamiento en el que la victoria final estuviera siempre reservada para la

muerte. En cambio, la pulsión de muerte tiene que ser satisfecha parcialmente en cada manifestación psíquica, por ello el placer está comprometido con esa tendencia mortífera, pero sin ceder plenamente a ella sino hasta el final. Freud dice: “Así se engendra la paradoja de que el organismo vivo lucha con la máxima energía contra influencias (peligros) que podrían ayudarlo a alcanzar su meta vital por el camino más corto (por cortocircuito, digámoslo así); pero esta conducta es justamente lo característico de un bregar puramente pulsional, a diferencia de un bregar inteligente” (Freud, 1920/2004, p. 39).

La vida es un hecho extraño, pues todo nos obliga a pensar, si seguimos la idea de Freud, que no hubo razón originaria para que aconteciera. ¿Por qué no todo permaneció en la oscuridad de lo inorgánico? ¿Por qué una primera tendencia vital se rebeló contra esa oscura pasividad donde ningún hecho nuevo se presentaba? Este es el punto de irracionalidad que limita la especulación teórica freudiana: no hay razones para la vida. La vida es completamente irracional en su fundamento. Podríamos decir que la vida y todas sus consecuentes complejidades orgánicas, psíquicas y culturales, son la alteración irracional de lo inorgánico, son su *pathos*. La vida es la patología de lo inorgánico, y la muerte es el reclamo que éste levanta contra aquella. Esto se vuelve todavía más evidente por el hecho de que la vida es vivida como tensión permanente, la vida es afección que no termina sino hasta que toda tensión se reduce a cero.

Inclusive, y en un giro sorprendente en *Más allá del principio de placer*, Freud (1920/2004) nos ofrece una sorprendente conclusión al afirmar también que la enfermedad —él habla de la fobia neurótica como ejemplo— es la evidencia de una obstrucción en el vertiginoso retorno a lo inorgánico. La enfermedad psíquica le sirve a la vida para protegerse de la muerte. La lucha entre una sexualidad que pretende consumarse y consumirse a sí misma, y una represión que busca aplastarla, y con ello a la vida también, esa lucha y su resolución inestable, en una formación de compromiso, es la enfermedad como tal. Pero este “cortocircuito” en el camino hacia lo inanimado que produce una vida precaria, en tanto que la vida se enferma, se logra paradójicamente porque cada fuerza pretende imponer su propia forma de morir. Habría que entender, de acuerdo a Freud, que la vida es el producto

negativo de una lucha entre tendencias que quieren lo mismo, que quieren la muerte. Esta tensión entre enemigos que quieren imponer su propio modo de morir, lleva a la constitución de un hecho extraño: una demora, eso es la vida.

Lo que podemos percibir en 1920 es la autonomización del concepto de una pulsión de muerte que, no obstante, había sido ya problematizada en la reflexión que Freud venía haciendo sobre la sexualidad desde mucho tiempo atrás. La sexualidad nunca fue tratada por Freud como un mero impulso tendiente a la vida, pues de haber sido así, habría bastado con referirse al instinto. Reconoció en cambio desde muy temprano que la sexualidad humana, sobre todo en sus desviaciones, pasa por los territorios del *displacer*, de la agresividad y de la autodestrucción.

Una de las tesis fundamentales de *Tres ensayos de teoría sexual* de 1905 era que cualquier excitación intensa, cualquier proceso orgánico que rebase un cierto umbral de intensidad puede propiciar la excitación sexual, incluso las emociones intensas dolorosas o penosas puede provocar este efecto⁵⁶. Así, la excitación –que es vivida como placer y *displacer* simultáneamente- se produce por cualquier exceso de sensación o afecto en relación a un umbral “normal” que se corresponde con la organización del yo, la cual se ve momentáneamente perturbada. Por ello, como sugiere Leo Bersani (1986/2011), puede comprenderse que la sexualidad es aquello que es intolerable para el yo estructurado. La desestabilización, la fragmentación dolorosa del yo por efecto de cualquier clase de estímulo, eso es lo que es propiamente la sexualidad. Entonces, la sexualidad sería una suerte de fenómeno masoquista porque se origina a partir de la discordancia entre la cantidad de estímulos a los que el cuerpo vivo está expuesto y la capacidad de la estructura yoica para resistir a ellos. Lo problemático de esta situación es que el humano no busca

⁵⁶ Freud (1905/2004) dice: “...si la tensión del estado de excitación sexual se computa entre los sentimientos de *displacer*, se tropieza con el hecho de que es experimentada inequívocamente como placentera. Siempre la tensión producida por los procesos sexuales va acompañada de placer; aún en las alteraciones preparatorias de los genitales puede reconocerse una suerte de sentimiento de satisfacción” (p. 191).

librarse de esa tensión fragmentadora sino repetirla, e incluso incrementarla. Bersani (1986/2011) plantea la siguiente hipótesis al respecto:

... el masoquismo sirve a la vida. Es quizá sólo porque la sexualidad está ontológicamente fundada en el masoquismo que el organismo humano sobrevive a la brecha entre el periodo de estímulos que hace estallar y el desarrollo de estructuras resistentes o defensivas del yo (ego) a las que me referí hace un momento. El masoquismo sería la estrategia física que parcialmente vence un proceso disfuncional de maduración. El masoquismo como modelo de la sexualidad nos permite sobrevivir a nuestra infancia temprana. Los animales pequeños ya hacen el amor; los humanos pequeños producen sexualidad. El masoquismo, lejos de ser una aberración individual, es una disposición heredada que resulta ser una conquista evolutiva. (p. 55-56)

Es curioso que precisamente el esfuerzo que lleva a repetir el dolor, produzca una consecuencia distinta a la mera aniquilación en el campo de la sexualidad. Lo que resulta muy interesante del concepto de pulsión de muerte no es que pueda explicar un conjunto de fenómenos que son incomprensibles en relación a la vida, como el suicidio o el asesinato, sino que plantea un problema esencial y paradójico: el hecho de que la pulsión de muerte se ve, en la mayoría de los casos, inhibida en su meta. Si sabemos que el fin de toda vida no es otro que el de morir, ¿por qué, sin embargo, en la mayoría de los casos no morimos, sino que permanecemos vivos? Joan Copjec (2002/2006), en *Imaginemos que la mujer no existe*, señala esta interesante paradoja de la siguiente manera:

... la pulsión de muerte obtiene satisfacción al *no* alcanzar lo que ambiciona. Más aún, la *inhibición* que impide a la pulsión alcanzar su objetivo no se comprende, en la teoría freudiana, como producto de un obstáculo extrínseco o exterior, sino más bien como parte de la actividad propia de la pulsión misma. He aquí la paradoja de la pulsión de muerte: aunque el *hito o meta instintual (Ziel)* de la pulsión es la muerte, la *actividad propia y positiva* de la pulsión es inhibir la consecución de su fin; la pulsión, *como tal*, es *zielgehemnt*, es decir que es inhibida, o sublimada, y la “satisfacción de la pulsión a través de la inhibición de su objetivo” es la definición misma de sublimación. Contra lo

que vulgarmente se piensa, la sublimación no es algo que le ocurre a la pulsión bajo circunstancias determinadas: es el destino propio de la pulsión. (p. 54)

Este planteamiento es interesante pues nos permite entender que el movimiento que realiza la pulsión de muerte siempre se ve obstaculizado en el camino por su propia inercia a inhibirse en su meta. La sublimación, de acuerdo a esta interpretación, no sería únicamente el efecto desexualizante de la pulsión, sino que también sería el producto de la propia inclinación pulsional a errar su meta. Si hay vida, y sobre todo, si existe una vida cultural, podemos suponer que no es solo porque la vida gana sobre la muerte momentáneamente, sino también porque la muerte no se permite a sí misma ganar. Ambas tendencias son inherentes a la pulsión, lo que nos hace pensar que, en el fondo, tal vez la inclinación hacia la vida y hacia la muerte, son aspectos parciales de toda pulsión.

Esto condice con aquello que Freud no deja de señalar en muchos lugares de su obra: el hecho de que el malestar no dependa únicamente de la renuncia pulsional que exige la cultura, sino que habría algo intrínseco a la pulsión que la haría reacia a encontrar su satisfacción. Entonces el progreso cultural depende del relanzamiento permanente de la inercia pulsional siempre hacia adelante, debido a la crónica autoinhibición de su meta.

Sin embargo, no siempre la pulsión de muerte se expresa mediante la sublimación, su vía principal de descarga hacia afuera es la agresividad. Este movimiento se opera con la cooperación del narcisismo, el cual defiende al yo contra la arremetida de la inercia mortífera de la pulsión de muerte proyectándola hacia el exterior. De ahí, por ejemplo, el fortalecimiento de los lazos sociales a partir del llamado “narcisismo de las pequeñas diferencias” (Freud, 1930 [1929]/2004, p. 111), en el caso en que una colectividad logra una cohesión interna aumentada bajo la condición de dirigir su agresividad hacia el exterior, por ejemplo, hacia otra colectividad, aunque solo sea bajo el pretexto de un mínimo rasgo de diferencia que se considera amenazador. Para Freud (*Ibíd.*), la pulsión de agresión:

... es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto a Eros, y que comparte con este el gobierno de universo. Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural, tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consuma en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana. (p. 118)

La agresividad es el principal obstáculo y amenaza para la cultura. Si el amor, por la vía de su resexualización pulsional puede destruir el lazo social, la agresividad lo logra de forma directa. Y podemos suponer que en todo individuo existe algún monto de tendencia hacia la destrucción, por ello Freud (1939 [1929]/2004) se admite hobbesiano en este punto, pues el hombre, para el hombre, es la amenaza más perentoria.

Tan intensa es la fuerza de la agresividad humana que ésta tiene que ser confiscada por la propia cultura para usarla en contra de las amenazas individuales. Así, por ejemplo, la fuerza del Estado se aplica mediante medios violentos sobre aquellos que atentan contra el patrimonio de la cultura. La guerra sería, de hecho, una paroxística expresión de la pulsión de muerte en forma de agresividad, la cual ha tomado bajo su dominio los logros culturales para usarlos en contra de la propia cultura (Freud, 1933b [1932]/2004). Así, vemos que la racionalidad técnica y científica, la política, la moral, el arte, etc., pueden ponerse, bajo ciertas condiciones, bajo el imperio de la agresividad humana.

Por esto y para agregar un grado más al malestar, el ser humano no solamente debe renunciar a la gratificación de sus pulsiones sexuales en aras de los ideales culturales, sino que también debe renunciar a al goce por la destrucción, y, a su vez, protegerse de la agresividad de los otros. Esto último parece ser, de hecho, una de las mayores fuentes de malestar de la cultura actual. Nunca como en nuestro tiempo la agresividad resulta tan peligrosa, no porque ella haya variado en su naturaleza esencial, sino porque los medios técnicos que pueden ponerse a su servicio son tan letales que podrían destruir ya no solamente individuos o poblaciones enteras, sino a la totalidad de la cultura global, y a la

vida planetaria entera en un tiempo brevísimo. Por ello, ya en tiempo de Freud, pero ahora más que nunca, nuestro malestar deriva del placer que cedemos para asegurar nuestra vida: menos libertad para obtener más seguridad. O como Freud (1930 [1929]/ 2004) lo plantea: “El hombre culto ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad” (p. 112).

El mejor resguardo que tiene la cultura en contra de la agresividad no es la seguridad que brinda el avance tecno-científico. Paradójicamente, la máxima garantía de seguridad depende de la agresividad misma, cuando ésta se retrotrae hacia el yo de cada individuo y se emplea para mantener una vigilancia interna sobre las inclinaciones destructivas. Este retorno de la pulsión de muerte sobre el yo cobra la forma de la moralidad a la manera de un “superyó”, el cual funge como garante principal de la adhesión del individuo a los imperativos culturales. Dedicaremos el siguiente apartado a abordar este espinoso problema.

2.7.- La voracidad del superyó: la fuente primaria del malestar

Junto con la introducción del concepto de pulsión de muerte en 1920, Freud formula una serie de modificaciones de gran calado en su metapsicología, sobre todo a partir de los problemas teóricos y clínicos que el narcisismo venía sembrando desde 1914. En 1923, un nuevo modelo del psiquismo es presentado en *El yo y el ello*. Nuevo modelo que suele denominarse “segunda tópica” o “modelo estructural”, y en el que se presenta una estructura del aparato psíquico cuyos componentes son el yo, el ello y el superyó. Las tres instancias o “lugares” psíquicos (inconsciente, preconsciente y consciencia) que Freud había enunciado desde 1900 en su “primera tópica”, se convierten en cualidades de procesos psíquicos que pueden pertenecer tanto al yo, al ello o al superyó.

Así, por ejemplo y respecto de la estructura que nos concierne -el superyó-, Freud (1923/2004) nos dice que sus elementos constitutivos y sus procesos pueden ser en parte

conscientes pero también son, y en buena medida, inconscientes. Por esto Freud plantea el paradójico problema del “sentimiento inconsciente de culpa” (p. 28), idea que entra en contraposición con buena parte de la tradición racionalista en torno a la moralidad humana. ¿Acaso las fuentes de la moralidad no se concentran en el primado de la racionalidad consciente? Solo en parte, diría Freud (*Ibid.*), de hecho, en una pequeña parte. Por eso, Freud ofrece su asentimiento a la idea de que “el hombre normal no sólo es mucho más inmoral de lo que cree, sino mucho más inmoral de lo que sabe” (p. 53).

Diremos de manera muy esquemática que el “ello” es la estructura más primitiva del psiquismo, el “gran reservorio de la libido” (Freud, 1923/2004, p. 53), es decir, el contenedor energético de todas las fuerzas pulsionales que animan al psiquismo, y cuyo funcionamiento es indefectiblemente primario, es decir, no atiende más que a sus propios requerimientos de satisfacción. El ello contiene tanto el basamento pulsional de la vida psíquica como también aquellos materiales pulsionales que han sido víctimas de la represión.

Por otro lado, el “yo” es una neoformación que se deslinda progresivamente del ello, pues surge de él a la manera de una delgada pantalla que lo separa de la realidad. Nunca el yo gana plena autonomía del ello pues éste sigue siendo su fuente energética, y lo mismo se puede afirmar de la relación entre el ello y el superyó. Por eso podemos decir que, tanto el yo como el superyó, a pesar de oponerse a los designios pulsionales provenientes del ello, están fuertemente comprometidos con la provisión energética que éste les aporta permanentemente.

La consciencia es una función del yo, tanto en lo que concierne a la percepción de estímulos provenientes del mundo exterior, como a las sensaciones del interior. Claro está que dichos estímulos no pasan todos por encima del umbral de la consciencia, sino que son seleccionados por la atención que el yo les brinda en función de determinadas disposiciones que responden a sus intereses presentes. Por ello, puede haber sensaciones que no pasen por la consciencia, pero que sí son registradas en la memoria. La consciencia además, no depende solo de los intereses yoicos, sino que está determinada por procesos

inconscientes que involucran tanto la influencia del ello como la del superyó. Los casos más llamativos en los que se muestran dichas influencias son los fenómenos alucinatorios o delirantes. También se le atribuye al yo la función del juicio, el examen de realidad y el acceso a la motilidad.

Freud (1923/2004) nos dice también que el yo es una representación de “la proyección de una superficie” (p. 27), es decir, de la superficie corporal. Esta representación se constituye a partir del estrecho contacto de la conciencia con las sensaciones corporales y sobre todo, mediante la sensibilidad cutánea. Esto nos permite comprender la importancia de las sensaciones de satisfacción o insatisfacción sexual, pues debido a sus altas intensidades, fungen como factores importantes en el delineamiento de una imagen del cuerpo que forma parte del yo. Finalmente, el yo, dice Freud (*Ibíd.*), “es el genuino almacigo de la angustia” (p. 57), la cual se dispara ante las señales de peligro que pueden venir del mundo exterior y permiten una reacción de huida. Pero también la angustia del yo será empleada como medio de represión o castigo por parte del superyó sobre aquel. Solo una pequeña digresión más acerca del yo antes de abordar el problema del superyó, la cual nos servirá en el capítulo 3.

No es una novedad el hecho de que para Freud ya desde mucho tiempo antes de 1923, el yo consciente no pudiera igualarse a la idea moderna de la conciencia que era la base del racionalismo moderno, pues ya desde 1914 en *Introducción del narcisismo* supimos que el yo era producto de un proceso narcisista de acumulación libidinal bastante pre-racional. El yo, como centro de las identificaciones, como núcleo de acumulación de las pulsiones de autoconservación, o como proyección de la superficie corporal, no es, de ninguna manera, reductible al yo cartesiano o a la razón kantiana. Pero con la aportación de la pulsión de muerte comenzamos a darnos cuenta de que el yo está constituido no solamente por aquellos impulsos que tienden a mantenerlo bajo la ilusión de una unidad consistente, sino que hay en él también una tendencia inmanente hacia su propia corrosión. El corolario de todo esto es una reconsideración negativa del estatuto del yo, el cual no solamente es una delgada pantalla que media entre la realidad y el ello, sino que también está

estructuralmente afectado por pulsiones que tienden al restablecimiento de su desagregación original.

La precariedad del yo queda entonces plenamente al descubierto a partir de 1923. Este movimiento teórico también tiende a descentrar y a exteriorizar el problema del yo respecto del teatro edípico interior, el cual era un lugar ya demasiado común entre los psicoanalistas para 1923. Esta nueva concepción del yo abre la reflexión acerca de las muy arduas y precarias relaciones que éste mantiene con el mundo cultural, con el cual no deja de asociarse en una dialéctica muy compleja. Así entonces, el yo nos aparecerá como un mediador con poca suerte, muy a pesar de que los norteamericanos hayan leído en él lo exactamente opuesto, y que, en consecuencia, lo hayan encumbrado en un lugar de falsa omnipotencia. El famoso aforismo freudiano *“El yo no es amo en su propia casa”* (Freud, 1917 [1916]/2004, p. 135) nos lleva a restarle al yo aquellos honores con que la modernidad lo había inflado.⁵⁷

Vayamos ahora al punto que nos concierne directamente. El superyó es la estructura psíquica más reciente, conformada, dice Freud (1923/2004), por efecto del “factor biológico” (p. 36) del desvalimiento infantil que provoca una prolongada dependencia del ser humano respecto de su familia, y también del complejo de Edipo. Recordemos que para Freud (1905/2004), ese “factor biológico” divide a la sexualidad humana en dos tiempos: el de la sexualidad autoerótica infantil que dura más o menos hasta el quinto año de vida, y que culmina con la represión de los deseos edípicos por la aparición de la amenaza de castración, y en segundo lugar, el tiempo de la sexualidad adulta reproductiva que sobreviene con los cambios biológicos de la pubertad. El periodo intermedio entre la represión del Edipo y la sexualidad puberal es llamado por Freud (1905/2004) “periodo de

⁵⁷ Dice Peter Gay (1989/2010) citando a Freud acerca del yo y sus “vasallajes”: “Puesto que está a medio camino entre el ello y la realidad, corre el peligro de “sucumbir a la tentación de convertirse en adulator, oportunista y mentiroso, como un político que, con todo lo que sabe, todavía quiere conservar el favor de la opinión pública”. Pero este servil y dócil contemporizador controla los mecanismos de defensa, el don ambiguo de la angustia, el discurso racional, la capacidad para aprender de la experiencia. Tal vez sea algo muy pobre, pero es el mejor instrumento de la humanidad para manejar con éxito las exigencias internas y externas” (p. 462-463).

latencia” (p. 160), y manifiesta una aparente desexualización de la actividad del niño por efecto de la fuerte represión edípica.

La fórmula freudiana bien conocida según la cual “El ideal del yo es, por lo tanto, la herencia del complejo de Edipo”⁵⁸ (Freud, 1923/2004, p. 37), expresa que la adquisición de aquel se da en el transcurso de los primeros años de la infancia⁵⁹. El superyó se forma a partir de la resignación de los vínculos de amor y de agresión edípicos dirigidos hacia el padre y la madre al interior de la vida familiar. Lo que de los padres queda en el interior del yo son las identificaciones que han derivado de aquellos vínculos, porque, como ya lo explicábamos en el apartado 2.5, la identificación es un mecanismo psíquico regresivo que opera como medida defensiva ante la pérdida del objeto en la realidad. La amenaza de castración, es decir, la prohibición de satisfacción de los deseos, funge como detonante de la represión edípica, y ésta se acompaña de la identificación con aquello perdido. Los rasgos de los padres se introyectan, una parte del yo se identifica con ellos y dentro de éste surgirá, como una instancia diferenciada, el superyó. Freud lo resume en la siguiente fórmula: “*Así, como resultado más universal de la fase sexual gobernada por el complejo de Edipo, se puede suponer una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones, unificadas de alguna manera entre sí. Esta alteración del yo, recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó*” (p. 36).

60

⁵⁸ En 1923 Freud no establece una distinción clara entre el superyó y el ideal del yo.

⁵⁹ Éste, de hecho, será uno de los puntos de debate entre Freud -vía su hija Anna- y Melanie Klein, pues para ésta, la base del superyó está ya dada desde los primeros meses de vida del ser humano a partir del dominio psíquico que el bebé puede llegar a lograr de sus impulsos y fantasías agresivas sobre el cuerpo de la madre. La culpa, piensa Klein, está ya presente desde entonces y permite “reparar” fantasiosamente el cuerpo de la madre para integrarlo en una unidad de objeto (Klein, 1948/ 2008). Entonces, podríamos decir que la eticidad humana se forja desde la culpa infantil primitiva en un superyó muy temprano que se surge en la relación temprana entre el niño y la madre.

⁶⁰ También debemos recordar que Freud (1909/2004) define al complejo de Edipo como el “complejo nuclear de las neurosis” (p. 163, n. 39), es decir, como el dispositivo que produce, por represión, los síntomas de las neurosis. Aquí encontramos entonces que una misma fuente sirve a dos propósitos contrapuestos: por un lado la instauración del superyó como garante de la inserción del niño en la cultura, y por otro, como origen de la condición neurótica, la cual puede significar la retirada del individuo respecto de la cultura. De hecho, es extremadamente complicado demarcar los límites de ambos destinos, pues los imperativos culturales del superyó siempre están a punto de volverse patológicos. Podríamos decir que el deslinde solo puede lograrse

Aquí podemos ver que la instalación del superyó en el yo del niño se logra a costa de su inclinación pulsional, pero asegura de ahí en más, la represión que será necesaria para que proyecte su deseo sexual y agresivo hacia afuera de la familia, hacia la esfera de la cultura, donde será empleado en la constitución de la sociabilidad, de la sublimación cultural, y también como motor de la agresividad hacia los otros. La identificación superyóica no implica solamente la interiorización del modelo paterno como ideal que dicta, de aquí en más, lo que el individuo habría de ser, sino que conlleva, simultáneamente, la obligación de no ser como el padre. Freud (1923/2004) señala, en relación al superyó, que “Su vínculo con el yo no se agota en la advertencia: “Así (como el padre) *debes ser*”, sino que comprende también la prohibición: “Así (como el padre) *no te es lícito ser*, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas” (p. 36). El superyó no es solo un modelo sino que toma agencia de la represión sobre dos deseos fundamentales: el incesto y parricidio, y debido a esto, el yo no solamente se ve empujado a medirse constantemente con el ideal superyoico, sino que también éste se vuelve su instrumento de represión de los impulsos inadmisibles.

Freud le otorga incluso un valor filogenético al superyó, en tanto su forma actual deriva de la herencia moral que la humanidad ha ido acumulando desde los orígenes de la cultura, y que tiene su origen en la prohibición original del incesto y del parricidio derivada de aquel primer cimientamiento del sentimiento de culpa humano provocado por el asesinato y consumo del padre primordial. El superyó se afianza aún más mediante las formaciones sustitutivas y mistificadas del padre muerto: las religiones, las cuales, como lo señalará Freud (1927a/2004, 1930 [1929]/2004, 1933 [1932]/2004) en repetidas ocasiones, representan las ilusiones que permiten darle consuelo al yo infantil que se mantiene vigente en la vida adulta, en su añoranza por la protección paterna⁶¹.

realmente en los casos graves de neurosis, sobre todo de neurosis obsesiva, en la cual el superyó se ha vuelto, virtualmente, un enemigo declarado y omnipresente del individuo.

⁶¹ En contraposición a la opinión negativa que Freud repitió machaconamente sobre la religión en varios lugares, denunciándola como ilusión o incluso como una neurosis o como un delirio colectivo, al final de su vida, y de manera extraña, reconoció su valor en el proceso del desarrollo cultural. En *Moisés y la religión monoteísta*, y a partir de una muy poco sostenible hipótesis acerca del origen egipcio de Moisés y del

De la “formación reactiva” (1923/2004, p. 38) que se opera a partir de la instalación identificatoria del superyó en el yo del niño, es decir, de la función de prohibición de “ser”, surge la conciencia moral, que será aquella función superyóica específica que fungirá como vigilante permanente –y hasta persecutor en el caso del delirio paranoico- de la distancia entre el yo y el ideal. O, en palabras del propio Freud: “La tensión entre las exigencias de la conciencia moral y las operaciones del yo es sentida como *sentimiento de culpa*” (p. 38). Si el yo no cumple las exigencias que derivan del ideal, entonces este órgano censor que es la conciencia moral, mediante su presión, dispara la angustia como culpa en el yo.

¿Por qué se habla de un sentimiento inconsciente de culpa? Porque no todo el yo es consciente, y porque pueden acontecer procesos de censura sobre mociones pulsionales de las que el propio yo consciente no tiene noticia, sino solo por sus efectos patológicos. Freud (1923/2004) se refiere en particular a la clase de dificultades que se presentan en el tratamiento de la neurosis cuando los pacientes manifiestan una “reacción terapéutica negativa” (p. 50), es decir, resistencias evidentes a la curación. Esas resistencias serían una intención de castigo por una culpa de la cual el propio enfermo no es consciente. Por ello:

...se llega a la intelección de que se trata de un factor por así decir “moral”, de un sentimiento de culpa que halla su satisfacción en la enfermedad y no quiere renunciar al castigo del padecer [...] Ahora bien, ese sentimiento de culpa es mudo para el enfermo, no le dice que es culpable; él no se siente culpable, sino enfermo. Sólo se exterioriza en una resistencia a la curación, difícil de reducir”. (*Ibidem.*)

La compulsión de castigo puede sobrepasar su expresión en los síntomas neuróticos y llegar directamente a la acción, como es el caso de aquellos a los que Freud denomina “los que delinquen por conciencia culpa”, cuyos delitos buscan un castigo por una culpa de la que no son conscientes, o “los que fracasan cuando triunfan”, quienes experimentan el éxito como un castigo (Freud, 1916/2004). Es evidente que este sentimiento de culpa

monoteísmo religioso instalado pasajeramente por Akenatón en Egipto, Freud (1939, [1934-38]) plantea la idea de que el judaísmo propició el progreso histórico de la cultura al prohibir la adoración sensual de las imágenes, y al ponderar el pensamiento abstracto mediante el culto de la palabra y del texto sagrado. Esta tendencia habría supuesto un avance de la racionalidad por sobre la experiencia sensible.

inconsciente presenta serias dificultades al tratamiento psicoanalítico, y como señala Freud (1923/2004), solo pudo haber sido descubierto indirectamente en esas vivencias en las cuales el castigo se presenta sin culpa consciente. La culpa consciente es, por supuesto, mucho más fácil de descifrar, pues solo implica “la tensión entre el yo y el ideal yo”, es decir, “la condena del yo por su instancia crítica” (*Ibíd.* p. 51). Pero Freud aclara también que nadie escapa al sentimiento inconsciente de culpa, el cual deriva, en buena parte, de la represión del complejo de Edipo, esto implica que el mecanismo de aseguramiento de apego a los ideales de la cultura, en su forma más fundamental –edípica-, no pasa por la conciencia.

La angustia es el castigo que sufre el yo, que deriva de su tensión con el ideal, sea dicha tensión de origen consciente o inconsciente. Un elemento importante de la teoría freudiana acerca del superyó es el supuesto de un origen social de la angustia. Al menos a partir de 1920, Freud va a sostener que la angustia no tiene un origen endógeno, es decir, no hay nada en la pulsión que pueda deparar angustia por sí misma. El origen de la angustia es social y su prototipo está en la amenaza de castración que pone fin al complejo de Edipo. La amenaza de castración provoca una primera angustia que viene de afuera, dicha amenaza no solo es relativa a un castigo corporal sino que implica, por un lado, la frustración de un deseo, pero por otro, y este es su aspecto más doloroso, la “pérdida de amor” (Freud, 1930 [1929]/2004, p. 120).

Ante esa amenaza narcisista de perder el amor de los padres sobreviene la angustia, y el deseo es declinado mediante una operación económica que evita el displacer. Habíamos dicho que el ideal no es en realidad un elemento psíquico puramente interno, es bifronte en todo caso, mantiene un rostro hacia el interior y otro hacia el exterior social. Y si el primer juez fue el padre como modelo, ahora lo es la sociedad entera. Por ello, Freud (1926, [1925]/ 2004) afirma que “Así es como el superyó es el padre que devino apersonal, la angustia frente a la castración con que este amenaza se ha trasmudado en angustia social” (p. 122).

Este origen social de la angustia garantiza que no haya intimidad entre el sujeto y sus deseos, sino que siempre esté vigilado y sea enjuiciado por esa instancia “apersonal” superyóica. Aunque Freud también reconoce que la interiorización del superyó pudo no haber tenido el mismo éxito en todos. No todos somos aptos para vivir un drama moral al estilo de los personajes de Dostoievski, y quizá sea mejor así pues de esa manera podemos escapar a los vericuetos insondables de la culpa y la neurosis. Para esos otros, la cultura tiene que disponer modos de vigilancia y de castigo nada “apersonales” y que hacen valer su poder incluso con violencia física. Por eso, para ellos vale la afirmación de que:

... nuestra conciencia moral no es ese juez insobornable que dicen los maestros de la ética: en su origen no es otra cosa que “angustia social”. Toda vez que la comunidad suprime el reproche, cesa también la sofocación de los malos apetitos, y los hombres cometen actos de crueldad, de perfidia, de traición y de rudeza que se habían creído incompatibles con su nivel cultural. (Freud, 1915f/2004, p. 282)

Sea como sea, nadie escapa, en alguna medida, a los efectos de la conciencia moral. No toda la culpa y la angustia pueden ser anuladas. El deseo reprimido fue en realidad juzgado como un acto consumado, y por ello la angustia no es, en último término, evitable. Por el solo hecho de haber deseado, todos somos culpables a la luz de los criterios inflexibles del superyó. El automatismo repetitivo de la conducta humana, a veces rayano en lo irracional o en lo patológico, deriva en buena parte del intento por evitar la angustia apegándose a las exigencias de la conciencia moral. Decimos que este comportamiento puede llegar a ser irracional porque los mandatos superyoicos no son, necesariamente, acordes a la razón, para ello basta examinar, incluso sin mucho detenimiento, los preceptos de la moral cultural.

Esta situación se complica por el hecho de que, como señalábamos al final del apartado 2.6, el superyó se alimenta de las pulsiones de muerte y las vuelca sobre el yo. Entonces, paradójicamente –o más bien, dialécticamente–, la cultura, que encuentra en la agresividad humana uno de sus más grandes obstáculos, hace uso de esa misma agresividad contra las propias inclinaciones pulsionales a través de la mediación superyóica para garantizar su

vigencia. La agresividad es “introyectada”, “vuelta hacia el propio yo” (Freud, 1930 [1929]/2004, p. 119), y depositada en la conciencia moral para redoblar la severidad que ejerce sobre el yo.

Freud (1930 [1929]/2004) llama la atención sobre el sorprendente hecho de que el superyó alimentado con las pulsiones de muerte, “se comporta con severidad y desconfianza tanto mayores cuanto más virtuoso es el individuo” (p. 121). Para el superyó, la santidad más impoluta es la más sospechosa de pecado. Aquí no solamente no vale escapar a la mirada de los otros para evitar la culpa -pues del superyó no se puede escapar-, sino que incluso no vale de nada encuadrarse a sus mandatos para ganar algo de clemencia, al contrario, la obediencia engendra más exigencia. Y esto es comprensible porque los deseos que el superyó querría suprimir nunca desaparecen realmente, recordemos que la represión no aniquila lo que reprime, solo lo aleja de la conciencia. El deseo subsiste y no puede ocultarse a la mirada omnipresente del superyó, así que todo esfuerzo por obrar conforme al imperativo resulta, en último término, fallido, la tensión de la conciencia de culpa permanece y se acrecienta. Este masoquismo es una “potenciación pulsional” que acrecienta la “hostilidad pulsional del sujeto [...] contra sí mismo” (Gerez, 2007/2013, p. 150)

Una importante tesis final que debemos aclarar: “... el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa” (Freud, 1930 [1929]/2004, p. 130). En otras palabras, el progreso de la cultura depende del aseguramiento y aumento de la culpa entre los individuos. Por lo tanto, para la cultura, la felicidad humana es indiferente, hasta podríamos decir que la cultura se aseguraría mucho mejor en su permanencia si dejáramos de lado el interés de cada uno por su propia felicidad. La supresión de la intención individual ahorraría una lucha que no cesa en ningún momento entre ésta y la cultura, y que depara el malestar que alcanza a todos. Pero esto es absurdo, no se puede aplastar el reclamo de la pulsión con ninguna clase de martillo normativo, pero tampoco con ningún sedante, ni siquiera con el poderoso sedante de una

cultura complaciente y promotora de un hedonismo idiotizante, como lo corroboramos en nuestro tiempo.

La pulsión reclama siempre otra cosa que no la que la cultura le ofrece, y si el reclamo contra ella ya no se manifiesta en forma casi diabólica en las contorsiones del gran ataque histérico, se presenta con la insatisfacción de baja intensidad, pero casi omnipresente y permanente, del malestar contemporáneo. Por otro lado, la insatisfacción del sujeto también deriva de las expectativas que pretende alcanzar en cuanto a su bienestar, y que forman parte de los propios ideales que la cultura insufla hasta el grado de promoverlos como únicas posibilidades de vida. La decepción se vuelve tanto más dolorosa en la medida en que la aspiración al goce incondicionado no cede, pero tampoco cede la prohibición de alcanzarlo, mucho más poderosa que aquella.

A decir de Marta Gerez (2007/2013), hay una “falla estructural” (p. 146) en la cultura cuyo nombre es “superyó”, es un “núcleo desregulante” (*Ibid.*, p. 149) que tiene una “acción corrosiva y disociadora”, así como “disolventes y catabólicos efectos” (*Ibid.*, p. 159) en cada individuo, pues pretende lograr lo imposible: normalizar lo crónicamente anormal de la inclinación pulsional. Y aunque Freud (1930 [1929]/2004) hable de un “superyó de la cultura” (p. 137), más bien como sugiere Gerez (2007/2013), tendríamos que referirnos al “ideal” de la cultura, que corresponde a la cara social del superyó, para poder entender la reflexión que cierra *El malestar en la cultura*. Ahí Freud (1930 [1929]/2004) sugiere la posibilidad de que muchas culturas, o la humanidad entera, se hayan vuelto neuróticas por el efecto del proceso de la cultura, e incluso, invita a una reflexión acerca de la “patología de las comunidades culturales” (p. 139).

Pensamos que esta afirmación es paradójicamente correcta e incorrecta. Es incorrecta porque, en sentido estricto, si la terapéutica del malestar individual apunta al trabajo con el superyó como fuente más importante de la culpa y la angustia, entonces no hay terapéutica de la cultura porque no hay superyó de la cultura. Quizá en todo caso, como lo sugiere Freud (1930 [1929]/2004), lo que tengamos sea una “ética” (p. 138) que quiera hacer las veces de terapéutica. Objetivo que no obstante ha demostrado ser fallido hasta

ahora: la ética no ha eliminado el malestar. Pero por otro lado, la propuesta de Freud es, de cierta manera, correcta, pues hay culturas que parecen estar infectadas por una destructividad muy intensa, mientras que otras parecen promover condiciones más dignas para la vida buena. Sobra decir que nuestra cultura capitalista, en este sentido, es probablemente la más enferma de todas, pues generaliza y homogeniza la enfermedad en toda la humanidad en tanto es ya una cultura globalizada. Aun cuando no pudiéramos ni siquiera pensar en un más allá de todo malestar posible en la cultura, sí podríamos pensar y procurar un más allá de esta forma de cultura capitalista profundamente patológica y mortífera.

Dudamos mucho de que eso se pueda llevar cabo a la manera de una terapéutica. Solo cabe decir que esta reflexión no tiene un ánimo voluntarista ingenuo. Si algo nos ha mostrado el psicoanálisis, es que el proceso de la cultura pasa por encima de la humanidad, pues no responde necesariamente a sus intenciones, así que los esfuerzos serán siempre tentativos y sujetos a factores que escapan a nuestro control. Como afirma Jean Bertrand-Pontalis al referirse justamente al proceso de la cultura:

Proceso sin sujeto, por ende, sin agente, como todo proceso inconsciente. Así como el inconsciente sólo es identificable por sus formaciones [...] nadie, ningún individuo, ni un grupo, ni una clase, ni una nación puede abrigar la pretensión de encarnar la civilización. No obstante, se puede tener confianza en el movimiento civilizador, que siempre recomienza: movimiento que es proceso y no progreso. (citado en, Le Rider, 2004/2005, p. 126)

2.8.- Escindir-se ante el horror: El fetichismo y la desmentida (*Verleugnung*)

Vamos a finalizar este capítulo rompiendo la continuidad de la argumentación hasta aquí presentada en torno a la tesis freudiana sobre el malestar en la cultura. Queremos asentar ahora unas breves reflexiones acerca de la concepción del fetichismo en el pensamiento freudiano. El objetivo de este apartado es solamente ofrecer al lector algunos lineamientos de comprensión acerca de la concepción psicoanalítica del fetichismo, para después, en los

siguientes capítulos, facilitar la transmisión de algunas reflexiones en torno al problema del fetichismo de la mercancía como aspecto problemático de la enajenación.

Freud (1905/2004) comienza a tratar el asunto del fetichismo desde la perspectiva del estudio de las perversiones en sus *Tres ensayos de teoría sexual*. El planteamiento sustancial en cuanto a todas las perversiones es su característico desvío de la meta o del objeto sexual, lo cual, como ya vimos, es una propiedad general de las pulsiones sexuales. Por ello, la consecuencia inmediata de la tesis freudiana sobre la pulsión sexual en 1905 es que la perversión expresa, de manera muy explícita, el modo de funcionamiento normal de la pulsión. Por esta razón podríamos decir que la perversión se encuentra en el corazón de la función sexual normal de los seres humanos. Esto también se torna evidente por el hecho de que la totalidad de las perversiones encuentren expresión, bastante prolífica, en las actividades, investigaciones y juegos infantiles.

En el contexto temprano de los *Tres ensayos*, el fetichismo es abordado como una desviación de la meta de la pulsión sexual, y en particular, como una desviación derivada de lo que Freud (1905/2004) denomina “transgresiones anatómicas” (p. 136). Esto quiere decir que en un conjunto de perversiones la pulsión sexual busca alcanzar una meta en zonas del cuerpo o en otros lugares ajenos a aquellos órganos que están dispuestos para la meta sexual final, que es el coito. La boca, el ano, pero también otros objetos, pueden sustituir el papel de los órganos genitales y el tipo de actividad que estos llevan a cabo. El objeto fetiche es entonces un “sustituto del objeto sexual” (*Ibid.*, p. 139), pero que deshace por completo la meta sexual normal. Aquí encontramos por primera vez enunciada la idea freudiana del fetiche como un “sustituto”.

Freud (1905/2004) señala el factor de la “*sobreestimación sexual*” (p. 137) del objeto por parte del sujeto como condición de la sustitución, pues en el objeto no se aman solo sus órganos genitales, sino que la pulsión estima la totalidad del objeto en sus características físicas o en sus cualidades anímicas. Esta sobreestimación puede incluso alcanzar el mundo inmediato del objeto: sus prendas de vestir o sus objetos personales. La sobreestimación sexual no solamente alude al hecho de que la investidura pulsional se extiende más allá de

lo genital, sino que también se refuerza, por eso pueden llegar a ser objeto de adoración fetichista partes del cuerpo u objetos que podrían suscitar, en otros casos, serios obstáculos morales, por ejemplo los pies, la ropa interior, los zapatos, etc.

Más de veinte años después, Freud publicará un artículo en donde tratará con detalle el problema del fetichismo y propondrá un mecanismo diferencial de producción de la elección fetichista del objeto. Inicialmente, Freud (1927c/2004) sostiene el planteamiento de la sustitución, pero lo completa: “el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar” (p. 148). La evidencia de falta de pene en el cuerpo de la madre, y en el de la mujer en general, descubierta por el niño en sus primeros años de vida, había sido el primer acercamiento a la certeza de una amenaza de castración, y por extensión, a la certeza del inexorable riesgo que representa la ley del padre para la integridad de su propio narcisismo.⁶² E inmediatamente después, Freud aclara que no es la represión (*Verdrängung*) la que opera en el caso de esta sustitución de un recuerdo por un objeto, sino una “desmentida” (*Verleugnung*). Al menos señala la posibilidad de que el afecto suscitado, en este caso la angustia, pueda ser objeto de una represión, pero asegura que la representación (*Vorstellung*) -el recuerdo como tal-, sufre una desmentida. ¿En qué consiste la acción de este mecanismo? Freud afirma que:

... la percepción –del cuerpo castrado de la madre- permanece y se emprendió una acción muy enérgica para sustentar su desmentida. No es correcto que tras su observación de la

⁶² En 1924 Freud presenta el nexo entre el complejo de castración y el complejo de Edipo. En *El sepultamiento del complejo de Edipo*, se avoca a problematizar las causas de la finalización del complejo de Edipo en el varón, haciendo notar por primera vez la imposibilidad de analogar la situación del niño y la niña.

Ante el interés insistente en la exploración genital por parte del niño, sobreviene, no sin ambigüedad, la amenaza del adulto –padres o cuidadores- de que le cortarán los genitales. Pero lo que resulta interesante, y que Freud no deja de enfatizar, es que esta amenaza no tiene efecto inmediato. No hay acuse de recibo en el pequeño respecto de la seriedad del peligro. Hará falta algo más para que comience a contar con la posibilidad de la castración. Pero aún con esa nueva evidencia, no dejará, sin muchos reparos y dificultades, la convicción de la universalidad de la existencia del pene en todos los seres humanos. Nos dice Freud (1924/2004): “La observación que por fin quiebra la incredulidad del niño es la de los genitales femeninos. Alguna vez el varoncito, orgullosos de su posesión del pene, llega a ver la región genital de una niña, y no puede menos que convencerse de la falta de un pene en un ser tan semejante a él. Pero con ello se ha vuelto representable la pérdida del propio pene y la amenaza de castración obtiene su efecto con posterioridad (*nachträglich*)” (p. 183)

mujer el niño haya salvado para sí, incólume, su creencia en el falo de aquella. La ha conservado, pero también la ha resignado; en el conflicto entre el peso de la percepción indeseada y la intensidad del deseo contrario se ha llegado a un compromiso como solo es posible bajo el impero de las leyes del pensamiento inconsciente –de los procesos primarios (Freud, 1927c/2004, p. 149).

Entonces, dos corrientes de pensamiento opuestas entre sí –una que afirma la castración y otra que la desmiente- se han mantenido juntas simultáneamente, y como equivalente del juicio de desmentida tenemos el objeto fetiche. Digamos que el fetiche es la cosa que sustituye al juicio que contraviene la evidencia. La actitud del fetichista está “bi-escindida” (Freud, 1927c/2004, p. 151) frente al problema de la castración de la mujer, lo cual se trasluce en su actitud hacia el objeto fetiche. Una mezcla de “ternura y hostilidad” sobre el objeto es el efecto en la consciencia de esta división del juicio que el fetichista realiza sobre la castración. Esto nos evoca la actitud fetichista de los “primitivos” ante el tótem, y ante otros objetos, personas y situaciones, que Freud describe como “horror sagrado”, es decir, propiamente, la actitud del “tabú”⁶³.

Para 1938, un año antes de morir, Freud retoma el problema de la desmentida pero en el contexto de la “escisión” del yo que se da ante la dificultad de conciliar el conflicto que se da entre las tendencias pulsionales y la evidencia de la realidad objetiva. Pero aquí ya no se trata del fetiche como realización material de la desmentida, sino de una creencia. Freud dice:

El resultado se alcanzó a expensas de una desgarradura en el yo que nunca se reparará, sino que se hará más grande con el tiempo. Las dos reacciones contrapuestas frente al conflicto subsistirán como núcleo de una escisión del yo. [...] la función sintética del yo, que posee una

⁶³ Freud (1913 [1912-1913]/2004). nos dice en *Tótem y tabú*: “El significado del tabú se nos explicita siguiendo dos direcciones contrapuestas. Por una parte nos dice “sagrado”, “santificado”, y, por otra, “ominoso”, “peligroso”, “prohibido”, “impuro” [...] Así, adhiere al tabú algo como el concepto de una reserva; el tabú se expresa también esencialmente en prohibiciones y limitaciones. Nuestra expresión compuesta “horror sagrado” equivaldría en muchos casos al sentido del tabú” (p. 27).

importancia tan extraordinaria, tiene sus condiciones particulares y sucumbe a toda una serie de perturbaciones. (Freud, 1940 [1938]/2004, p. 275-276)

Así entonces, la desmentida afecta la integridad del yo, dividiéndolo y manteniendo dos tendencias contrarias de pensamiento en la conciencia sin que se excluyan mutuamente. Esto, como lo señala Octave Mannoni (1969/2006), permite el mantenimiento de una “creencia” que se expresa en la fórmula “Ya lo sé, pero aun así” (p. 11); que produce actitudes irracionales que son contradictorias con el juicio que el propio sujeto hace sobre ellas. Por ejemplo, la persona puede afirmar la muerte de su familiar, pero se comporta en su vida cotidiana como si él o ella aún viviera. No observamos en esto la presencia de ningún fetiche, y es que, como lo señala Mannoni (*Ibid.*): “Si con la *Verleugnung* todo el mundo entra en el campo de la creencia, los que se vuelven fetichistas salen de ese campo en lo que concierne a su perversión” (p. 26). El fetiche es el equivalente de la creencia, es decir, es una desmentida, pero material y objetiva, de una certeza.

Como podemos percatarnos, la tendencia de Freud en relación al fetichismo es hacia el análisis fuera del campo de la patología. A pesar de que el fetichismo sigue siendo la forma de perversión más evidente en el terreno de la clínica psicoanalítica, podríamos decir que Freud se ha empeñado en descubrir su mecanismo de base –la *Verleugnung*– para deslindarla tanto de la neurosis como de la psicosis. Pero también nos ha mostrado que dicho mecanismo se encuentra presente en la estructura general del yo, a la manera de una escisión que favorece la creencia a costa de la realidad y que permite al sujeto un “tratamiento, se diría mañoso, de la realidad objetiva” (Freud, 1938/2004, p. 277), acorde a sus deseos. No interviene aquí la represión, tampoco el sujeto alucina o delira para corregir la realidad, sino que el yo, echando mano de sus funciones, permite que el sujeto lidie con la frustración, o más bien, con el horror que la realidad le impone, actuando como si ella fuera otra cosa, pero siendo lo que es.

Podemos tomar nota de esta “actitud” fetichista que puede resultar muy ilustrativa respecto de la relación que, en el capitalismo, el obrero y todo individuo en general, establecen con la mercancía, tratándola como si fuera otra cosa en vez de lo que es. Aquí,

podríamos seguir la fórmula de Mannoni (1969/2006). El sujeto capitalista afirma: “Ya sé que son solamente mercancías... pero aun así son mucho más que eso”. Debemos preguntarnos qué misterio encierran las mercancías, de dónde deriva su carácter fascinante, a qué se debe la creencia que el sujeto quiere mantener “mañosamente”, como dice Freud, para no aceptar el juicio objetivo que la realidad le impone, qué es lo que el sujeto gana cuando pierde al creer que la realidad es otra cosa que lo que es realmente.

**CAPÍTULO 3. ADORNO, HORKHEIMER Y MARCUSE: EL APLASTAMIENTO DE LA POTENCIA
NEGATIVA DEL SUJETO EN LA SOCIEDAD ADMINISTRADA Y EL CIERRE DEL UNIVERSO
ENAJENADO**

En este último capítulo pretendemos llevar a cabo un análisis histórico y conceptual de la intersección teórica que se dio entre el marxismo y el psicoanálisis en algunos de los pensadores de la primera generación de la escuela de Frankfurt, en torno al problema de la enajenación. Para ello, partiremos de una base filosófica marxista importante: la obra *Historia y conciencia de clase* del marxista húngaro Georg Lukács, publicada en 1923, y que constituye, a nuestra consideración, un libro seminal en una fructífera relectura hegeliana de Marx que reactivó fundamentales problemas teóricos tales como el de la totalidad concreta, la subjetividad y la cosificación, en el marxismo de la primera mitad del siglo XX. Junto con las ideas del joven Lukács, examinaremos después la influencia del psicoanálisis freudiano, como segunda piedra angular de los desarrollos teóricos que llevarán a cabo Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse, en torno al problema de la enajenación en el capitalismo del siglo XX. Explicaremos a continuación la concepción que estos autores desarrollan en torno al tipo de sociedad en la cual la enajenación capitalista se desborda del mero campo de la producción y de la circulación de mercancías, y se propaga a todo el ámbito de la cultura. Para ello, será necesario centrarnos en su concepción sobre la “dialéctica de la Ilustración”, tal como es desarrollada por Adorno y Horkheimer en 1944. Posteriormente, examinaremos los mecanismos enajenantes predominantes en la sociedad de masas, propuestos por estos pensadores, tales como la “mímesis represiva”, la “proyección patológica”, la “desublimación represiva” y la “represión excedente”. Después vamos a analizar el movimiento histórico y económico a partir del cual se suscitó el colapso del individuo liberal, y que propició el advenimiento de una falsa individualidad acoplada a las exigencias enajenantes de la cultura de masas propia de las sociedades del capitalismo tardío. Finalmente, señalaremos las consecuencias patológicas de la enajenación en el contexto del capitalismo del siglo XX, sobre todo a partir de las teorizaciones de Adorno acerca de las “heridas narcisistas” que provocan la declinación del yo, como consecuencia del poder avasallante que detenta el mundo administrado en el capitalismo avanzado, el cual anula la capacidad negativadora del sujeto y promueve una “patología de la normalidad”, caracterizada por el conformismo y la declinación de la potencia crítica del sujeto. Debemos advertir al lector que este último

capítulo se desarrollará no solamente en el ámbito del análisis conceptual, sino que, debido a la multiplicidad de autores y autoras referidas, y a la complejidad de las relaciones de afinidad pero también de antagonismo entre las ideas de aquellos y aquellas, deberemos poner en primer plano explicaciones de carácter histórico para favorecer la comprensión del desarrollo de sus propuestas teóricas.

3.1.- Lukács contra el marxismo cosificado por el olvido del sujeto y de la enajenación

El marxismo había cumplido varias décadas de desarrollo para el tiempo en el que Freud ya ocupaba un lugar importante en la cultura intelectual europea hacia 1920. Freud nació cuando Marx contaba ya con treinta y ocho años de edad, y éste publicaría el primer tomo de *El Capital* cuando el pequeño Freud había vivido apenas once años. Ambos judíos, y ambos hablantes de lengua alemana, no tuvieron sin embargo interacción personal alguna durante sus vidas. Mientras que es casi seguro que Marx no tuvo ni atisbo de conocimiento de la existencia de Freud, éste, como ya lo hemos señalado en el capítulo dos, supo de Marx, del comunismo y también de la revolución de 1917 en Rusia, así como de la posterior creación de la U.R.S.S. Freud mismo confesó con franqueza que no estaba suficientemente familiarizado con las ideas de Marx y, en general, con los planteamientos teóricos y políticos del marxismo y del comunismo. Pero esto no le impidió emitir algunos juicios poco optimistas respecto del “experimento” soviético, precisamente a propósito de la posibilidad que éste implicaba para crear una forma de cultura exenta de malestar.

En la misma época en que Freud se encontraba en Viena reformulando sus teorías principales en medio de una Europa arrasada por la Primera Guerra Mundial, hacia principios de la década de 1920, el marxismo se había vuelto ya una fuerza política real importantísima en varios países europeos. El marxismo leninista triunfante en la Unión Soviética, estaba dictando la línea de acción política y el canon de interpretación de los textos marxianos, y cada vez más, éstos se cristalizaban en una doctrina cerrada y de aplicación estereotipada, aunque no sin atravesar sendas y ásperas polémicas. El violento

aplastamiento del levantamiento espartaquista en Berlín, en 1919, puso fin a las esperanzas de instalar el socialismo en Alemania, y en su lugar, la República de Weimar fungiría como suelo socialdemócrata en donde se sentarían las bases del fascismo alemán a partir de 1933.

Es este contexto, en donde va a surgir una línea marxista de interpretación crítica en habla alemana⁶⁴, la cual derivaría en una posterior apertura, tanto a una relectura de Hegel primero, como después a un diálogo con el psicoanálisis que se estaba desarrollando en Viena particularmente, pero también en otros países de Europa y en Norteamérica en ese momento. Este nuevo marxismo, muy crítico en cuanto al curso de acción política y hacia las tesis doctrinales del marxismo ortodoxo, atendía una serie de problemáticas que habían sido descuidadas por una interpretación economicista, reduccionista y simplificadora de las tesis de Marx. El problema principal que comenzó a ser revalorizado a partir de 1920 por un cierto número de pensadores fue el de la enajenación, y esta revalorización condujo, como lo señala Martin Jay (1973/1986) ,“a las regiones más pobremente iluminadas del pasado filosófico de Marx” (p. 26). Este problema tiene su raíz, al menos en parte, en la situación del proletariado europeo posterior a la Gran Guerra y en su esperado destino revolucionario.

Una interpretación del pensamiento de Marx dominante en este tiempo, sostenía que la economía, y en particular, el desarrollo de las fuerzas productivas, eran los factores fundamentales del movimiento histórico. Tal postura, sostenida principalmente por Karl Kautsky⁶⁵ y sus adeptos, colocaba como factor esencial del movimiento revolucionario y del

⁶⁴ O al menos podríamos decir que se reactivó. Correspondería a un fragmento de lo que Adán Pando (2012) denomina “paradigma teórico académico”, por oposición de un “paradigma institucional partidario” (p. 26), en el cual podríamos incluir la ortodoxia leninista y soviética de la que hablaremos a continuación.

⁶⁵ Karl Kautsky (1854-1938), fue un destacado teórico marxista, quien tuvo un papel protagónico en la difusión y defensa de una interpretación darwinista y naturalista (de raigambre engelsiana), determinista y economicista de las tesis de Marx hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Fuerte opositor al revisionismo y a la corriente socialdemócrata al interior del marxismo (representada sobre todo por el berlinés Eduard Bernstein), contra la cual argüía que el movimiento gradual y reformista hacia el capitalismo era una salida falsa. También criticó fuertemente el énfasis socialdemócrata en la táctica predominantemente política, con descuido de la necesidad histórica basada en las condiciones económicas. La inexorabilidad de la tendencia histórica hacia el socialismo como superación del capitalismo, fue un planteamiento de base de su pensamiento y de la mayor parte de su acción política, aunque ciertamente no siempre fue consistente en sus decisiones políticas con dicha tesis. Como señala Leszek Kolawkoski (1976-1978/1982): “La creencia en la necesidad histórica, y en particular en la necesidad “objetiva” de una sociedad socialista, era para Kaustky la

advenimiento del socialismo a la base económica de la sociedad, es decir, a la evolución natural de las contradicciones económicas internas del modo de producción capitalista. Este determinismo histórico economicista no llegaba al extremo de anular la consideración de la influencia de factores no estrictamente económicos en el desarrollo del movimiento histórico hacia el socialismo. Factores tales como la política, el derecho o la ideología (y en mucho menor medida: la religión, el arte, la conciencia individual, etc.), eran objetos de una discusión importante al interior del marxismo de fin de siglo, en cuanto a su importancia para el logro del fin del capitalismo. Ciertamente, la socialdemocracia -que había asumido las tesis marxistas desde la década de 1880- ponderaba considerablemente el elemento político, en cuanto decisivo en la lucha gradual hacia el logro del socialismo. La política podría ser, para ellos, el camino que pudiera permitirnos sortear la vía revolucionaria, entendida ésta como la lucha decisiva y violenta por el fin del capitalismo. Pero para la línea ortodoxa dominante del marxismo, representada por Kautsky en Alemania, o por Gueorgui Plejánov⁶⁶ en Rusia, no concedía más importancia a los factores “superestructurales” que a la base económica y a su desarrollo de acuerdo a sus propias leyes naturales o históricas, en cuanto al delineamiento de la táctica y la estrategia que habrían de seguir los partidos marxistas.

pedra angular del marxismo y la diferencia esencial entre el socialismo utópico y el científico”, y, para Kautsky “el socialismo solo podría provenir de la madurez económica del capitalismo y de la resultante polarización de clases” (p. 48-49). En buena medida, los planteamientos de Kautsky fueron aceptados por la mayoría de los teóricos de la II Internacional, a excepción, como se sabe, del ala leninista, a la que criticaba su idea específica de una dictadura del proletariado.

⁶⁶ Plejánov (1856-1918) fue el representante más conspicuo de la ortodoxia marxista rusa antes de Lenin. Sostuvo una fe, casi a toda prueba, en las leyes inmutables del desarrollo social. Al igual que Kautsky, y en la línea engelsiana, Plejánov sostiene la convicción del carácter objetivo de los procesos sociales, igualándolos a fenómenos naturales. Igualmente, ambos sostienen la convicción de que la historia está sometida a leyes universales de cambio –evolución, contradicción, cambios cualitativos- tal como lo están, por ejemplo, las formaciones geológicas (Kolakowski, 1976-1978/1982, p. 338). Y aun cuando ambos reconozcan la importancia de ciertas acciones finalistas de los seres humanos (sentimientos, pasiones, deseos), como circunstancias necesarias para la realización de procesos sociales, consideran no obstante que tales factores subjetivos están necesariamente determinados por las condiciones económicas. Este problema será precisamente uno de los tópicos que separarán a Lenin y sus adeptos de la ortodoxia tradicional rusa encabezada por Plejánov. Pues para los leninistas resultaba cada vez más urgente el reconocimiento, por los socialistas rusos, de que la necesidad histórica del advenimiento del socialismo podría precipitarse incluso antes del logro de la “madurez” del capitalismo, en particular, en la Rusia semifeudal de principios del siglo XX.

Al tiempo que estos elementos superestructurales eran poco atendidos -o abiertamente descartados en ocasiones por ser considerados como epifenómenos ideológicos de la base real-, tendía a sostenerse un punto de vista extremadamente simple respecto de la relación entre el sujeto y el mundo objetivo. Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, el punto de vista epistemológico que se anudaba a este marxismo economicista era el sostenido por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* de 1909, en su teoría del reflejo, la cual suponía que la conciencia del sujeto es un reflejo exacto de la realidad.⁶⁷ Este planteamiento, implícitamente deudor del positivismo decimonónico, tendía a aplastar la subjetividad en un delgado espacio especular y mostraba una abierta acritud hacia las psicologías que dotaban a esa subjetividad de una profundidad inmaterial compleja y amplia, entre ellas, al

⁶⁷ En *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin emprende una arremetida en contra del subjetivismo y del idealismo derivado de ciertas posturas neokantianas, representadas principalmente por el llamado "empiriocriticismo" de Mach y Avenarius, y que habían tenido bastante influencia en el marxismo de finales del siglo XIX. En esta obra, Lenin, más que sentar las bases de una gnoseología acabada para el materialismo histórico, quiere defender el materialismo negado por el idealismo de dichas posturas neokantianas. Nos dice, por ejemplo: "En la doctrina de Mach y Avenarius que analizamos no se encuentra otra cosa que una paráfrasis del idealismo subjetivo. Las pretensiones de estos autores, que afirman haberse colocado por encima del materialismo y del idealismo y haber eliminado la contradicción entre el punto de vista que va de la cosa a la conciencia y el punto de vista opuesto, son huecas pretensiones de un fichteísmo remendado. Fichte también se imagina haber unido "indisolublemente" el "yo" y el "medio", la conciencia y la cosa, y haber resuelto la cuestión al decir que el hombre no puede salir de sí mismo. Dicho de otro modo, se repite el argumento de Berkeley: Yo no experimento más que mis sensaciones, no tengo derecho a suponer la existencia de los "objetos en sí" fuera de mi sensación" (Lenin, 1909/1975, p. 73). Contra la pretensión de la imposibilidad de conocer la realidad "en sí", Lenin aboga por una postura materialista que afirma la posibilidad de aprehender la realidad tal como es, bajo la idea de que ésta preexiste al sujeto que la conoce. Con base en esto: "Nuestras sensaciones, nuestra conciencia, son sólo la *imagen* del mundo exterior, y de suyo se comprende que el reflejo no puede existir sin lo reflejado, mientras que lo reflejado existe independientemente de lo que lo refleja" (*Ibid.*, p. 74). Así, la exactitud de nuestra concepción de un proceso natural, se demuestra en la reproducción que hacemos de él, en la imagen que de él reflejamos en la conciencia, pero sobre todo, mediante su reproducción práctica con base en sus condiciones propias, y en tanto podemos ponerlo al servicio de nuestros fines propios. De aquí, Lenin deriva tres conclusiones: "1) Existen cosas independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestra sensación, fuera de nosotros [...] 2) No existe, ni puede existir absolutamente ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. Existe simplemente diferencia entre lo que es conocido y lo que aún no es conocido. [...] 3) En la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de la ciencia, hay que razonar dialécticamente, o sea, no suponer jamás a nuestro conocimiento acabado e invariable, sino analizar el proceso gracias al cual el conocimiento nace de la ignorancia o gracias al cual el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser más completo y más exacto" (*Ibid.*, p. 119 y 120). Pero debemos decir también que, sobre todo en su lectura de Hegel, en sus *Cuadernos filosóficos* de 1914, Lenin muestra intuiciones dialécticamente muy profundas acerca de las formas de relación entre la conciencia y la realidad, que dejan atrás su concepción del conocimiento como mero reflejo de la realidad. Y es sobre la base de estas nuevas ideas, que el concepto de enajenación será retomado por Lenin, colocando el énfasis, en cuanto a su origen, en el problema de las relaciones sociales de producción, según nos indica Mészáros (1970/1975).

psicoanálisis de Freud. El marxismo ortodoxo, en un intento por combatir el idealismo, simplificaba la subjetividad, y por extensión, reducía la posición epistémica del sujeto a una mera especularidad pasiva.

La promesa del derrumbe del capitalismo mundial se malogró muy pronto. Una serie de acontecimientos propiciaron la puesta en predicamento de principio de la necesidad histórica del advenimiento del socialismo: el apoyo de la socialdemocracia alemana al Estado alemán en la Primera Guerra Mundial, el aplastamiento de la insurrección obrera alemana en 1918, la guerra civil en Rusia después del triunfo de la revolución de Octubre de 1917 y la guerra contra la intervención extranjera, las luchas internas por el dominio del Comité Central en la U.R.S.S, el fracaso de los consejos obreros de Turín entre 1919 y 1920, el trágico aplastamiento del movimiento espartaquista en 1919 en Berlín, el fracaso de la revolución húngara y de la República Popular de Béla Kun en 1919, etc. En este punto, era ya claro para muchos marxistas que, o habría que esperar indefinidamente pues las contradicciones económicas aún no habían madurado lo suficiente, o bien, algún factor determinante se había descuidado en el avance hacia el derrumbe universal del capitalismo. Es en este punto donde, primero Georg Lukács y después algunos de los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, volverán sobre las cuestiones olvidadas por el marxismo ortodoxo: por un lado, la cuestión del sujeto, y por otro, el problema de la enajenación.

En el marxismo de principios del siglo XX, es a Lukács a quien debemos un verdadero “redescubrimiento de la base hegeliana de Marx” (Lamo de Espinosa, 1981, p. 114), a través de la cual podría entenderse de otra forma la relación compleja entre la base económica y los elementos superestructurales. Relación compleja que no era reducible a un mero reflejo o a una determinación económica unilateral, pues como ya se había señalado, el curso de los acontecimientos históricos de principios del siglo XX lo desmentía. Tales acontecimientos ponían en duda que la maduración de la contradicción entre el progreso de las fuerzas productivas y la inmovilidad de las relaciones sociales de producción, automáticamente se reflejara en la conciencia proletaria a la manera de un inexorable impulso revolucionario. La lectura lukacsiana colocará en primer plano un elemento de

mediación entre la determinación económica y los fenómenos subjetivos y culturales: la reificación o cosificación.

Podríamos afirmar, siguiendo a Lamo de Espinosa (1981), que el primer puntal sobre el que se asientan las teorizaciones que Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse desarrollaron en torno al problema de la enajenación, es justamente *Historia y conciencia de clase* de Lukács, publicado en 1923. El segundo de estos puntales podría ser la teoría freudiana sobre el inconsciente. La relación entre esta triada de pensadores frankfurtianos y el psicoanálisis será examinada en el siguiente apartado.

La proeza intelectual de Lukács es bien conocida. Los *Manuscritos Económicos-Filosóficos* de Marx, escritos en 1844, se publicaron por primera vez de forma íntegra en la U.R.S.S en 1956 después de la muerte de Stalin, luego de haber sido rechazados como parte fundamental de la ortodoxia marxista soviética durante mucho tiempo (Rubio Llorente, 1968/1993). Sin embargo, los *Manuscritos* de 1844 habían comenzado a publicarse fragmentariamente en la década de 1930. Como ya se ha señalado en el primer capítulo, estos textos contienen la exposición más amplia y detallada del análisis marxiano sobre el problema de la enajenación, en la cual resulta evidente, puesto que el propio Marx lo explicita, una orientación hacia la dialéctica hegeliana, a la par que una crítica del idealismo de Hegel.

Siguiendo justamente la orientación que un conocimiento profundo sobre Hegel le brindaba, y a partir de las tesis marxianas sobre el fetichismo de la mercancía contenidas en la última sección del capítulo I del *El Capital*, y aún sin conocer los *Manuscritos Económico-filosóficos*, Lukács logra reconstruir, casi de forma íntegra, las tesis que sobre la enajenación en el trabajo Marx había formulado en 1844.

Perry Anderson (1976/2017) nos dice que dos son las tesis básicas que, en *Historia y conciencia de clase*, reflejan el esfuerzo de Lukács por rescatar la filiación filosófica de Marx en Hegel. Primero: “la idea del proletariado como “sujeto-objeto idéntico de la historia, cuya conciencia de clase superaba por ello el problema de la relatividad social del conocimiento” (p. 78-79). Y segundo, y más importante para nosotros aquí: la concepción

de “la alienación como una objetivación externa a la objetividad humana, cuya reapropiación sería un retorno a una prístina subjetividad interior” (p.79). Esta reapropiación de lo que aparece como un poder extraño y autónomo fuera del propio sujeto, representa el logro de una verdadera conciencia de clase de la clase obrera. Uno de los problemas fundamentales abordados por Lukács a través de este aspecto específico de la enajenación -es decir, la cosificación-, permite retornar al espinoso problema de la importancia de la conciencia de clase del proletariado como superación de la enajenación, y de su insoslayable papel revolucionario.

Colocar el foco de atención en torno al problema de la teoría marxiana de la enajenación, del fetichismo de la mercancía, y de la “cosificación” en el sentido de Lukács, permitía, cuando menos, deshacer la partición ortodoxa entre un Marx joven y filosófico –y por filosófico, considerado aún idealista y poco práctico para la acción política-, y un Marx maduro y científico, cuya explicación objetiva del modo de producción capitalista solía ser reducido a un protocolo de afirmaciones escolásticas. Pero, cuando más, tenía consecuencias fundamentales en el marxismo de principios del siglo XX. Primero, permitía “elaborar una epistemología implícita en Marx” (Lamo de Espinosa, 1981, p. 116), que rompía con el positivismo al cual estaba adherido el marxismo economicista ortodoxo, el cual preconizaba el apego reverencial a los hechos sin efectuar sobre ellos la elaboración crítica necesaria para que estos mostraran su relación compleja con la totalidad. Totalidad compleja y dialéctica en tanto que constituida por una multiplicidad de contradicciones. Dice Lukács (1923/1985):

Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de los hechos, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio onmilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia. (p. 87)

Entonces, a la concepción positivista que concebía a la conciencia como un mero reflejo de las relaciones económicas, Lukács oponía un planteamiento hegeliano y marxista a partir del cual la conciencia se entendía como el producto, sí de las relaciones económicas, pero

también del conjunto de mediaciones y contradicciones que integran la totalidad dialéctica y concreta.⁶⁸ Y a partir de este planteamiento, se podía arribar a otro problema que podía derivarse del nivel de la reflexión filosófica, pero también y principalmente, de una urgencia política e histórica. A la luz de los acontecimientos históricos de principios de siglo, el marxismo se confrontaba a la pregunta acerca del papel del sujeto proletario y de su conciencia de clase como agentes del movimiento revolucionario, pregunta que ponía en juego la antinomia entre la necesidad y la libertad.

Para Lukács, pensar en términos de la totalidad, implicaba concebir un sujeto tanto objetivamente –es decir, resultado del proceso social objetivo–, como subjetivamente –es decir, conscientemente asumido– constituido. La solución de este problema podría encontrarse en el problema de la cosificación, ya que ésta mostraba indirectamente la posibilidad de una potencia negativizadora del propio sujeto como medio de la superación de la enajenación. La reificación se asienta sobre la reducción del sujeto a mero objeto como producto del mundo socioeconómico que él mismo ha erigido, y en esta reducción, el sujeto pierde su capacidad de ser un efectivo agente constituyente de, y constituido por, la realidad social. Para recobrar ese estatuto, el sujeto debía ser capaz de tomar conciencia de su condición enajenada y de su reducción a mero valor de cambio, y de negarlas dialécticamente, sin reducir tal negación a una ética voluntarista, sino elevando tal negación a una radical transformación de las condiciones de la totalidad concreta, en las cuales él pudiera advenir objeto, sí, pero de su propia agencia como sujeto social, es decir, como clase.

Y aunque en 1967, Lukács prologó el libro de 1923 con una autocrítica en la que señalaba el callejón sin salida al que había arribado al identificar la totalidad del campo de la producción

⁶⁸ Para Lubomír Sochor (1981/1983), las críticas lukacsianas a la teoría del reflejo de Lenin, pueden sintetizarse de la siguiente manera. Primero, que es un “platonismo invertido”, es decir, un dualismo de idea y realidad unidas por el reflejo, pero un dualismo en el que la realidad se concibe como esencial. En segundo lugar, en ella el sujeto adopta una actitud contemplativa y pasiva, y el objeto se convierte en lo contrario y ajeno al sujeto. En tercer lugar, la teoría del reflejo está asociada con la cosificación de las relaciones y de los fenómenos sociales en el capitalismo: “la conciencia cosificada asume este carácter empírico cosificado en su aspecto rígido socialmente dado, y lo refleja en imágenes igualmente rígidas y fijas” (*Ibid.*, p. 385).

humana con la cosificación⁶⁹, y el énfasis colocado en el problema de la específica subjetividad negativizadora del proletariado. En esa totalidad cerrada que es la sociedad capitalista, el proletariado estaría llamado a “organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con esos intereses—de la clase proletaria—” (Lukács, 1923/1985, p. 117). Solo el proletariado podría tener tal visión de la totalidad en la medida en que es él el que hace la historia de modo enajenado, pues desde la exterioridad —a donde fue expulsado por reducción a mero objeto por el mundo económico—, la clase proletaria es la única clase capaz de asumir un punto de vista sobre la totalidad. Y al ser el productor de la totalidad, y siendo excluido de ella mediante su enajenación, el proletariado es el único capaz de superar su extrañamiento para —a través de su exterioridad ahora devenida en agencia consciente—, lograr el conocimiento de la totalidad. Ya que, como dice Lukács (1923/1985) “el punto de vista de la totalidad no determina solo al objeto, sino también al objeto de conocimiento” (p. 88). El proletariado es, entonces, la única clase capaz de erigirse como sujeto-objeto de la totalidad social concreta, y capaz también de efectuar el movimiento revolucionario que suprima la dominación capitalista.

Pero esta concepción acerca de la especificidad histórica del proletariado no será abrazada por todos los pensadores frankfurtianos que se vieron influidos por *Historia y conciencia de clase*. Como veremos más adelante, a pesar de que Adorno, Horkheimer y Marcuse consideraban que el problema de la enajenación, de la reificación y del fetichismo de la mercancía, resultaban cruciales para comprender la situación del sujeto en el contexto del capitalismo monopolista del siglo XX, no solían sostener la premisa de que la clase proletaria tenía un papel histórico específico para superar la enajenación capitalista. Como lo señala Susan Buck-Morss (1977/2019) con respecto a Adorno: “creía posible, por lo tanto, aceptar

⁶⁹ Dice Lukács (1923/1985) en ese prólogo: “En el pensamiento de Hegel el problema de la extrañación aparece por primera vez como cuestión básica de la situación del hombre en el mundo. Pero la extrañación (*Entfremdung*), bajo el nombre de alienación (*Entäusserung*), es al mismo tiempo en el texto de Hegel el poner, la posición de toda objetividad. Consiguientemente, el sujeto-objeto idéntico, al superar la extrañación, ha de superar simultáneamente la objetividad. Mas como el objeto, la cosa, no existe, según Hegel, sino como alienación de la autoconciencia, ocurre que la retrocaptación de la alienación en el sujeto sería el final de la realidad externa, o sea, de la realidad en general. *Historia y conciencia de clase* sigue este pensamiento de Hegel en la medida en que identifica extrañación con objetificación. Este error, fundamental y grosero, ha contribuido, sin ninguna duda, mucho al éxito de *Historia y conciencia de clase*” (p. 28).

el materialismo dialéctico de Lukács como método cognitivo, sin abrazar su teoría ontológica del proceso histórico o su concepto de proletariado como sujeto-objeto de ese proceso” (p. 89).

La enajenación de la clase proletaria europea y norteamericana que los frankfurtianos observaron y analizaron en el contexto de la sociedad de masas y en el fascismo, hacía muy difícil suponer que dicha clase pudiera constituirse como el sujeto-objeto de la historia. Pero el énfasis de Lukács en el pensamiento de la totalidad, y en la capacidad negativizadora del sujeto, sí que fueron retomados por Adorno, Horkheimer y Marcuse, y empleados a contrapelo de un marxismo de partido que se rehusaba a elevar el problema de la enajenación a un nivel de análisis suficientemente serio, en un contexto en que las masas proletarias tendían a desmovilizarse y despolitizarse cada vez más.

3.2.- La necesidad marxista de una psicología freudiana para pensar la enajenación

Decíamos que la revalorización lukacsiana del problema de la enajenación, vía el concepto de cosificación, había sido un primer camino de retorno al tema de la subjetividad enajenada en el marxismo de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Una segunda vía fue el psicoanálisis freudiano que estaba ya bastante maduro para la década de 1920. Si bien no fue ésta la única forma de psicología en la que se interesaron algunos frankfurtianos, sí fue la que más ampliamente emplearon para examinar el problema de la enajenación, pues era la única que permitía explorar las mediaciones sociales y pulsionales inconscientes que producen la enajenación característica del sujeto en el mundo del capitalismo monopolista y la sociedad de masas del siglo XX. A contrapelo de la psicología oficial del marxismo ortodoxo de la U.R.S.S., a saber, la reflexología pavloviana⁷⁰, los

⁷⁰ A pesar de la buena recepción del psicoanálisis freudiano por parte de numerosos médicos, psicólogos y psiquiatras soviéticos (por ejemplo: Alexander Luria, Bernard Bykhovski, M. A. Reisner, A.B. Zalkin, etc.) a inicios de la década de 1920 -y a pesar de que a mediados de esta década el Instituto Psicoanalítico Ruso se hubiera integrado a la Asociación Psicoanalítica Internacional- el psicoanálisis fue proscrito de la U.R.S.S. en 1930 y luego, formalmente, en 1936, por considerarse una “ideología burguesa”. Fue en este contexto donde la psicología pavloviana se convirtió en la psicología oficial adoptada por el régimen soviético (Miller, 1998/2005).

frankfurtianos se mostraron críticamente interesados en las teorizaciones freudianas, que condecían con su interés en una perspectiva de la totalidad que no reificara la conciencia a la manera de un mero reflejo de los hechos sociales externos.

Este interés en realidad no dejaba de resultar bastante sospechoso debido al hecho de que la psicología, en casi cualquiera de sus formas, había sido desde antaño, para los marxistas, sospechosa de ser idealismo encubierto de científicismo. Pero la psicología freudiana presentaba la especificidad de ser reacia a la tendencia psicologizadora e idealizadora, es decir, tendía a poner en duda la primacía psicológica de un espacio puramente inmaterial, individual y autónomo como origen de la acción la persona. La psicología freudiana enfatizaba la determinación inconsciente de dicha acción, y complejizaba el papel de los factores culturales en su enfrentamiento con las tendencias biológicas del individuo como fuentes del psiquismo inconsciente y consciente. Esto presentaba un cuadro complejo en el que la conciencia humana terminaba por ser subordinada a un juego dialéctico que involucraba la totalidad del mundo social y natural del sujeto. El desconocimiento consciente del individuo respecto de aquello que determina la concepción que tiene de sí mismo y de su lugar en el mundo, era ya una primera denuncia indirecta, por parte del psicoanálisis, de la enajenación inherente a los procesos psicológicos conscientes de todo sujeto.

La conciencia racional, ese preciado tesoro de la modernidad, era sospechoso, para el psicoanálisis, de ser solo el producto de una serie de procesos inconscientes comandados por las exigencias irracionales de un tipo de cultura que no toleraba la satisfacción pulsional buscada por las inclinaciones biológicas del ser humano. Lo frankfurtianos apostaban, como Freud pero por otra vía, a mostrar la profunda irracionalidad de las exigencias del mundo capitalista, devenidas en una racionalización que se presentaba en la conciencia como la única forma de vida posible. Así, el psicoanálisis freudiano y las propuestas de Adorno, Horkheimer y Marcuse, coinciden, entre otras cosas, en una vocación crítica y desmitificadora de los hechos tal como se presentan ante nuestra conciencia, y en una denuncia de su fundamento irracional e intolerable en la cultura capitalista.

Los frankfurtianos no fueron los primero ni los únicos en manifestar un interés en la integración de las doctrinas de Freud y de Marx. Ya los freudianos, Alfred Adler primero, y luego Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel y Paul Federn habían intentado, con poco éxito, sentar las bases de un freudomarxismo. Para el tiempo de la apertura del Instituto de Investigación Social en Frankfurt en 1923, estos intentos, y sobre todo el de quien se volvería el representante más intempestivo del freudomarxismo, a saber, Wilhelm Reich, habían encontrado mala recepción al interior del movimiento psicoanalítico (Jay, 1973/1986). Sin embargo, vía el interés que Max Horkheimer había manifestado en el psicoanálisis desde hacía tiempo ya, para 1929 el Instituto Psicoanalítico de Frankfurt se fundó como la primera organización declaradamente freudiana en vincularse al Instituto de Investigación Social. En ella, Karl Landauer, Heinrich Meng, Erich Fromm y Frieda Fromm-Reichmann se instalaron como miembros permanentes, y se albergaron conferencistas como Hanns Sachs, Siegfried Bernfeld, Anna Freud, Georg Groddeck o Paul Federn (*Íbidem*).

El problema de la enajenación fue retomado desde el principio a la luz de los planteamientos freudianos y marxianos, sobre todo en los escritos más tempranos de Erich Fromm. Se trabajaba bajo la idea, como señala Jay (1973/1986), de que “el psicoanálisis podía suplir el eslabón faltante entre la superestructura ideológica y la base socioeconómica” (p. 161). La teoría de un inconsciente pulsional sería un elemento mediador, que permitiría llevar al extremo de sus consecuencias la tesis marxiana según la cual la conciencia está determinada por el ser social. Además de esta posibilidad general que ofrecía el psicoanálisis al marxismo, otros temas particulares se desgranaban al tratar problemas relativos a la enajenación.

En primer lugar, el problema del “superyó”, que ya hemos examinado en el capítulo anterior dentro del marco del pensamiento de Freud, permitía colocar sobre otro terreno la relación entre economía y cultura, y entre éstas y el individuo. La instancia superyóica, de acuerdo a lo ya dicho, es la neoproducción psíquica más tardía en la historia individual, y corresponde a la identificación con los imperativos culturales. Esto supone que un fragmento especialmente importante del psiquismo humano funge como representación de las relaciones de producción idealizadas en formas culturales morales y judicativas. Por

ello, el concepto de superyó podría fungir como mediación entre una teoría sobre los modos de producción económica y una psicología, es decir, permitiría entender cómo la sociedad se integra en la individualidad psíquica. Pero, esta determinación no es reductible a un simple sociologismo, pues el problema esencial a resolver, a la luz del progresivo avance del nazismo alemán hacia finales de la década de 1930, era el de los “mecanismos irracionales de la dominación” (Lamo de Espinosa, 1981, p. 129).⁷¹ En otras palabras, no basta con asumir que la conciencia y la obediencia están determinadas económica y socialmente, sino que es necesario desentrañar el misterio acerca de cómo es que la dominación irracional puede aparecer en la conciencia como una opción perfectamente racional, así como la subordinación como un deber –es decir, como ideología-, con la cooperación de la propia base pulsional. Por ello, dice Fromm (1932a/2011) en uno de sus primeros artículos de la *Revista de Investigación Social*: “el psicoanálisis puede mostrar cómo la situación económica se convierte en ideología por la vía de los impulsos del hombre” (p. 191).

Horkheimer (1932/2008) afirma también que el obrar irracional de las masas depende de “una dinámica de impulsos que falsea la conciencia”, de “fuerzas irracionales que determinan coercitivamente al hombre”, y por ello “la psicología tendrá que penetrar en esos factores psíquicos más profundos, por medio de los cuales la economía determina al hombre”, y esta psicología será, en gran medida, una “psicología de lo inconsciente” (p. 32). Recordemos que este problema se volverá urgente en todo el pensamiento crítico europeo, y el freudomarxismo no quedaría al margen. La pregunta por el papel de la psicología psicoanalítica en el desentrañamiento de la irracionalidad del fascismo alemán y de su masiva y exitosa convocatoria entre la clase obrera, sería también explorada de forma amplia por Wilhelm Reich (1933/1980) en *Psicología de las masas del fascismo*, en donde

⁷¹ Adorno y Horkheimer (1957/1961) describen este contexto y esta intención retrospectivamente en 1957: “Desde su fundación, anterior al año 1933, el instituto ha incluido el psicoanálisis en su trabajo, haciéndolo en su forma más estrictamente freudiana. Desde el principio, El Instituto contó con un departamento psicoanalítico que fue dirigido por Karl Landauer, el malogrado discípulo de Freud en Bergen-Belsen. La *Revista de investigación social* contenía en su primer número un artículo programático sobre las tareas a desarrollar por una psicología social analítica. Por aquel entonces, a la sombra de la inminente y amenazadora dictadura hitleriana, nos encontrábamos ante la contradicción existente entre los manifiestos intereses de las masas y la política fascista, por la que aquéllas se dejaron atraer estusiásticamente. Vimos cómo la presión económica continuó en inconscientes procesos psicológico-sociales, lo que obligó a las gentes que se encontraban bajo esta presión a convertir la cuestión en una cosa propia, poniendo a la venta su propia libertad” (p. 7).

afirma su posición en contra, tanto de la psicología burguesa como del marxismo puramente economicista:

La psicología burguesa tiene por costumbre en estos casos el querer explicar mediante la psicología por qué motivos, llamados irracionales, se ha ido a la huelga o se ha robado, lo que conduce siempre a explicaciones reaccionarias. Para la psicología materialista dialéctica la cuestión es exactamente lo contrario: lo que es necesario explicar no es que el hambriento robe o que el explotado se declare en huelga, sino por qué la mayoría de los hambrientos no roban y por qué la mayoría de los explotados no van a la huelga. La socioeconomía, por tanto, explica íntegramente un hecho social cuando la acción y el pensamiento son racionales y adecuados, es decir, cuando están al servicio de la satisfacción de la necesidad y reproducen y continúan de una manera inmediata la situación económica. No lo consigue cuando el pensamiento y la acción de los hombres *están en contradicción* con la situación económica y, por tanto, son *irracionales*. El marxismo vulgar y el economicismo que no reconocen la psicología, están desvalidos frente a una contradicción tal. (p. 32)

Pero justamente en este punto, Adorno, Horkheimer y Marcuse muestran su distancia con Reich, pues si éste otorga a la psicología la función de explicar la irracionalidad del comportamiento humano, para aquellos también era necesario exhumar la irracionalidad latente en la razón instrumental, tal como Freud había hecho mediante el concepto de “racionalización” o el de “idealización”. La preocupación por entender cómo la irracionalidad del sistema económico se constituye como una forma de subjetividad ideologizada a través de la instancia superyóica, derivaba en el interés en esa instancia que podría considerarse el elemento mediador entre la sociedad y el individuo: la familia burguesa. En *Autoridad y familia* y luego en *Autoridad y familia en el presente*, Horkheimer (1936/2008, 1960/2005) estudiará el papel instrumentalizado e instrumentalizador que cumple la familia en el contexto de la sociedad capitalista contemporánea. La familia había tenido una función educativa en el mundo moderno desde el siglo XVII, a la vez que funcionaba como transmisora del orden jerárquico de la sociedad. Pero el advenimiento del orden económico capitalista tiende a desplazar estas funciones de la familia y de la autoridad paterna, y a subordinarlas a la racionalidad instrumental económica que ordena la vida social. La familia se reduce a una unidad económica dependiente de las relaciones

económicas generales. Por ello, el individuo formado en la familia despojada de su autoridad original, y sometido a una instrumentalización familiarista que responde a la racionalidad económica del capitalismo, suele derivar en una adhesión acrítica a las instituciones, grupos o personas, que más allá de la familia, representan los núcleos de la autoridad social. Por ello, como señala Coronado Angulo (2018) respecto del individuo en el análisis de Horkheimer, se puede afirmar que:

el cambio de paradigma moderno, parece que únicamente lo prepara para dos cosas: 1) para aceptar el dominio de unos pocos hombres sobre el resto y 2) para equiparar a la autoridad con factores económicos y de fuerza física. Por tanto, la familia dispone a los hijos para aceptar el dominio de unos pocos hombres sobre el resto y asumir la idea de que la autoridad consiste en un poder económico o coactivo. [...] el Estado o la sociedad suplen al padre en su función de proveedor, como si fuesen el padre de todos los individuos. Con ello, no existe la autoridad doméstica ni tampoco instancias que formen núcleos o tribus familiares, sino una sola autoridad a la que todos están sometidos. En suma, el cambio en la noción de autoridad ha sido ocasionado por la instrumentalización de la familia y la ha convertido en una esfera incapaz de formar individuos (paradójicamente, su función originaria). (p. 54-55)

Esta situación había sido muy bien descrita por el psicoanálisis de Freud a través de las teorizaciones sobre el complejo de Edipo y sobre el superyó, pues en ellas, como ya vimos, lo que se muestra es que la familia es transmisora de exigencias culturales, y que la socialización familiar primera tiene la función de encuadrar al individuo en tales exigencias, ya sea vía la represión, la idealización, y en el mejor de los casos, la sublimación. Pero más importante aún, es el descubrimiento de que la función socializadora de la familia siempre es fallida en la medida en que toda represión pulsional fracasa, de ahí el malestar y la neurosis. Este desajuste del sujeto marca el último atisbo de su resistencia frente a la sociedad, es decir, el malestar es la marca de la última resistencia del individuo frente a la asimilación de la autoridad social.

Precisamente este individuo, jaloneado aún entre sus inclinaciones pulsionales intrafamiliares y la razón instrumental del capitalismo, es al que Freud escucha en el diván y sobre el que teoriza. Es el sujeto desagarrado, a punto de sucumbir ante un amo nuevo y

avasallante. Por ello, es posible afirmar, siguiendo los planteamientos de los frankfurtianos, que todos los grandes casos de Freud reflejan el problema de la decadencia del padre como modelo de autoridad y de identidad al interior de la familia. Apenas unas décadas después, Marcuse (1963/1970) reafirmará el advenimiento de la sociedad de masas, en la que el ideal constituyente de un yo que es cada vez más impotente, se desplaza hacia efímeras figuras de autoridad carismáticas o hacia abstractos y lejanos símbolos. En la sociedad industrializada, “sociedad sin padre” (*Ibid.*, p. 106), el psicoanálisis muestra su “anticuamiento” (p. 95).⁷²

⁷² Christopher Lasch, en *La cultura del narcisismo* publicado en 1979, sienta una crítica al planteamiento, asumido por Horkheimer, Adorno y Marcuse, de la declinación de la autoridad paterna en la sociedad de masas, y al concomitante supuesto de un debilitamiento del narcisismo yoico del sujeto, que le impide ya su autoafirmación como individuo en su relación dialéctica con el mundo social. Para Lasch (1979/1999), el narcisismo típico de la sociedad norteamericana de las décadas de 1960 y hasta 1980 que él examina, no se circunscribe a conductas que tendrían que ver directamente con la violencia o el racismo, sino con aquellas que corresponden a las tendencias culturales de consumo cultural que se popularizarían cada vez más en ese tiempo: deseo de retorno a la naturaleza, reafirmación de la virilidad, feminismo, estado de bienestar, protestas sociales a favor de los derechos civiles y sexuales, el deporte, la educación, etc. El análisis sobre el narcisismo cultural que emprende Lasch no se basa principalmente, como en los frankfurtianos, en el concepto de complejo de Edipo, sino en elaboraciones tardías en la obra de Freud, en particular en la idea del narcisismo derivado de la denegación de la dependencia primitiva hacia la madre y en la separación respecto de ella, así como en la añoranza por la restitución de una completud originaria con el cuerpo materno. Por ello, Lasch (*Ibid.*) define ese narcisismo cultural que orienta a la búsqueda constante de consumo y satisfacción, como: “el anhelo de quedar liberado del anhelo” (p. 289), refiriéndose específicamente al intento de liberación del anhelo de restitución del narcisismo preedípico. Tema éste que Freud habría explorado desde la mitad de 1920 al problematizar la sexualidad femenina y el vínculo preedípico con la madre, y que será la base de las teorizaciones de Melanie Klein y de buena parte del psicoanálisis británico.

En cuanto a la crítica que Lasch formula sobre Marcuse, en particular sobre las tesis de *Eros y civilización*, podemos decir que, si bien Lasch aprueba en lo esencial la crítica marcusiana del revisionismo freudiano, señala no obstante que dicha crítica no excede los límites de la propia cultura del narcisismo, sino que depende de ella, de hecho, está formulada en el mismo suelo sobre el que los revisionistas formulaban su versión del psicoanálisis culturalista. El denodado énfasis que Marcuse coloca en la subordinación de *Eros* al “principio de actuación” (versión capitalista del principio de realidad) en la sociedad industrial tardía, pondera simultáneamente la idea de que el malestar deriva principalmente de la sumisión del sujeto ante el poder de la realidad exterior representada por el superyó. Planteamientos que, en opinión de Lasch, reconducen a las teorizaciones más temprana de Freud sobre el superyó, el complejo de Edipo y el principio de realidad. Lasch plantea que en este punto, Marcuse no se desmarca ni de Fromm ni de Reich, pues comparte su convicción (ilustrada y con tendencias socialistas) de que el combate de dicha opresión depende del progreso de la razón y de la tecnología, que, una vez liberadas de la mortífera influencia capitalista, sentarán las condiciones para una vida agradable y sin dolor. Para Lasch, si bien el superyó es una fuente de malestar permanente para el sujeto, lo es no solamente porque es el representante psíquico del poder exterior de la cultura, sino porque funciona como el “abogado del mundo interior” (citado en Jappe, 2017/2019, p. 149), es decir, “está hecho de los propios impulsos agresivos del individuo, inicialmente dirigidos contra los padres o los sustitutos parentales, proyectados sobre ellos, reinteriorizados en imágenes de la autoridad agresivas y dominantes, y finalmente redirigidas bajo tal forma sobre el ego. Las imágenes de la autoridad parental destructiva y punitiva provienen no de las prohibiciones reales dictadas por los padres, sino de la ira inconsciente de la primera

Aquí encontramos otro distanciamiento de Adorno, Horkheimer y Marcuse respecto de Fromm, quien asumía que, en tanto que los fundamentos del capitalismo eran patriarcales -a pesar de la desrealización de la autoridad tradicional del padre -, éstos habían creado paradójicamente las condiciones para un retorno a una cultura matriarcal. Fromm (1934/2011) creía que “la estructura social patriarcal está estrechamente unida al carácter de clase de la sociedad actual”, y que la forma de reproducción de esta sociedad se da mediante un tipo de familia que propicia un “complejo patricéntrico” (p. 148). Y aunque esta estructura, que se asienta sobre un superyó muy demandante, habría sido la fuerza impulsora de los logros de la burguesía protestante, produjo al mismo tiempo “las condiciones que destruirían la estructura patricéntrica y condujo a un renacimiento de la matricéntrica” (p. 163). Para Fromm, finalmente, “la base psíquica del programa social marxista fue predominantemente el complejo matricéntrico” (p. 164). Las duras críticas de Fromm hacia la cultura patriarcal llegaban hasta el propio Freud, a quien acusaba de estar demasiado alineado con los valores patriarcales del trabajo y la reproducción al plantearlos como metas de la terapia (Jay, 1973/1986, p. 169). Para Horkheimer y Marcuse, si bien el capitalismo mantenía un profundo compromiso con el patriarcado, sobre todo en su origen, no era esencialmente patriarcal, sino que su evolución manifestaba, como hemos mencionado, una liquidación del padre como modelo de autoridad.

La problematización acerca de la familia llevaba a plantear el problema en torno a una teoría del sujeto que se derivaba de la corroboración de la reificación de la subjetividad. Esta reificación subjetiva toma la forma de una petrificación de la personalidad y del

infancia, que provoca una ansiedad insoportable y debe dirigirse, en consecuencia, contra el yo” (p. 149). De acuerdo a esto, la angustia de castración sería una forma tardía de la angustia de separación, y el superyó arcaico y vengativo que aqueja al sujeto provendría no esencialmente de la autoridad paterna o cultural, sino del miedo a las represalias maternas. Incluso, Lasch asume que el superyó edípico permitiría atemperar el superyó punitivo de la primera infancia, pues le añade un principio de autoridad más impersonal, inclinado a las normas éticas universales, menos dependiente de los orígenes emocionales en el vínculo con la madre y las fantasías de persecución. Así entonces, esta versión kleinizada que Lasch defiende acerca de la situación del narcisismo propio de la cultura de masas, asume que la potenciación de la enajenación del sujeto no deriva sobre todo de la declinación de su narcisismo yoico -dependiente en última instancia de la autoridad paterna, como lo pensaban los frankfurtianos-, sino que dependería de la vuelta sobre una forma de narcisismo más primitivo, más voraz e inestable, que se remonta a la relación afectiva original con la madre y a su separación de ella, con todas las consecuencias de añoranza y anhelo que conlleva.

comportamiento, por el efecto de la invasión del superyó social sobre el espacio psíquico, ante cuyo avance solo se oponen las fuerzas de un yo cada vez más debilitado. El compromiso entre ambas fuerzas y también el compromiso establecido entre el yo y la base pulsional, siempre implican una pérdida del sujeto sobre sí mismo, una enajenación del yo, que no puede sino padecer el malestar de su subordinación, o bien, el incapacitante sufrimiento neurótico. Si bien Freud había tratado las formas paroxísticas de esta reificación subjetiva –a saber, las neurosis-, no obstante estaba cada vez más convencido de que el malestar, neurótico o no, expresaba la consecuencia más sensible del desgarramiento psíquico que todo sujeto padece en la cultura. Y las formas en que cada quien lidia con ese destino se consolidan en un precipitado a la manera de un “carácter”, que sin conducir a la patología declarada, se manifiesta como un endurecimiento subjetivo que tiende hacia la inmovilidad.

Reich (1933/1957) ya había definido el carácter como una “coraza” que fungía como un “mecanismo de protección psíquica” (p. 57), el cual tiene una “función económica” de “protección” y de “equilibrio” entre los “estímulos provenientes del mundo exterior” y “los impulsos libidinales internos” (p. 54). El carácter, para Reich, es también un “mecanismo de protección narcisista” (*Ibidem*), puesto que el yo es justamente esa “almohadilla en el conflicto entre el ello y el mundo exterior” (Sinelnikoff, 1970/1978, p. 120). Es decir, el yo es el responsable de lidiar con la angustia mediante una huida de lo real o mediante una absorción de la angustia en “estasis” (*Ibid.*, p. 121). Sin embargo, el endurecimiento de la coraza caracterial puede desembocar en estereotipias patológicas que pueden incluso extenderse hasta la morfología corporal, si es que el yo no puede ligar adecuadamente la angustia. Por ello, dice Reich (1933/1957): “encontramos que existen medios adecuados para ligar la angustia. Medios *adecuados* son la *gratificación orgiástica genital* y la *sublimación*; medios *inadecuados* son todos los tipos de *gratificación pregenital* y las *formaciones reactivas*” (p. 146). En sintonía con lo anterior, Reich considera que la “potencia orgiástica” es “la capacidad de entrega en el acme de excitación sexual durante el acto sexual natural. Su fundamento es la actitud caracterológica no-neurótica de la capacidad de amar”, y de esta potencia depende la “salud psíquica” (*Ibid.*, p. 16). Para Reich

(1945/1993) es claro que la moral sexual de la familia burguesa de su tiempo, favorece un modo de reproducción de la sexualidad patriarcal y monogámica que obtura la potencia orgásmica genital, y que tiende a conformar caracteres neuróticos dependientes de la autoridad, obedientes y aptos para ser reducidos a fuerza de trabajo en las relaciones de producción capitalistas.

Por su lado, Fromm también plantearía (1932b/2011) una concepción del carácter y una caracterología. Ésta supone entender los rasgos de carácter como sublimaciones y formaciones reactivas de las pulsiones sexuales y destructivas, así como de las reglas sociales impuestas principalmente mediante la familia. Fromm tiende a identificar el llamado “espíritu del capitalismo” con el carácter anal descrito por Freud, coincidente con la limitación del placer como fin en sí mismo, con el retroceso respecto al amor y con el énfasis en la posesión y el ahorro, el cumplimiento del deber como valor más elevado y el acento en el orden y la ausencia de compasión (*Ibíd.* p. 229). Progresivamente, Fromm fue renegando cada vez más de la teoría libidinal -y en particular del concepto de pulsión de muerte- de Freud, y ya en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* planteaba el problema de la neurosis y del carácter en términos de cinco necesidades básicas que constituyen la salud mental: 1) establecer relaciones sociales con otros, 2) creación activa, 3) enraizamiento, 4) identidad y, 5) orientación (Israel, 1968/1977, p. 219-220). Fromm no deja de enfatizar que la autorrealización mediante el logro de la satisfacción de estas necesidades, debía ser propiciada mediante una relación terapéutica basada en la apertura y la calidez, y no mediante el la fría neutralidad analítica recomendada por Freud.

Ya en *Ética y psicoanálisis*, Fromm (1947/1997) reducirá el problema de la neurosis a “un síntoma de fracaso moral” (p. 10). Estos planteamientos desembocan en un modelo normativo que sientan las bases de una clasificación del “carácter social” (Israel, 1968/1977, p. 216), que no depende ya del choque entre la economía libidinal y la economía social, sino de esas necesidades humanas esenciales. El modelo de salud lo encontrará Fromm (1947/1997) en un “carácter productivo” (p. 19) y “genital” (p. 50)⁷³ orientado hacia la

⁷³ Coincidiendo con Reich en cuando a un punto límite y normativo del grado de desarrollo libidinal, equivalente a la salud psíquica y también al modelo de resistencia a la enajenación.

autorrealización y el amor, entendidos estos como necesidades que expresarían la auténtica naturaleza humana, y no esas poco espirituales pulsiones sexuales y agresivas que tanto enfatizaba Freud. Así, Fromm termina por patologizar el carácter pregenital y por reivindicar y normalizar el carácter genital y productivo, el cual, nos dice Caparrós (1974): “sería el resultante de la actualización primaria de la naturaleza humana, el carácter sin carácter social” (p. 25).

En este movimiento de distanciamiento del freudismo, Fromm termina por reducir el problema de la enajenación a un asunto moral e individual, psicologizándolo y esencializándolo. Fromm (1955/1971) afirma que la enajenación es solo un “modo de experiencia en el que la persona se siente a sí misma como un extraño” (p. 105), es decir, la enajenación se comprende solo desde la percepción que el individuo tiene de la experiencia de sí mismo. El individuo se convierte en “la entidad básica del proceso social”, y “sus deseos y sus temores, su razón y sus pasiones, su disposición para el bien y para el mal” (Fromm, 1941/1987, p. 23) terminan por ser los factores decisivos en el logro de la autorrealización, o bien, en la caída en la enajenación. La concepción de la enajenación como una negación del sentimiento de identidad consigo mismo, se iguala a la concepción de la enajenación entendida como una “negación de la productividad” (Fromm, 1961/2014, p. 55), ya que para Fromm, las formas de individuación que no se igualen con el logro del “carácter productivo”, son formas caracterológicas enajenadas. Y no es que cuando criticamos esta concepción de Fromm, neguemos que este aspecto psicológico sea parte de la experiencia enajenada del individuo, sino que consideramos que reducir el todo de la enajenación a uno de sus aspectos –el psicológico individual-, sin contemplar el problema de la totalidad, es incurrir, de nuevo, en un concepto enajenado de la enajenación.

Este deslizamiento hacia una concepción humanista y normativa, formulada con miras a la negación objetiva de la enajenación del sujeto, será duramente criticada por Adorno, Horkheimer y Marcuse. Éste último denuncia la inclinación antidialéctica de Fromm hacia un pensamiento positivo que asume que la pura decisión individual sobra y basta para superar la enajenación en un mundo organizado por la ley del valor (Marcuse, 1953/2010).

Para Marcuse (*Ibíd.*), Fromm:

... habla de la realización productiva de la personalidad, el cuidado, la responsabilidad y el respeto a nuestros semejantes, del amor productivo y la felicidad, como si el hombre pudiera practicar realmente todo esto y todavía permanecer sano y lleno de “bienestar” en una sociedad que el mismo Fromm describe como una sociedad de enajenación total. (p. 220)

Por su lado, Adorno (1952/2004) critica el énfasis frommiano en el amor como vehículo y objetivo del tratamiento analítico, recordando, respecto de la terapia, que “la posibilidad de un giro no se promueve mediante la mentira, diciendo que todos somos hermanos, sino únicamente sacando a la luz los antagonismos operantes”, ya que el “amor” se ha transformado en un “instrumento psicotécnico” (p. 35). Y a contrapelo del revisionismo frommiano que le quita el filo crítico al psicoanálisis, Adorno quiere mostrar que la postura de Freud es verdadera porque mantiene y afirma las contradicciones que constituyen el desgarrado psiquismo humano, sin pretender integrarlas en una unidad armónica. Para él, la totalidad verdadera del mundo social se articula en sus contradicciones irreconciliables al interior del capitalismo, y el psiquismo humano no puede ser sino un reflejo de ellas. Dice Adorno (*Ibíd.*):

La grandeza de Freud consiste, como la de todo pensador burgués radical, en dejar sin resolver tales contradicciones y en rehusar a la pretensión de una armonía sistemática allí donde la cosa misma se encuentra especialmente desgarrada [...] La incertidumbre del objetivo propio de la adaptación, la irracionalidad de la actividad racional por tanto, refleja algo de la irracionalidad objetiva. Se convierte en la denuncia de la civilización. (p. 36)⁷⁴

⁷⁴ Michael Schneider (1972/1979) no está convencido del carácter crítico del psicoanálisis freudiano que Adorno defiende, o al menos no está convencido de la pertinencia de la pretensión de Adorno de poner en pie de igualdad al psicoanálisis freudiano con la doctrina marxiana como teorías ambas igualmente legítimas en su vocación crítica. Para Schneider, la enconada crítica adorniana a los revisionistas culturalistas, por su reducción psicologista o sociologista del psicoanálisis freudiano, parece desembocar en “un nuevo psicologismo social moderno”, que “afirma de facto la ilimitada competencia del psicoanálisis en cuestiones de psicología” (*Ibíd.*, p. 159). Tal sobrevalorización del psicoanálisis solo podría darse sobre la base de una eliminación sesgada de su dimensión ideológica, la cual, en opinión de Schneider, es deudora de la ideología burguesa propia de su tiempo, y concomitantemente, esto favorece la anulación de la psicología derivable de la economía política marxista. El vicio de Adorno sería entonces, el de un encumbramiento ilegítimo de la psicología freudiana como la única psicología apta para constituirse como teoría crítica del sujeto, sin tomar en cuenta su dependencia ideológica del mundo burgués del cual emerge, y sus consecuencias individualizantes, idealistas, ontologizantes y biologizantes. En particular, en torno al problema de la enajenación, Schneider (*Ibíd.*) advierte del riesgo del “tertium comparationis” entre marxismo y psicoanálisis en cuanto al concepto de cosificación que Adorno lleva a cabo, pues “Cierto es que ambas “teorías críticas”

El “sermón de Fromm” (Marcuse, 1953/2004, p. 224), con marcado tono de naturalismo rousseauiano, afirma la existencia de un carácter como precipitado de rasgos específicos, afirma también su relación no esencial con el entorno social, y totaliza todo eso en una etérea moralización expurgada de cualquier conflicto libidinal. Por esta vía, de acuerdo a Adorno (1952/2004), resulta una “cosificación de las experiencias reales”, que puede derivar en “un refugio ideológico para el estatus quo psicológico del individuo” (p. 24). El concepto de carácter termina siendo una “cómoda abstracción”, pues Fromm desdeña el elemento dialéctico fundamental del pensamiento freudiano: “las heridas”, la “dolorosa severidad” de las que surgen los rasgos del carácter (*Ibidem*). Lo que Fromm y los revisionistas pierden, es pues la concepción dialéctica de una subjetividad desgarrada por la enajenación propiciada por la sociedad capitalista, y su condición insuperada e insuperable por la vía de una simple rectificación moral.⁷⁵

Adorno y Horkheimer -y Marcuse de una forma diferente-, valoraban y reconocían en el pesimismo freudiano, tan característico de las reflexiones sobre el malestar en la cultura, el haberse negado a resolver las tensiones entre el individuo y la sociedad mediante el cómodo recurso a una armonización moralista, acompañada de una confianza ciega en la terapia psicoanalítica. Esa inclinación a desdeñar los aspectos más incómodos del freudismo (malestar en la cultura, pulsión de muerte, pesimismo terapéutico) por parte de muchos posfreudianos -incluidos en primera fila los revisionistas culturalistas-, refleja una inclinación antidialéctica, que tiende a negar la no identidad de las contradicciones y que reifica la condición del sujeto mediante la engañosa pretensión de suturar su desgarramiento subjetivo. No es pues extraño que Adorno (1951/2013) señale que el mayor

son crítica, aquí en forma de mercancía, allí en forma de síntoma, de relaciones sociales cosificadas, La diferencia cualitativa entre las categorías de la economía política y las del psicoanálisis estriba, sin embargo, en que estas últimas no están libres de la cosificación que critican” (p. 161).

⁷⁵ En su reformismo moral idealista y antidialéctico, Fromm llega a extremos chocantes. Como lo señala Russel Jacoby (1975/1977), en *La revolución de la esperanza* de 1967, Fromm plantea que la aceptación de la verdad de los Diez Mandamientos o del Óctuple Camino budista, como principios para guiar la vida, podría derivar en un verdadero cambio cultural. Propone también la creación de un Consejo Nacional, cuyo nombre podría ser “La Voz de la Conciencia Americana”, que estaría formado por cincuenta americanos “íntegros”. Y la última página del libro es una tarjeta que puede enviarse por correo, en la cual se puede proponer algún candidato para dicho Consejo. Jacoby dice desdeñosamente que esta “revolución de la esperanza es una producción de Walt Disney” (p. 37).

valor de verdad del psicoanálisis se presentaba en sus exageraciones (p. 54): en las extravagancias freudianas que chocan al sentido común, sobre todo en las más especulativas, en las hipótesis que Freud comienza a formular a partir de 1920 y que desembocan en las teorías sobre la cultura y en la pulsión de muerte. A partir de ellas, corroboramos que Freud pierde cada vez más la confianza en la capacidad terapéutica del psicoanálisis, y encara, sin arredrarse, la insuperable condición de infelicidad humana en la cultura. Recordemos, por ejemplo, cuando nos dice que “el principio de placer [...] “es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo —sin excepción— lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea «dichoso» no está contenido en el plan de la «Creación»” (Freud, 1930/2004, p. 76).

La asunción de la incapacidad de la técnica psicoanalítica para curar el malestar, se refleja también en la reticencia freudiana a concentrarse en las innovaciones técnicas más que en la propia teoría, en negativa para ajustar la terapia a las exigencias adaptacionistas de una sociedad cada vez más orientada hacia la psicotécnica. Estas exigencias querrían deshacerse de las neurosis como si fueran solo anomalías irracionales al interior del sistema. Pero como ya lo hemos señalado en el capítulo anterior, Freud ha demostrado que la existencia de las neurosis no es innecesaria, ni para el individuo ni para la cultura, ya que son el elemento negativo que muestra a contrapelo la irracionalidad de las exigencias idealizadas de ésta, y fungen como un refugio individual ante ellas. En este punto encontramos otra coincidencia entre Freud y Adorno, Horkheimer y Marcuse, y un distanciamiento con las posiciones frommianas, reichianas y psicoterapéuticas en general: el énfasis en la importancia de la teoría, la cual sirve como guía racional de comprensión de la totalidad, aunque no necesariamente como guía inmediata de la instrumentalización técnica. Russel Jacoby (1975/1977) nos dice a este respecto: “para Freud, lo mismo que para los que se resisten al revisionismo en el seno del marxismo, hay que conservar la teoría por la misma razón por la que la rechazaban los revisionistas: porque es verdadera, y no porque sea práctica en el momento presente. *El psicoanálisis es una teoría de una sociedad que no es libre y necesita el psicoanálisis como terapéutica*” (p. 177).

Pero justamente ahí radica la paradoja insuperable, pues en una sociedad que no es libre “el psicoanálisis solo es posible cuando es imposible” (*Ibíd.*, p. 181). El grado máximo de rendimiento terapéutico del psicoanálisis solo se presenta ahí donde es menos necesario, es decir, entre los sanos. Curar la neurosis en una cultura sustentada en una irracionalidad económica patológica, solo significa adaptar y readaptar al sujeto a ella, y así, realizar las condiciones de reproducción de dicha cultura, en donde el psicoanálisis es imposible como verdadera terapéutica. Incluso Marcuse, el más utópico de los frankfurtianos freudianos, denuncia el carácter represivo de los objetivos terapéuticos asumidos por el psicoanálisis revisionista en el contexto de la sociedad capitalista: “en una sociedad antiliberal, la felicidad individual y el desarrollo productivo están en contradicción con la sociedad; si son definidos como valores a realizarse dentro de la sociedad, se convierten por sí mismos en represivos” (Marcuse, 1953/2004, p. 210). Estas posiciones son continuadoras del dialéctico pesimismo freudiano, que asume la insuperabilidad de las contradicciones en este momento histórico, y, por lo tanto, la insuperable condición enajenada del sujeto en el capitalismo.

3.3. - Barbarie racionalizada, razón instrumental y sociedad de masas

El pensamiento de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, y sobre todo de Adorno, Horkheimer y Marcuse, se orienta, como lo señala Axel Honneth (2007/2009), hacia una crítica al “estado de negatividad social” (p. 30) característico de la sociedad capitalista, y en particular, apunta a una crítica de las formas de organización totalitarias de la mitad del siglo XX y de las sociedades de masas típicas del Estado de Bienestar de posguerra. Recordemos que esta negatividad no se deriva únicamente de la infracción de principios de justicia social, sino que corresponde ampliamente a la manera en que en el capitalismo se lesionan las condiciones mismas para la posibilidad de una “vida buena o lograda” (*Ibidem*). En la orientación hegeliana, propia de varios de estos pensadores, puede sostenerse también que, en la organización social capitalista, el progreso de la razón está

bloqueado, y que la razón imperante es una razón degradada a su puro componente instrumental.

Por ello, el conjunto de conceptos que emplean estos autores aluden a dicotomías relativas a condiciones “patológicas” o intactas -no patológicas de la razón-, a la irracionalidad o la racionalidad. Por ejemplo, Horkheimer habla de la “racionalidad instrumental” de la sociedad; Adorno empleará más tarde el término “mundo administrado” o “sociedad de masas”; Marcuse acuña el concepto de “sociedad unidimensional” o “tolerancia represiva” (Honneth, 2007/2009, p. 30). Como ya lo veníamos sugiriendo, con esta denuncia viene también la inversión radical de los valores de lo sano y lo patológico, pues, dialécticamente, reconocemos que la racionalidad normal del mundo capitalista está afectada de una profunda patología, a la vez que, y esta vez por la vía del psicoanálisis, podemos reconocer que la irracionalidad de la patología (por ejemplo, los síntomas de la neurosis), contiene un núcleo de crítica suficientemente racional para ser tomada en cuenta. Esta inversión dialéctica es precisamente lo que permite diagnosticar las formas de conciencia normales del capitalismo tardío como afectadas por una insidiosa patología de la racionalidad. Patología que no ofusca la actividad intelectual en general, sino solo la relación de la razón con la verdad, es decir la capacidad del pensamiento para efectuar una autocrítica en beneficio de su propia autorrealización. Mediante tales conceptos críticos, algunos de estos pensadores presuponen normativamente las condiciones sociales necesarias para una restauración de la posibilidad de realización de la razón, por ejemplo, el concepto de “trabajo humano” de Horkheimer (1940/1994), o el de “dimensión estética” en Marcuse (1953/2004).

Sabemos bien que estos planteamientos acerca de una negatividad que afectaría el despliegue de la racionalidad humana en formas de instituciones, normas y relaciones que respondan a objetivos enajenantes, es un tema que encontramos ya desde *La Filosofía del Derecho de Hegel*, pero ciertamente ha sido la Teoría Crítica frankfurtiana quien ha llevado este principio de análisis hasta el terreno del examen de las condiciones de la producción capitalista. En particular, el análisis crítico de estos autores recae, en una buena parte, en el problema de las formas de enajenación de la subjetividad propias del mundo capitalista

de mediados del siglo XX. Y si este análisis es recuperable en la actualidad, es porque estas formas de enajenación masiva e insidiosa siguen vigentes y se han potencializado. El movimiento dialéctico que efectúa la Escuela de Frankfurt para denunciar la irracionalidad nuclear de los modos de racionalidad instrumental propios de las relaciones sociales y de la cultura capitalista, se distingue de muchos otros análisis de la enajenación por su especial empleo del pensamiento de Marx y de Freud.

La denuncia de la enajenación en el capitalismo tardío tiene sus raíces en una crítica del núcleo irracional de la razón ilustrada. *Dialéctica de la Ilustración*, es el título del libro publicado por Adorno y Horkheimer en 1944, en el cual encontramos una reflexión crítica sobre el carácter dialéctico de la racionalidad moderna, sobre la cual se fundan los cimientos de una cultura altamente desarrollada en términos de progresos tecnológicos, económicos y políticos, pero también, como su anverso oscuro, una barbarie que cobra la forma de una racionalidad técnica destructiva ciega a fines humanos y extremadamente sistematizada en sus medios. La aporía de la razón ilustrada consiste precisamente en que la decadencia de la cultura occidental no es el producto de alguna fuerza atávica esencial que se opusiera al movimiento de la historia, sino que es el producto de la propia emancipación lograda a través de los principios de la razón. Este destino se vuelve tanto más ineludible en la medida en que, como señala Martin Jay (1973/1986), el fracaso de la Ilustración dependió de la “eliminación sistemática de la negación en el lenguaje” (p. 424). La reflexión de Adorno y Horkheimer solo puede ser una autorreflexión, debe ser una crítica inmanente desprovista de trascendencia sobre las condiciones de lo que se critica: es la propia razón la que se critica a sí misma apelando a la negación dialéctica, con el riesgo de quedar siempre atrapada en su propia enajenación. Al respecto, José Antonio Zamora (2004) dice: “Y puesto que falta este punto de vista absoluto, la negación determinada que permitiría el conocimiento de la obnubilación en que termina convirtiéndose la Ilustración es atrapada ella misma de nuevo por la misma obnubilación” (p. 128).

El costado patológico y reificante de la razón no esperó a la modernidad para desplegar sus efectos enajenantes, pues Adorno y Horkheimer (1944/2009) remiten hasta el mito y la

magia los gérmenes de una razón como dominación sobre la naturaleza. Nos dicen: “El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad” (*Ibíd.*, p. 65). El acrecentamiento de este poder sobre la naturaleza es pagado con la “alienación” (*Ibidem*) sobre aquello que se ejerce. Tanto el mito como la magia, y ahora la ciencia como nunca antes, fundan su conocimiento de la naturaleza exterior e interior en el dominio y en la manipulación, por ello las cosas solo pueden ser conocidas cuando se relevan en su subordinación ante el poder de la razón. En este contexto, la esencia de las cosas solo se revela como “materia o sustrato de dominio” (*Ibidem*). La reificación de los objetos como meras cosas dominables forma parte de conocimiento que la razón logra sobre ellas, pero el costado reificador de dicho proceso está excluido de la autocaptación de la función dominadora de la razón por sí misma.

La crítica trascendental kantiana había mostrado ya el papel del sujeto en la constitución del mundo objetivo que puede conocer. Pero este proceso automatizado de “proyección” normal se torna “patológico” -como en el antisemitismo-, cuando manifiesta una “ausencia de reflexión sobre sí mismo” (*Ibíd.*, p. 233), es decir, cuando la razón se desconoce a sí misma como racionalización. Este planteamiento, que es central en *Dialéctica de la Ilustración*, si bien puede reconducirse a la base de una dialéctica hegeliana, también es heredero del pensamiento freudiano, para quien, como ya mostrábamos, los ideales más altos de la cultura, incluyendo al pensamiento racional, no son sino el producto de la represión de su base pulsional sexual o agresiva. Para Freud, todo ideal es, en el fondo, idealización, así como toda razón es reconducible a una racionalización de aquello que niega.

Plantear el problema de la reificación como un producto de la irracionalidad inherente a la razón misma, supone retrotraer el origen de la enajenación a un momento muy anterior al surgimiento del trabajo enajenado en el capitalismo moderno, hasta los tiempos de las sociedades ancestrales, cuyas cosmovisiones y su relación con el mundo tomaban la forma de mitos y magia. Como señala Jay (1973/1986), estos planteamientos no dejaban de resultar sospechosos para el marxismo oficial hacia mediados del siglo XX, pues tendían a desfocalizar la lucha socialista de las relaciones de producción específicamente capitalistas.

Pero aunque los propios Freud y Marx estuvieran incluidos en la crítica de la Ilustración, y a pesar de alejarse bastante del marxismo más ortodoxo, Adorno y Horkheimer apuntaban hacia otro lado: “su blanco real era toda la tradición de la Ilustración, ese proceso de desmitificación supuestamente liberadora que Max Weber había llamado *Entzauberung der Welt* (el desencanto del mundo)” (Jay, 1973/1986, p. 418). El progreso civilizatorio era entendido por los frankfurtianos en clave lukacsiana, como una reificación triunfante, como una racionalización reificadora.

La razón se reduce, sobre todo en su forma matemática y técnica, a puro “ritual de pensamiento”, se reduce a “cosa” o “instrumento” (Adorno & Horkheimer, 1944/2014, p. 79). Los hombres “olvidados” (*Ibid.*, p. 93) del pensamiento sufren la venganza de éste, cuando la razón retorna en la forma de fracaso de la Ilustración, es decir, retorna como racionalidad puesta al servicio de la barbarie. Pero el peligro no estriba en la autonomización del poder de la técnica: la ficción de la venganza de la máquina sobre el hombre oculta lo que se ha olvidado, es decir, que el poder de la máquina y la racionalidad técnica es pensamiento reificado. El verdadero peligro no es la poderosa máquina, sino la “ofuscación” y la “ceguera” de la razón sobre sí misma (*Ibid.*, p. 94). La razón se ha convertido en “funcionalidad sin finalidad” que puede “acomodarse a cualquier fin” (*Ibid.*, p. 136), y la naturaleza se igualó a “indiscriminada resistencia frente al poder abstracto del sujeto” (*Ibidem*). Con el desarrollo del capitalismo, el instinto de autoconservación del individuo objetivado en racionalidad técnica, se convirtió en autodestrucción en la medida en que la razón toma como objeto de dominio a la naturaleza inherente al sujeto mismo, reduciéndolo a pura fuerza de trabajo. Así, “la razón pura devino antirrazón, procedimiento impecable y sin contenido” (*Ibid.*, p. 137).

En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer (1947/2010) definirá esta razón reificada como la reducción de la razón a su costado de pura “razón subjetiva”, la cual se corresponde con “el funcionamiento abstracto del mecanismo del pensamiento” (p. 45). Esta razón es equivalente a la “razón instrumental”, entendida como medio sistematizado acorde a fines. Pero estos fines no son dominio de la propia razón subjetiva, la cual siempre asume que estos “sirven al interés del sujeto en orden a su autoconservación” (*Ibidem.*, 46), ya sea del

individuo o de la comunidad, de la que el individuo depende. Pero lo que la razón subjetiva pasa por alto al considerarse a sí misma como medio de la autoconservación del individuo, es que en el mundo administrado capitalista “la autoconservación del individuo presupone su adecuación a las exigencias de la conservación del sistema” (*Ibid.*, p. 118). Es verdad que el individuo siempre depende de la comunidad para su autoconservación, pero es falso que la vida del sujeto dependa necesariamente de la conservación del sistema, más bien, habría que decir, que de la vida del sujeto es que depende la reproducción del sistema. Es innegable que la permanencia del sujeto depende de su inserción en las relaciones de producción capitalistas, pero esto no significa que la permanencia del sistema sea una condición de la supervivencia del sujeto como ente social. La conservación de la vida individual en el sistema capitalista solo es válida si esa vida es empleada como medio para la revalorización del capital, y cualquier vida que no se ajuste a esta exigencia pierde cualquier razón de subsistencia a los ojos del sistema. Lo que señala Horkheimer es la fetichización de la primacía del sistema como condición de existencia del individuo, es decir, la fantasmagoría que sostiene el *statu quo* como si fuera inconvencible, como si fuera una ley natural, y no un producto de la cooperación ciega e irracional de los propios sujetos.

Esta ceguera no es un simple error o un engaño, el propio sujeto realiza, material y objetivamente, mediante su acción, al sistema, porque éste está incorporado en la propia subjetividad del sujeto. El superyó, instancia social e individual a la vez, representante de los imperativos culturales, se nutre de las fuerzas pulsionales inherentes a la naturaleza del sujeto y las encuadra en las rutas de la conservación del sistema de producción. Pero de todo esto el sujeto no tiene noticia, su racionalidad no está puesta al servicio de una “razón objetiva”, la cual asumiría “el esfuerzo del pensamiento dialéctico” (Horkheimer, 1947/2010, p. 51). La razón despojada de su autonomía “se ha convertido en mero instrumento” (*Ibid.*, p. 58). El sujeto ya solo manifiesta un pensamiento mecánico y estereotipado bajo el primado de la razón instrumental, y, actuando conforme a esta racionalidad impermeable a una reflexión sobre los fines a los que sirve, se vuelve “sujeto-objeto de la represión” (Adorno & Horkheimer, 1944/2009, p. 247).

La primacía de la razón instrumental en la sociedad capitalista permite comprender la inclinación pragmática de los comportamientos individuales, así como la desconfianza y aversión a cualquier acción o pensamiento que no derive en una utilidad inmediata. Pero esta inclinación al pragmatismo no se define por los fines del bien común o de la felicidad, como defendía John S. Mill, por ejemplo. Tal concepción no puede ser más que ideología. Los fines a los que sirve el pragmatismo propio de la sociedad contemporánea son los impuestos por las relaciones económicas, que impelen a su mantenimiento y reproducción, es decir, a la reproducción del plusvalor. Este pragmatismo es pues dependiente de la racionalidad económica capitalista, y todo comportamiento que no derive en una utilidad acorde con ella, es obsoleto y hasta peligroso. La ideología del pragmatismo, dice Horkheimer (1946/2010): “refleja una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar” (p. 77), pues en efecto, como ya se había planteado en *Dialéctica de la Ilustración* “toda reificación es un olvido” (Adorno & Horkheimer, 1944/2009, p. 275), y por ello, el pragmatismo es un aspecto reificado de la razón olvidada. La sociedad dominada por la razón instrumental es reacia al pensamiento reflexivo y crítico, y a toda teorización que no sirva a fines prácticos inmediatos. En este contexto, “todo pensamiento tiene que tener una coartada, debe garantizar su utilidad funcional” (Horkheimer, 1946/2010, p. 82). La teorización honesta y autónoma, entendida como un fin en sí misma, es una vocación subversiva y, por eso mismo, marginal, en nuestro tiempo.⁷⁶

⁷⁶ Hemos ya señalado la apología que de la teoría hacía Freud en contra de las urgencias de innovación técnica en el psicoanálisis. Pero esto no debe entenderse como un rechazo de la terapéutica. Más bien, habría que enfatizar que, como señala Jacoby (1975/1977) respecto a Freud: “desde sus primeros escritos hasta los últimos no intentó ni una sola vez reconciliar la terapéutica individual con la “metateoría” del psicoanálisis; ambas existen en contradicción” (p. 176). Y aunque lo que afirma Jacoby acerca de que “nunca” hubo un intento de reconciliación por parte de Freud entre teoría y práctica, puede ser polémico (un contraejemplo claro es su tesis sobre la base homosexual del delirio paranoico), lo que es verdad es que Freud no negó jamás la imposibilidad última de transferir limpiamente al campo de la teoría al de la práctica, puesto que la teoría no se ajusta al logro terapéutico en las condiciones de una realidad social no libre, y el psicoanálisis no tiene los medios prácticos para cambiar dichas condiciones.

Por su parte, Marx enfatizó la necesidad de transformar la realidad, pero no sin una teoría que permitiera comprender las determinaciones no evidentes de la sociedad, porque de hecho, la teoría no se realiza en sí y para sí en un espacio puramente individual, sino en las condiciones materiales concretas de la realidad social, y para la sociedad. En el tercero de los *Manuscritos Económico-filosóficos* de 1844, nos dice: “Pero incluso cuando yo sólo actúo *científicamente*, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy *social*, porque actúo en cuanto *hombre*. No solo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que

La razón instrumental al servicio del capitalismo es una reificación de la razón dialéctica, es una obturación del pensamiento reflexivo y crítico, y es un olvido de la capacidad negativa del sujeto respecto de la realidad reificada que se presenta a las masas como indestructible. Sobre este fondo de barbarie racionalizada en razón instrumental, se alza el escenario de la “sociedad de masas” o de la “sociedad administrada”, en la que prima la industria cultural como mecanismo absolutizado de dominación sobre la naturaleza y de control enajenante de las masas, el cual tiende a cerrarse sobre la totalidad de la vida social, sin limitarse al trabajo en el campo de la producción.

Para Adorno y Marcuse, la sociedad de masas representa la bancarrota de la razón y el avance de la enajenación hasta los intersticios del campo social. El hecho de que la

mi *propia* existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social” (Marx, 1844/1993, p. 150).

En cuanto a Adorno, Marcuse y Horkheimer, sobra decir que su orientación hegeliana se manifestaba constantemente en su férrea defensa de la teoría y de sus posibilidades de racionalidad y verdad. Por ejemplo, Adorno defendió encarnizadamente la autonomía de la teoría frente al criterio pragmático de los partidos comunistas, según el cual la teoría debía funcionar como un instrumento de la revolución. Para Adorno, este criterio manipulaba la verdad según las necesidades estratégicas del partido. Sobre todo, por ejemplo, en su polémica con Brecht acerca de la función del arte, en la que se involucró a Benjamin, Adorno repudió el arte cuyo tema estaba comandado por la intención de transparentar la realidad para fomentar la toma de conciencia de clase por parte del proletariado (Jay, 1973/1986). Para Adorno, la relación entre el arte y la realidad está complejamente mediada, por ello, el arte revolucionario suele ser pobre en términos creativos y estéticos, además de tener poca capacidad para revelar la verdad capaz de transformar la conciencia del proletariado. Si el arte se pretende como un reflejo de la realidad, entonces está condenado a reflejar solo el elemento ideológico que la constituye como una pseudoconcreción. Con respecto a la teoría y también hacia el arte, como nos dice Susan Buck-Morss (1977/2019), Adorno adoptó una posición que llamó de “no participación”, en virtud de la cual “insistía en la libertad del intelectual respecto del control del partido, en realidad respecto de cualquier responsabilidad directa del efecto de su trabajo sobre el público, pero sostenía al mismo tiempo que la actividad intelectual válida era por sí misma revolucionaria” (p. 93-94).

Marcuse también afirma la discordancia entre el pensamiento y la realidad siguiendo una línea de reinterpretación revolucionaria de Hegel. Para Marcuse, la sentencia hegeliana según la cual “todo lo racional es real y todo lo real es racional”, no tenía un carácter conservador, como generalmente se asumía entre sus críticos. Por el contrario, la concepción hegeliana de la razón tiene “un carácter claramente crítico y polémico” (Robinson, 1971/1977, p. 134). La unidad de razón y realidad debe entenderse como un proyecto histórico, pues la razón es una fuerza revolucionaria que diluye la realidad establecida. Entonces, la sentencia hegeliana, lejos de ser una descripción del estado de cosas, debe entenderse como un “imperativo político y moral” (*Ibidem.*). En *Razón y revolución*, Marcuse (1941/1994) afirma: “Pero para Hegel, la razón sólo puede gobernar la realidad si la realidad se ha vuelto racional en sí misma. Esta racionalidad se hace posible cuando el sujeto penetra en el contenido mismo la naturaleza y de la historia. La realidad objetiva es también, por lo tanto, la realización del sujeto” (p. 14). La realidad irracional debe transformarse para expresar la razón. Esta primacía de la razón sobre la realidad implica que, al menos en este momento de la historia, conviene mantener la autonomía del pensamiento respecto de lo real, pues la verdad no puede ser mera adecuación de uno respecto de la otra, eso implicaría falsificar la razón. Más bien, la verdad debe ser realizada en la realidad siguiendo los dictados de la razón revolucionaria.

capacidad enajenante del sistema pueda rebasar la esfera de la producción, se manifiesta ideológicamente en la conciencia de los individuos como una superación de las coacciones económicas en la vida cultural, es decir, como aparente libertad. Esta superdispersión de la dominación se logra, primariamente, mediante el progreso de la técnica y los medios de comunicación de masas, tales como la radio y la televisión, y claro está, actualmente, mediante los medios virtuales y el internet. Tales son los canales mediante los cuales la industria del entretenimiento y del espectáculo -que son esencialmente eso: industrias productoras de plusvalor-, pueden difundir sus productos para afianzar una imagen reificada de la realidad. La industria cultural estalla y se diversifica de tal manera que el sujeto no tiene ya resquicio alguno desde el cual negarla. Sobre esto, José Antonio Zamora (2004) nos dice:

Por todos lados acechan las instancias integradoras y al individuo no se le concede ni la cultura burguesa ni la experiencia de estar excluidos de ella. Asistencia y control, diversión y entontecimiento, se funden en una ideología poderosa, que no solo tiene su base en la realidad social, sino que coincide tendencialmente con ella. Los ritmos musicales y los anuncios que martillean permanentemente a los individuos desde la radio les arrancan literalmente de la cabeza el pensamiento crítico. Y las imágenes que la televisión emite igualmente sin pausa tejen el velo encubridor más tupido. El conformismo es entrenado y exigido. (p. 76)

El hecho de que la enajenación se desprege de los límites de la producción no implica que se haya divorciado también de la dinámica del intercambio, al contrario, entroniza el fetichismo de la mercancía en todos los ámbitos de la cultura. La racionalidad económica del capitalismo está presente en todos los niveles de la vida cultural de la sociedad de masas, y siempre orienta hacia la revalorización del capital, aunque su apariencia muestre otra cosa. Todos los productos de la industria cultural son falsos en cuanto que no valen por lo que son, sino por su valor abstracto, por su valor de cambio, por su capacidad enajenante en favor del capital. Mediante el logro de la atrofia de la imaginación y de la espontaneidad, así como de la actividad pensante, pueden los productos de la industria cultural subsumir al espectador en la ilusión de libertad que se traduce en conformismo y resignación ante su

asimilación en el orden del plusvalor. La capacidad imaginativa y pensante del individuo le ha sido enajenada y ahora se le presentan desde afuera, como una potencia ajena, en las imágenes televisivas o en el cine, también en la radio y en la literatura basura. Lo que el sujeto pierde de más valioso en esta enajenación de sus facultades, es su potencia crítica y negativa, y así se vuelve receptor pasivo de estímulos que inundan sus sentidos para obstruir cualquier posible instante de reflexión que le permitiera negar la enajenación que lo encarrila hacia la aquiescencia total de la reducción de la vida a mero valor de cambio.

“La cultura terminó por convertirse enteramente en mercancía”, dicen Adorno y Horkheimer (1944/2009), sucumbió pues a “un proceso de reificación” (p. 240). La pseudocultura de masas se asienta, a decir de José Antonio Zamora (2004), sobre un “fetichismo de segundo grado” (p. 83), un fetichismo que ya Marx había anticipado específicamente en relación a la mercancía dinero, en la cual el valor de uso coincide con el valor de cambio. Esta clase de fetichismo tiende a extenderse sobre el resto de las mercancías y los productos culturales, para los cuales termina invalidándose su valor de uso real, es decir, su capacidad para satisfacer necesidades reales. La industria cultural produce falsa cultura que es valorada en términos abstractos en cuanto valor de cambio, vale solo en función de su precio. Se produce así, “una identificación de los consumidores con el puro valor de cambio” (*Ibidem.*), y de esta forma todo valor de los productos de la industria cultural se agota en el acto mismo de consumir.

La reificación de la cultura mediante la fetichización de todas sus producciones tiene la función de elevar la ilusión al nivel de una certeza inquebrantable. Ésta es la función de la “pseudocultura”,⁷⁷ como también la llama Adorno (1959/2004): montar el engaño volviendo patas arriba lo que ha sido excluido como verdad (la barbarie civilizatoria), mostrando solo una parodia enrevesada de su inconfesable verdad. La ilusión de libertad que el individuo afirma en el capitalismo contemporáneo, es la mentira manifiesta de la ominosa verdad latente de una dominación casi perfecta. Esta falsa actividad libre de los

⁷⁷ José A. Zamora (2004) define la pseudocultura como “el atrofiamiento de la reflexión, la sustitución de la experiencia por el cliché, la degradación del lenguaje a un catálogo de eslóganes, la desaparición de la capacidad de juicio autónomo, la victoria del estereotipo y la fórmula. Estos son los soportes sobre los que descansa la identificación tranquilizadora y la participación en la locura general” (p. 74).

sujetos encubre la verdadera libertad, la única, la que es propia solo del sistema. Por esto, confrontarse a la situación del sujeto en el capitalismo contemporáneo es confrontarse con la sorpresa de que la enajenación no únicamente produce sufrimiento, sino también placer. Por ello, más adelante, en *El hombre unidimensional*, Marcuse (1954/1993) enfatizará el hecho de que la servidumbre enajenada que el sujeto manifiesta ante el sistema, se asienta sobre la satisfacción de sus falsas necesidades. El malestar ya no es un índice diferencial de la enajenación del sujeto, puesto que la libertad y el disfrute de ella se han vuelto los mecanismos principales de dominación en las sociedades industriales avanzadas. Por ello, Marcuse (*Ibid.*) afirma que “bajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación” (p. 37). El mensaje parece concretarse en una advertencia sobre el peligro de la falsa libertad tal como es vivida en nuestro tiempo.

Lo que aquí describen Adorno y Horkheimer, y luego Marcuse, es lo que solemos llamar “sistema totalitario”, es decir, un sistema sin exterioridad, en el cual los sujetos están profundamente comprometidos con el sistema y reproducen las aspiraciones, deseos y necesidades de éste como si fueran los suyos propios, porque, en realidad, casi parece ser así. Coincidentemente, Adorno y Horkheimer (1944/2009) afirman que “La industria se adapta a los deseos por ella misma evocada” (p. 178). Marcuse (1945/1993) denunciará posteriormente la unidimensionalidad positiva y afirmativa que caracteriza al sujeto del capitalismo avanzado. Sujeto que ha perdido su capacidad negativizadora respecto de una cultura que se afirma incansablemente en todas sus producciones, y por lo tanto, este sujeto padece de una “atrofia” que le impide “comprender las contradicciones y las alternativas”, y su conciencia del mundo se reduce a una “conciencia feliz” (p. 109). La conciencia desgarrada, que sería la manifestación más explícita de la falta de unidad subjetiva real, tiende a cerrarse falsamente en su reificación por obra de las satisfacciones ilusorias que brinda el mundo administrado. Específicamente, Para Marcuse (*Ibid.*), la sutura de la conciencia desgarrada se logra principalmente mediante una “desublimación represiva” en la sociedad unidimensional.

Recordemos que para Freud, la sublimación es un destino pulsional que se alcanza al evitar la represión mediante un cambio de meta de la pulsión. La sublimación permite escapar de la neurosis al encontrar un fragmento de satisfacción sexual en una meta culturalmente valorada. Para Marcuse (1954/1993), en la sociedad unidimensional, la realización de las metas propias de la racionalidad económica, vía los recursos tecnológicos, implica la reducción de las posibilidades de sublimación. La sublimación propia del capitalismo avanzado se logra sólo a costa de una atrofia de la capacidad de imaginar y de negar la realidad. Si la sublimación, en el sentido de Freud, se alcanzaba por medio de la producción gratificante de imágenes subjetivas de una realidad fantaseada discordante con la realidad, la “desublimación represiva”, propia del capitalismo tardío, implica que la satisfacción pulsional se logra solo mediante las imágenes preproducidas por la sociedad unidimensional. Por ello, por medio de esta incorporación del principio de placer en el principio de realidad, “la desublimación triunfante en la sociedad industrial avanzada revela su verdadera función conformista” (*Ibid.* p. 106). La desublimación represiva produce sujetos conformistas, conformismo que es un reflejo de la “cultura afirmativa” (Marcuse, 1965/1968),⁷⁸ en la cual la felicidad es posible solo si se ajusta a la racionalidad propia de la cultura hegemónica, por lo que es solo una ilusión de felicidad.

La felicidad represiva característica de la sociedad de masas o de la sociedad unidimensional, se logra mediante la implementación de medios omnipresentes de distracción y entretenimiento. El desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de la

⁷⁸ Este término fue empleado por Marcuse (1965/1968) para señalar la idea de un cultivo interior separado de las condiciones reales del bienestar físico. El ámbito de la cultura afirmativa, dice Robinson, “representa un mundo de belleza, libertad y dicha, totalmente separado del mundo del trabajo cotidiano en la civilización, por lo tanto es accesible a cualquier individuo” (p. 153). Esta concepción tiene una función conservadora, en tanto que promueve la ilusión de que es posible acceder a la belleza y a la felicidad dentro de un cuerpo sometido a la esclavitud. En *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*, Marcuse (*Ibid.*) dice que: “No interesa que el hombre viva su vida; lo que importa es que viva tan bien como sea posible. Este es uno de los lemas de la cultura afirmativa. Por “bien” se entiende aquí esencialmente la cultura misma: participación en los valores anímicos y espirituales, integración de la existencia individual con la humanidad del alma y con la amplitud del espíritu. La felicidad del placer no racionalizado queda eliminada del ideal de la felicidad. Esta felicidad no puede violar las leyes del orden existente, y tampoco necesita violarlas; debe ser realizada en su inmanencia.” (p. 70). Marcuse está criticando una concepción idealista y enajenante de la cultura, cuya función se extiende con fuerza en el contexto de la sociedad unidimensional en donde la mejora de las condiciones económicas de la clase proletaria, el aumento del tiempo libre y la industria cultural, favorecen la ilusión de la felicidad. Felicidad que solo se sostiene en la inconsciencia de la esclavitud.

esfera de competencia del Estado en la regulación del mercado y las luchas sindicales, derivan de una disminución de la jornada de trabajo y en el aumento del salario de los trabajadores, al menos en los países occidentales del centro y del norte. El tiempo libre de los obreros, es ahora captado por la industria cultural como tiempo dedicado al consumo de productos que se presentan como esenciales en la constitución de una vida privada y personal auténtica. El aspecto más engañoso de estas distracciones estriba en su apariencia de novedad y de diferencia con respecto a la actividad laboral. En realidad, el tiempo libre se instala como una esfera de libertad impuesta y de deseos creados a medida no del sujeto, sino de la racionalidad económica, pues siempre “durante el tiempo libre el trabajador debe orientarse según la unidad de la producción” (Adorno & Horkheimer, 1944/2009, p. 169). Es por lo anterior por lo que Adorno (1969/1993) afirma que “la industria impone a los hombres lo que desean. De ahí que la integración del tiempo libre se haga con tan pocas dificultades; los hombres no advierten hasta qué punto, donde se sienten libérrimos, en realidad son esclavos, porque la regla de la esclavitud opera al margen de ellos” (p. 57).

Los deseos y las necesidades del sujeto “se han convertido por completo en funciones del aparato de producción” (Adorno, 1968/2004, p. 337), y su reificación se constituye en una suerte de “segunda naturaleza” (*Ibíd.* p. 340), que es un producto histórico, pero que se asume no obstante como esencial y a priori. La industria cultural coopta el tiempo y la disposición pulsional de los sujetos, ofreciéndoles objetos de consumo siempre cambiantes en su apariencia, pero iguales en su estructura esencial, pues todos ellos responden a la lógica del fetichismo de la mercancía, por ello, en el fondo, la falsa novedad es siempre lo mismo. En todos lados, en todos los productos culturales, se reproduce la misma imagen falsa del mundo a través de los más variados disfraces: “la cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza” (Adorno & Horkheimer, 1944/2009, p. 165). El ritmo de la producción es también el ritmo del uso del tiempo libre, es un tiempo acelerado en el que todo parece cambiar vertiginosamente, pero este ritmo “garantiza que nada cambie” (*Ibíd.*, p. 179), que nada realmente nuevo surja, o que todo lo que se desvía sea rápidamente incorporado en la unidad de la producción económico-cultural. El sujeto que se divierte o que se distrae mediante el consumo de los productos culturales, quiere sustraerse al proceso del trabajo,

pero debido a que la diversión es semejante al estereotipado y seriado ritmo de la producción, el sujeto no puede ya sino experimentarla como “copias o reproducciones del mismo proceso del trabajo” y así, “el placer se petrifica rápidamente en aburrimiento” (*Ibíd.*, p. 182-182).

No es extraño entonces que la condición del sujeto contemporáneo sea la del permanente aburrimiento, el inagotable tedio, que solo se encubre mediante una mortífera y acelerada inmersión en una enajenación que avasalla los sentidos y que aplasta el pensamiento. El imperativo es negar el malestar a toda costa, a costa incluso de la propia vida, gozar eternamente y sin respiro para no dar cara a la horrorosa verdad de la pérdida de sí mismo. Encarar el malestar y el tedio sería un camino para romper el velo ideológico de la sociedad de masas, pero en ella todo está hecho para que el sujeto actúe como si no los padeciera, aunque indudablemente estén presentes. Sobre la confesión del malestar pesa actualmente el signo de la culpa.

Como ya señalamos, Freud no creía que el objetivo del psicoanálisis fuera la eliminación del malestar, ya que éste expresa una verdad sobre la situación del sujeto en la cultura, y mientras exista una cultura carente de libertad, el malestar no puede desaparecer, ni debe desaparecer, pues es la protesta exigua, pero liberadora, de lo reprimido. No obstante, en la cultura de masas, la psicología y la psicoterapia se ponen al servicio del capital como encargadas de suprimir el malestar. Adorno y Horkheimer (1944/2009) se refieren irónicamente a los psicólogos como los “filósofos a domicilio”, quienes “con el corazón del lado derecho, que, con su afable intervención de individuo a individuo, hacen de la miseria socialmente reproducida y perpetuada casos individualmente curables” (p. 195).

Podemos corroborar, como lo profundizaremos un poco más adelante, que la función adaptativa o readaptativa de la disciplina psicológica es cada vez más obsoleta en la sociedad de masas, pues la psicología que modela la subjetividad enajenada ya no se encierra en las paredes de los consultorios privados, sino que explota en la totalidad de la cultura, que ahora se ha vuelto una cultura psicologizada. “El fetichismo de la mercancía llega hasta la más íntima constitución del alma” dice Antonio Zamora (2004, p. 84), lo que

implica que la ideología termina por hacer cuerpo, sin residuo aparente, con la realidad y con el sujeto, produciendo en éste una conciencia puramente afirmativa y suprimiendo su individualidad. Estamos pues en el terreno de una verdadera “cosificación del mundo de la vida” (Zamora, 2004, n. 15, p. 119). Decíamos que la sociedad de masas es esencialmente una cultura psicologizada, pues en ella, como señala Blanca Muñoz (2011) “la psicología y la conciencia entran como la parte más importante del negocio ideológico” (p. 71). Las llamadas “Industrias de la Conciencia” producen “psicologías sociales” para propiciar una “dominación irracional y planificada” (*Ibíd.*, p. 75). Para Muñoz (*Ibíd.*), esta reciente modalidad de dominación, tanto más efectiva en la medida en que se basa en la ilusión de libertad y felicidad, surge “de la adaptación de la psicología a la economía”, a través de la cual se acotan y limitan “las posibilidades de existencia” (p. 87).

3.4.- Mímesis represiva, represión excedente y producción del sujeto en la sociedad de masas

En el contexto de la reflexión frankfurtiana acerca de la sociedad capitalista tardía, la pregunta sobre cómo incorpora el sistema de la cultura capitalista al sujeto, resulta relevante. Ya hemos adelantado líneas atrás, que los mecanismos de dominación totalitaria se caracterizan por su psicologización. Pero podemos ser un poco más específicos en el análisis de un conjunto de conceptos o ideas que estos pensadores ponen en juego para entender dicho problema. Comencemos examinando el concepto de “mímesis”.

La autoconservación del individuo -de la cual hemos dicho que, en la sociedad moderna, se subordina a la conservación del sistema capitalista- se logra mediante lo que Adorno y Horkheimer, pero también otros antes que ellos, han denominado “mímesis” o “mimetismo”.⁷⁹ El mimetismo es el esquema más arcaico de la autoconservación humana,

⁷⁹ Para una síntesis más amplia sobre la mímesis en otros pensadores, puede consultarse al respecto el artículo “De la alienación imitativa a la potencia mimética: Platón y Adorno, Aristóteles y Benjamin” de Castor M.M. Bartolomé Ruiz, en el número 75, Vol. 5, de la revista *Universitas Philosophica*, en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/23502>

y corresponde a una reacción instintiva de asimilación del sujeto a la naturaleza que consiste en dos aspectos principales. Por un lado, la mimesis implica una rígida enajenación o asimilación a la naturaleza impasible, y, por otro, en un suave amoldamiento a lo singular, a lo concreto y lo múltiple (Zamora, 2004, p. 71). Así por ejemplo, el individuo frente a la fiera, imita a lo muerto, a lo inmóvil; para salvar su vida ha de hacerse pasar por muerto. La mimesis natural es el antecedente más arcaico de la forma de relación del sujeto y la naturaleza, que siempre implica el riesgo de su disolución en ella, en tanto no se traduce como una tentativa de imponerle un dominio humano, sino de rendirse a ella. La mimesis originaria, de acuerdo a Castor Bartolomé (2018), “es, así, la actitud que anula la individualidad para fundirse con las semejanzas comunes formando un ambiente igual, indiferenciado, donde todo se identifica como unidad sin singularidad y como totalidad semejante” (p. 161).

El advenimiento de la civilización significa también un alejamiento de esta forma de mimesis primitiva. Ya la magia es una mimesis consciente y deliberada, y de ahí hacia adelante, la cultura se va a erigir sobre el uso de la mimesis como instrumento empleado de modo racional. A medida que se toma conciencia de la mimesis y ésta se racionaliza, la naturaleza se convierte en objeto de dominio, y frente a ella la unidad del yo individual se constituye poco a poco cada vez con mayor consistencia cada vez. Sobre esto Zamora (2004) dice: “para escapar a la rigidez de la asimilación a lo muerto (mimetismo) y al horror que implica, se hace necesaria la rigidez del yo frente a todo suave amoldarse a la naturaleza. Así es como se prolongan la ceguera y la coacción del mimetismo en la dominación social de la naturaleza” (p. 71). En la civilización, el horror que implica la mimesis como pérdida de sí, es proscrito mediante su uso racional y controlado, pero lo que así se logra es un olvido de la fuente de aquel horror, es decir, un olvido de la asimilación a lo muerto. Citamos en extenso a Adorno y Horkheimer (1944/2009), a propósito de lo anterior:

En el lugar de la adaptación orgánica al otro, del mimetismo propiamente dicho, la civilización ha introducido primero, en la fase mágica, el uso regulado de la mimesis y finalmente, en la fase histórica, la práctica racional, el trabajo. La mimesis incontrolada es proscrita. [...] La severidad con la que en el curso de los milenios los dominadores han prohibido a su propia

prole y a las masas sometidas la recaída en las formas miméticas de vida, empezando por la prohibición religiosa de las imágenes, y pasando por el rechazo social de actores y gitanos, hasta la pedagogía que enseña a los niños a no comportarse como tales, es el presupuesto de la civilización. La educación social e individual refuerza a los hombres en el comportamiento objetivizante de los trabajadores e impide así que se dejen reabsorber de nuevo en el ritmo alterno de la naturaleza externa. Toda distracción, incluso toda entrega, tiene algo de mimético. El yo, en cambio, se ha forjado a través del endurecimiento. Mediante su constitución se cumple el paso del reflejo mimético a la reflexión controlada. En el lugar de la adecuación física a la naturaleza entra el «reconocimiento... en el concepto», la asunción de lo diverso bajo lo idéntico. (p. 225)

El yo del sujeto se constituye pues afirmándose en contra de la naturaleza, resistiendo al impulso mimético a fundirse con ella. La mimesis no puede eliminarse completamente, pero se puede pasar de una mimesis como mero reflejo automático del todo, a una mimesis controlada y reflexiva. En la civilización todo intento de regresión a la mimesis natural es reprimido, y se fomenta en cambio la identificación cognitiva con el concepto, lo cual permite la disolución de las diferencias dentro de lo único. Pero, para Adorno y Horkheimer (1944/2009), esta instauración de lo idéntico a partir de la identificación con la razón abstracta, pertenece siempre a “la constelación [...] del terror” (p. 225), ya que “la razón es mimesis de lo muerto” (*Ibid.*, p. 109). Solo la muerte es la identidad absoluta, así que, paradójicamente, tratando de dejar atrás a la mimesis, la civilización camina a ciegas hacia el costado más siniestro de aquella. “En el modo burgués de producción la indestructible herencia mimética de toda praxis es condenada al olvido”, nos dicen Adorno y Horkheimer (*Ibid.*, p. 226), y ya que toda reificación es un olvido, el riesgo de perderse en la unidad de la muerte, no por ser olvidado, es conjurado. En la violencia de la dominación y en el horror que esta provoca, corroboramos el retorno de lo reprimido, es decir, el impulso mimético que arrastra al sujeto a perderse en el estado inerte de lo natural. En la violencia hacia lo ya vencido ejercida incluso por las vías que la razón técnica ofrece, se hace presente de nuevo aquel deseo de lo prohibido que es la mimesis. La rebelión contra la naturaleza es repetida en su esquema fundamental, pero a favor de la dominación de los otros seres humanos. Lo vencido es el objeto como una proyección de lo reprimido, de aquello que los vencedores

han reprimido en sí mismos, lo propio se proyecta sobre los otros y retorna como lo ajeno y peligroso, sobre lo cual es imperativo ejercer una violencia mortífera como medida de protección. Como señala Castor Bartolomé (2018):

En esta perspectiva expuesta por Adorno y Horkheimer, el mimetismo anula la distancia entre sujeto y medio, borra las diferencias entre los sujetos transformando las diferencias en una especie de totalidad indiferenciada donde los individuos desaparecen como tales. El factor predominante en este tipo de mimesis es el miedo. En este caso, la mimesis opera anulando la subjetividad y negando al propio sujeto que se asimila a un todo a través de la disimulación que lo ha camuflado. (p. 162)

Adorno y Horkheimer llevan a cabo un análisis del antisemitismo en el último capítulo de *Dialéctica de la Ilustración*, en el que van a plantear que éste representa la mimesis puesta al servicio de una dominación mortífera que culmina en los *pogroms*, y en el exterminio sistematizado. Esta proyección antisemita es, empero, una falsa mimesis, un mimesis enferma, ya que ha suprimido de sí misma su función conciliadora con la naturaleza.

Además de la mimesis represiva, el antisemitismo emplea patológicamente otro mecanismo que ayuda a distanciarse de aquello que resulta intolerable al yo: la proyección. El antisemitismo es una falsa proyección, dice Zamora (2004), “puesta al servicio del delirio paranoico” (p. 72). Decimos que es una falsa proyección porque ésta, en su forma original, igual que la mimesis, forma parte del equipamiento psíquico natural de los sujetos y de la sociedad en general en su lucha por la supervivencia. Sin la proyección el sujeto no podría sino encontrarse con un mucho irreconocible, ajeno y amenazante. La proyección constituye otra forma de unidad entre el mundo y el yo. Ni la mimesis ni la proyección son mecanismos patológicos en sí mismos, sino que se tornan irracionales y peligrosos en el contexto de la sociedad de masas que aplasta la negatividad reflexiva. La proyección falsa es lo opuesto a la mimesis natural, pero coincide con la mimesis represiva. Dicen Adorno y Horkheimer (1944/2009): “lo patológico en el antisemitismo no es el comportamiento proyectivo como tal, sino la ausencia de reflexión en el mismo” (p. 233), es decir, la patología de la proyección es su ignorancia respecto de lo que ella misma otorga al objeto, y de lo que hay más allá de lo que ella le otorga. La ausencia de reflexividad del sujeto y de

la sociedad es la patología de la proyección y de la mimesis, la cual propicia la incapacidad de apreciar la diferencia. Por ello, Adorno y Horkheimer (1944/2009) señalan que la paranoia se caracteriza por “el odio feroz a la diferencia” (p. 249). Entonces, como señala Bartolomé (2018):

En esta perspectiva expuesta por Adorno y Horkheimer, el mimetismo anula la distancia entre sujeto y medio, borra las diferencias entre los sujetos transformando las diferencias en una especie de totalidad indiferenciada donde los individuos desaparecen como tales. El factor predominante en este tipo de mimesis es el miedo. En este caso, la mimesis opera anulando la subjetividad y negando al propio sujeto que se asimila a un todo a través de la disimulación que lo camufla. (p. 162)

El antisemitismo y el fascismo alemán de la primera mitad del siglo XX, fueron los paroxismos de la falsa proyección y de la mimesis reprimida. Pero en la civilización occidental, sobre todo en la modernidad capitalista y aún más en la reciente sociedad de masas, la mimesis se ha convertido en un medio racionalizado y generalizado de adaptación al sistema, en un medio de dominación de los sujetos. Puesto que el impulso mimético jamás podrá ser realmente superado, el sujeto tiende a subordinarse ciegamente a él mediante la identificación con los esquemas de pensamiento que la sociedad le impone y le reclama. Para Horkheimer (1947/2010), la mimesis represiva propia del mundo administrado, exige “identificarse, en aras de la autoconservación, con el mundo de los objetos. Este deliberado (esto es, opuesto al meramente instintivo) convertirse en *idéntico-al-mundo-que-le-rodea-a-uno* es un principio que afecta al todo de la civilización” (p. 133). Esto coincide con el planteamiento que señalábamos acerca de la industria cultural, la cual reproduce vertiginosamente en todos lados lo mismo, lo semejante, presentándolo falsamente como novedad. El sujeto no puede ya sino sucumbir al esquematismo de lo ya sabido, de las conexiones mentales e imaginarias preestablecidas que propician la identificación permanente con el medio y el rechazo iracundo de lo diferente. Diferencia sobre la cual el sujeto enajenado siempre está a punto de desbordarse con violencia, para satisfacer su naturaleza reprimida. En particular, los medios de comunicación de masas, la

industria cultural en general y la propaganda, emplean la mimesis como medio de enajenación. Adorno (1951/2013) lo expresa así:

La industria cultural está modelada por la regresión mimética, por la manipulación de impulsos reprimidos de imitación. A tal fin se sirve el método consistente en anticipar la imitación que de ella hacen los espectadores creando la impresión de que el acuerdo que desea lograr es algo ya existente. Por eso es tanto más efectivo cuando un sistema estable puede contar de hecho con dicho acuerdo y reiterarlo de modo ritual antes que producirlo. Su producto no constituye en absoluto un estímulo, sino un modelo para las formas de reacción a un estímulo inexistente. De ahí el inspirado título musical en el cine, su ridículo lenguaje infantil, su populismo bufo; hasta los primeros planos del comienzo parecen exclamar: ¡qué bonito! (p. 208)

Adorno nos dice que en las sociedad de masas, la industria cultural no realiza experimentos de condicionamiento con los sujetos, no les lanza estímulos para acoplar posteriormente sus reacciones a ciertos esquemas mediante refuerzos o castigos, sino que, empleando la propia potencia mimética de los sujetos, los asimila primero en un esquema prefijado, produciendo en ellos los esquemas de necesidades y de reacciones adecuadas para los estímulos que ella les impondrá después. La industria cultural solo ofrece al público lo que previamente ella misma ha modelado como necesidad o deseo en los propios sujetos. Las tendencias regresivas de éstos, elevan su disposición a adaptarse, o más bien, a asimilarse; y esto deriva en el muy normal “conformismo del espíritu” y en una “conciencia afirmativa” que ignora o desprecia las contradicciones (Zamora, 2004, p. 90-91), de la sociedad contemporáneas.

Los planteamientos acerca de la mimesis reprimida como mecanismo de adaptación de los sujetos en la sociedad de masas, tienden a ser coincidentes con la reformulación de la teoría freudiana sobre las pulsiones que Marcuse realiza en *Eros y civilización* de 1955. Ni Horkheimer ni Adorno llevaron a cabo un análisis pormenorizado sobre la concepción freudiana de las pulsiones, ni del modo de dominación y utilización de la fuerza pulsional por el sistema económico en el capitalismo tardío, aunque ciertamente tales problemas estaban implícitos en muchas de sus reflexiones. En relación a la mimesis, Adorno y

Horkheimer llegan a sugerir que ésta coincide con la pulsión de muerte en sentido freudiano (1944/2009, p. 271).

Marcuse se va a concentrar en una lectura profunda de Freud, y a pesar de ser un severo crítico de los revisionistas culturalistas, él mismo realizará una revisión en un sentido muy diferente que aquellos. La revisión marcuseana de Freud apunta a una profundización y a una matización de los conceptos freudianos, para volver a encontrar en ellos su potencial crítico. Marcuse se concentra en el problema de la represión y en cómo ésta es la condición de producción de la civilización y de la falsa libertad en las sociedades occidentales. En este punto, Marcuse es plenamente freudiano, pues ya sosteníamos que Freud asume que el costo de la libertad, al menos de aquella que tiene que ver con el “apremio de la vida”, es la represión pulsional. Marcuse y Freud se distancian juntos aquí, por ejemplo, de la utopía reichiana de una civilización sin represión sexual formulada en *La revolución sexual* de 1945. Pero Marcuse añade que, si bien la represión es la condición de la cultura, no podríamos suponer sin embargo que ésta es la condición de la forma de cultura totalitaria propia del capitalismo monopolista que ya hemos analizado. El progreso de las fuerzas productivas sería suficiente, en este momento de la historia, para resolver la totalidad de las necesidades humanas relacionadas con la supervivencia. Si durante mucho tiempo la resignación de la satisfacción pulsional individual se justificaba como condición para realizar el trabajo requerido con miras a extraer de la realidad objetiva lo necesario para satisfacer las necesidades, en el capitalismo tardío, en cambio, la cantidad de represión tendría que ser mínima, en tanto que el trabajo requerido para reproducir la vida social habría disminuido considerablemente debido al progreso técnico y al aumento de las fuerzas productivas en general.

Pero esto no se ha cumplido, pues aunque la jornada de trabajo haya disminuido sensiblemente y el trabajo intelectual haya ganado terreno, Marx ha descubierto cómo es que el plusvalor depende de la fuerza de trabajo empleada en la jornada laboral medida en tiempo de trabajo, y éste es, por mucho, mayor al tiempo socialmente requerido para la producción de las mercancías. Así es como se vuelve comprensible que la simple represión pulsional ya no rige en las condiciones de la economía capitalista. Marcuse propone el

concepto de “represión excedente” para designar el tipo de represión que no sirve ya solamente a la conservación y reproducción de la cultura, sino a la dominación. Marcuse (1953/2010) nos dice que esta represión excedente corresponde a “las restricciones provocadas por la dominación social”, que se diferencia de la “represión básica” entendida como “las modificaciones a los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización” (p. 45).

Y si Freud había planteado que el principio de realidad era el operador que propiciaba el tipo de represión necesaria para orientar la fuerza pulsional hacia el trabajo y la cultura, Marcuse (*Ibíd.*) ahora planteará que, en cuanto a la represión excedente, el “principio de actuación” (p. 45) se orienta hacia el aprovechamiento de la energía pulsional con miras a la producción de plusvalor. Es decir, el principio de actuación es propio de la sociedad capitalista avanzada, pues es “la forma histórica prevaleciente del principio de realidad” (*Ibidem.*). El principio de actuación permite que el mundo y la realidad se produzcan y reproduzcan mediante la actuación (*performance*) de los sujetos dominados. Pero esta actuación no se limita ya al tiempo de trabajo, que fue donde Marx había encontrado el núcleo de la reducción de la vida a pura fuerza de trabajo. La actuación implica ahora una represión que abarca la totalidad del tiempo de los sujetos, tanto el tiempo de trabajo como el tiempo libre. Y en general, la satisfacción pulsional es ahora encauzada por las vías de una sublimación represiva que obtura cualquier otra vía de sublimación que no sea alguna de las que la cultura ofrece. Marcuse (1953/2010) dice que “bajo el dominio del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos del trabajo enajenado; sólo pueden funcionar como tales instrumentos si renuncian a la libertad del sujeto-objeto libidinal” (p. 53), lo cual supone que la satisfacción libidinal solo puede ser lograda mediante el rodeo por la satisfacción de los deseos del sistema.

Por otro lado, Marcuse mantiene y revaloriza el concepto de pulsión de muerte, y critica el rechazo que tanto Fromm (1932b/2011) como Reich (1934/ 1945) manifestaron hacia ella.⁸⁰

⁸⁰ Sobre este rechazo de Reich y Fromm hacia el concepto freudiano de pulsión de muerte, puede consultarse la comunicación de David Pavón-Cuéllar, titulada “Freudomarxismo y pulsión de muerte”. Texto disponible en: <https://davidpavoncuellar.wordpress.com/2020/12/05/freudomarxismo-y-pulsion-de-muerte/>

Marcuse examina la función de la pulsión de muerte en los términos en que Freud la formuló en *Más allá del principio de placer* de 1920, es decir, en su cercanía con el “principio de Nirvana”, que sería la tendencia última de toda pulsión de muerte: la tendencia a reducir la tensión al grado cero, a evacuarla plenamente, lo cual solo sería posible en una reducción hasta lo inanimado, hasta la muerte misma. Si tanto *Eros* (pulsiones de vida) como *Tánatos* (pulsiones de muerte) buscan la reducción de la tensión, y aunque son las pulsiones de muerte las que manifiestan sobre todo un carácter regresivo, podríamos decir, no obstante, que la tendencia a la muerte es una propiedad inherente a toda pulsión, en la medida en que manifiesta una tendencia a procurarse, por una vía u otra, progresiva o regresiva, la reducción de la tensión al grado cero. Los rodeos para llegar a la muerte generalmente son propiciados por la intervención y el avance de *Eros*, pues como ya señalábamos en el capítulo anterior, la sublimación -que es el trabajo de cambio de meta de la pulsión sexual- puede entenderse como un rodeo, más o menos largo, en el trayecto hacia lo inanimado. Y la función del principio de realidad es la de extraviar a la pulsión para arrancarla a la inercia regresiva de *Tánatos*.

En el contexto del capitalismo tardío, la represión excedente tiende a recaer sobre *Eros* de forma masiva e intensiva, lo cual se cumple mediante la implementación de una dominación totalizada que abarca el tiempo entero de la vida. En cambio, la pulsión de muerte encuentra caminos cada vez más amplios y diversificados en la dominación reforzada propia de la sociedad capitalista. Pues recordemos que, de acuerdo a Freud, la cultura, vía su representante superyoico en cada sujeto, enajena las pulsiones de muerte, ya sea para martirizar moralmente al yo, o bien, para emplearlas, vía el yo, en el dominio del mundo social y natural. En el capitalismo, la agresividad y la destrucción, como externalizaciones de las pulsiones de muerte, se ponen al servicio de los mandatos del sistema. En palabras de Marcuse (1953/2010):

El vigor persistente del principio del Nirvana en la civilización ilumina la magnitud de las restricciones impuestas sobre el poder constructor de la cultura de *Eros*. *Eros* crea la cultura, mediante su lucha con el instinto de la muerte; lucha por preservar al ser en una escala aún más grande y rica para satisfacer a los instintos de la vida, para protegerlos de la amenaza de

la no satisfacción, de la no extinción. Es el fracaso de Eros, la falta de satisfacción en la vida, el que aumentó el valor instintivo de la muerte. Las diferentes formas de regresión son una protesta contra la insuficiencia de la civilización: contra el hecho de que prevalezca el placer, la actuación sobre la gratificación. (p. 103)

Como nos damos cuenta, la represión excedente conduce a una regresión mortífera que se pone al servicio de una racionalidad técnica cada vez más desarrollada, lo cual resulta en una barbarie tecnificada y racionalizada de alcances apocalípticos. Si en el tiempo de Marcuse esto era ya evidente, para nosotros, el momento de la destrucción total es casi inminente. La regresión enajenante es una consecuencia de la falta de gratificación de *Eros* propiciada por la cultura represiva. Esta regresión, cuya tendencia final es la muerte, puede darse mediante una fuga tecnificada hacia adelante, pues el sujeto propicia su propia destrucción realizando los deseos del sistema como si fueran los suyos propios, mediante su actuación enajenada. Por ello, Paul Robinson (1971/1977) aprecia que este análisis de Marcuse va más allá de una crítica a la represión política de la sexualidad o de la enajenación en la producción, pues: “el tono de *Eros and civilization* es mucho más apremiante. Sobre la civilización represiva pende no solo la perspectiva de una falta de placer y un trajín continuados, y aún aumentados, sino, además, de la autodestrucción” (p. 173).

Ante esta situación, Marcuse propone una erotización de la personalidad, del organismo y del trabajo a través de un rescate de la dimensión estética y lúdica de la vida humana, que favorezca la expansión de las posibilidades de *Eros*. Pero la condición de esto se asienta en un factor económico: “la reducción del día de trabajo hasta un punto en el que la mera cantidad del tiempo de trabajo ya no detenga el desarrollo humano es el primer requisito para la libertad” (Marcuse 1953/2010, p. 138). Se habla aquí propiamente de una libertad auténtica, y no de esa libertad represiva que el sujeto asume en el capitalismo tardío. La libertad auténtica depende, dice Marcuse (*Ibid.*) -coincidiendo con Adorno y Horkheimer-, de una reivindicación de la memoria en contra del olvido reificante: “contra la rendición del tiempo, la restauración de los derechos de la memoria es un vehículo de liberación” (p. 200).

Constatamos entonces que Adorno y Horkheimer, por la vía del concepto de mimesis, y Marcuse, a través de su análisis y reformulación de la teoría freudiana sobre las pulsiones y la represión, desarrollan una reflexión acerca de los mecanismos que favorecen la enajenación y la reificación del sujeto en el capitalismo tardío. Pero dicha enajenación no se limita ya al tiempo de trabajo, sino que se extiende a la totalidad de la vida. La mimesis represiva y la represión excedente favorecen ya no solamente una adaptación del sujeto a las exigencias del sistema, sino que tienden a integrar al sujeto, o más bien, a fundirlo con el sistema mismo. La mimesis y la actuación sustituyen así a la costosa, y no siempre segura, adaptación y readaptación del sujeto. En la mimesis y en la actuación, el sujeto desea su asimilación, sus deseos son los deseos del sistema, y sus acciones propician la realización de tales deseos. Aquí se cumple la consecuencia máxima de la reificación capitalista, pues el sistema, como señala David Pavón-Cuéllar (2019), “no sólo produce objetos para los sujetos ya existentes, sino que hace existir a estos sujetos, produciéndolos para los objetos, creando sus necesidades y sus deseos, moldeando su consumo, manufacturando su particular humanidad en función de las fuerzas y relaciones de producción de cada contexto socioeconómico y de cada momento histórico” (p. 71).

3.5.- El surgimiento del individuo moderno en el libre mercado y su aniquilación en el capitalismo tardío

La sociedad que hemos analizado en los apartados anteriores, y que hemos definido como “sociedad de masas” de acuerdo a Adorno y Horkheimer, o sociedad “represiva” o “unidimensional” según Marcuse, enfatizan los aspectos de la dominación propios de la sociedad y la cultura del capitalismo tardío, que tiende a desarrollarse a partir de lo que suele denominarse “segunda revolución industrial”, la cual coincide con el desarrollo fordista de la producción en masa y el surgimiento de los grandes monopolios comerciales del siglo XX.

El término “individuo” es aun totalmente familiar para nosotros en el siglo XXI, aunque su concepto no es definitivamente igual a aquel con el que ascendió a categoría filosófica y

económica hace unos tres siglos. Desde los albores de la modernidad, el concepto de individuo se asocia, según Zamora (2004), “con la capacidad de autoconciencia, de autodeterminación y autoexpresión de los seres humanos en calidad de miembros de la sociedad” (p. 102). El concepto de individuo tiene como fundamento normativo la autonomía, pero ésta no alude a una individualidad cerrada y autofundacional, sino que la individualidad se entiende como autónoma en relación a la sociedad, o incluso como resistencia a lo social. Y el contexto en donde se cimentará esta noción de individualidad como autonomía, es en la sociedad burguesa del capitalismo de productores y luego en el libre mercado entre los siglos XVII y XIX. En este contexto, la política y la filosofía han delineado la figura del individuo adecuada al liberalismo económico, es decir, el individuo autónomo que hacer valer sus derechos políticos y económicos, lo que es concebido como la asunción de una responsabilidad sobre sí mismo, y de lo cual depende la felicidad personal. Por ello, dice Adorno (1953/2004,) que:

... cuando la economía de libre mercado suprimió el sistema feudal y precisó tanto del empresario como del libre asalariado, se constituyeron estos tipos no solo profesionalmente, sino a la vez antropológicamente; ascendieron conceptos como el de la responsabilidad de sí mismo, la previsión, el individuo autosuficiente, el cumplimiento del deber, pero también el de la rígida obligación moral, el vínculo con las autoridades interiorizado. (p. 421)

En buena medida, esta afirmación de la individualidad constituida en la relación con los otros depende, en el liberalismo económico, de la concepción del individuo libre que puede determinar el rumbo de su vida a través de sus propiedades económicas. La individualidad liberal se basa pues en la posibilidad de confrontar los intereses personales con los ajenos mediante el poder que otorga la posesión económica, en un terreno social y económico que se asume como igualitario en cuanto a las libres oportunidades de enriquecimiento. Como señala C. B. Macpherson (1962/2005): “El individuo, en una sociedad posesiva de mercado, es humano en su calidad de propietario de su persona; su humanidad depende de la libertad de todo salvo de las relaciones contractuales interesadas con los demás; su sociedad consiste en una serie de relaciones mercantiles” (p. 265).

La libertad de propiedad y de comercio será entonces uno de los factores fundamentales en la constitución de la individualidad burguesa en el mundo moderno. Y las teorías filosóficas y políticas liberales se constituirán como un corpus teórico amplio y diverso que justificará la libertad y el igualitarismo entre individuos. Así también, un conjunto cada vez más amplio de espacios, técnicas, productos culturales y mercancías, favorecerán la constitución de un ámbito privado e íntimo de dominio personal en la vida cotidiana. Entre ellos, la propia familia burguesa, la cual, como ya hemos señalado, se constituye como núcleo de autoridad y baluarte de la formación identitaria individual. También, y no menos importante, se constituye una individualidad psicológica interior, a la que se le atribuyen motivaciones, necesidades y deseos que se asumen como immanentes a la naturaleza humana, y no como productos del orden económico liberal.

Al criticar esta producción moderna del individuo, Horkheimer (1932/2008) invierte la relación ideológica entre una esencialidad psicológica del individuo egoísta y su expresión en forma de relaciones de libre mercado, y se alza “contra aquella desfiguración economicista de la teoría del hombre, llevada a cabo por corrientes psicológicas y filosóficas” (p. 36). Horkheimer quiere mostrar que el concepto del individuo posesivo, propio del capitalismo de libre mercado, no es pues de origen psicológico o filosófico, sino económico, y que más bien las teorías psicológicas que definen al individuo como posesivo, egoísta y competitivo, incurren en un sesgo economicista del que no son conscientes o que no confiesan. Estas psicologías son ideologías que reifican la imagen de un individuo caracterizado por una naturaleza que sería la base de la economía, y ocultan la inversión enajenante que encubre la raíz económica de tal imagen. Adorno (1951/2013) confirma este planteamiento cuando señala que “El individuo debe su cristalización a las formas de la economía política, sobre todo al mercado urbano” (p. 154).

La ilusión que el concepto liberal de individuo sostiene, es la de una autonomía surgida desde la propia persona y sobre la que se fundaría la iniciativa individual para entrar en competencia con otros propietarios en el contexto de las relaciones mercantiles. Esto es, propiamente, el mito del individuo autoconstituyente. Esta imagen ideológica, que coincide con el sentido común, como señala Horkheimer (1932/2008), esconde su reverso

verdadero: que el individuo está esencialmente determinado por las relaciones sociales de producción e intercambio, y no al revés. Por lo tanto, el individuo autónomo moderno es la máscara ideológica del sujeto determinado por la economía. En el caso del trabajador, su conversión a ciudadano libre implicó, paralelamente, su transformación en proletario, libre, sí, pero para vender su fuerza de trabajo al patrón. Esta forma de enajenación implicó, como señala Mészáros (1970/1978): “la extensión universal del principio de “vendibilidad”, es decir, la transformación de todas las cosas en mercancía, y “la conversión de los seres humanos en “cosas”, de manera que pudieran presentarse como mercancías en el mercado”, y finalmente, “la fragmentación del cuerpo social en “individuos aislados” (p. 35).

Si en el capitalismo de libre mercado el mecanismo económico de autodeterminación del individuo se concentraba en el contrato entre propietarios, las crecientes diferencias económicas entre ellos pronto propiciaron una evidente desigualdad en la competencia. Pero la explicación del enriquecimiento desigual se justificó, económica y filosóficamente, mediante el subterfugio ideológico del efecto de las leyes propias del mercado, que actuaban según su propia determinación “natural”, y las cuales tenderían, en virtud de su propia inercia natural, a una autoregulación y armonización. Una “mano invisible” se encargaría entonces de paliar naturalmente las desigualdades propiciadas por el libre intercambio de mercancías. Por el contrario, lo que se volvió evidente muy pronto fue que la riqueza jamás llegó a quienes solo disponían de su fuerza de trabajo para vender, y que aquellos propietarios que podían vender algo más que su fuerza de trabajo, muy pronto lo perdieron en la lucha con propietarios y productores económicamente más poderosos, quienes eventualmente se constituyeron en corporaciones y grandes industrias.

La intervención reguladora del Estado poco a poco se restringió, y para el siglo XIX éste se volvió casi impotente frente a los grandes consorcios. Ante el avance del poder económico y la pérdida de vigencia del dispositivo individualizador moderno -es decir, el contrato entre productores libres-, el individuo se fue desrealizando hasta mostrar una efigie menguada como sujeto cautivo del mercado. Lo que la conciencia reificada del individuo burgués -o aburguesado- no pudo y no puede atisbar, es que la contradicción está en su propio

fundamento, pues su libertad es solo el reflejo invertido y falso de su real dependencia económica. No es que el individuo moderno no gane algo de libertad afirmativa a partir de su propia autonomía -a diferencia de la plena dependencia del individuo feudal, por ejemplo-, sino que esta libertad está determinada y acotada por las contradicciones del propio sistema económico. A propósito de esto, nos dice Adorno (1966/1984) en su *Dialéctica Negativa*:

La ley del valor se impone por encima de los individuos formalmente libres. Según Marx, éstos carecen de libertad como ejecutores involuntarios de esa ley, y tanto más a fondo cuanto más aumentan los antagonismos sociales, a pesar de que éstos provocaron la idea de libertad. El proceso de autonomización del individuo, función de la sociedad de cambio, termina con su integración en ella, es decir, con su abolición. Lo que produjo la libertad se convierte en lo contrario de ella. El individuo fue libre como sujeto burgués de la economía, mientras el sistema económico requirió la autonomía para poder funcionar. Con ello la autonomía individual se encuentra negada potencialmente ya desde un comienzo. La libertad de que estaba orgullosa era también, como Hegel caló el primero, algo negativo, escarnio de la verdadera; expresión de la contingencia del destino social de cada uno. La ideología ultraliberal ensalzó la necesidad real contenida en la libertad de imponerse y abrirse paso con los codos; fachada de la total necesidad con que la sociedad obliga a cada uno a la *ruggedness* si quiere sobrevivir. (260-261)

Las contradicciones históricas que fundan al individuo burgués, y que se agudizan con el paso hacia el capitalismo monopolista del siglo XX, lo escinden entre la universalidad de la producción y de la política, y sus intereses personales, o entre el espacio público y el privado, también entre el ámbito familiar y el ámbito económico y político extrafamiliares, entre su autonomía y su dependencia de las leyes y de las relaciones comerciales, y entre la libertad y la opresión, sobre todo aquella que se hace patente en la miseria del proletariado y en la dominación de la mujer en el matrimonio burgués y la familia patriarcal. Por ello, respecto de esto último, a pesar de que la familia patriarcal decimonónica se haya constituido como un reducto privado de resistencia frente al voraz y enajenante mundo de

la competencia económica, aún dentro de ella la contradicción se actualizaba en las disimetrías de poder entre los sexos y en la idealización del papel de la mujer.

La extrapolación del modelo de la familia patriarcal burguesa hacia la familia proletaria fue un paso contundente en la desarticulación del poder económico real del individuo moderno. Como explica Jacques Donzelot (1977/1998) en *La policía de las familias*, el modelo de familia patriarcal heredado de la aristocracia europea, y consolidado por la burguesía incipiente de finales del siglo XVIII, fue extendido como norma para configurar el esquema de la familia proletaria en el siglo XIX, mediante una serie de controles estatales, urbanísticos, arquitectónicos, médicos, religiosos y filantrópicos. Esto es algo que ya abordábamos en el segundo apartado de este capítulo al referir cómo es que la familia patriarcal fue progresivamente instrumentalizada en favor de la racionalidad económica capitalista y de la autoridad estatal en el siglo XIX. En virtud de lo anterior, el poder del padre, como referente de autoridad dentro de la familia, sufrió una notable desrealización que propició, a la vez, la declinación de la identidad individual autoafirmativa.

Dentro de la familia proletaria se cumplió otro paso en la declinación de la individualidad liberal, ya que, sobre todo en ella se constituyó un espacio fértil para la ampliación de la subjetividad personal, íntima, como ciudadela segura frente a la amenaza del mundo exterior. La familia proletaria era aún más sensible que la burguesa a las contradicciones sociales, en la medida en que sus miembros se encontraban más cerca de la deshumanización enajenante del mundo de la producción y de sus consecuencias pauperizantes. Al respecto, Eli Zaretsky (1976/1978) nos dice:

La proletarización originó la subjetividad. La familia se convirtió en la principal esfera de la sociedad, en la cual el individuo ocupaba el primer lugar, era el único espacio que “poseían” los proletarios. En él, se conformó una nueva esfera de actividad social: la vida personal. [...] El proletariado empezó a compartir el ideal burgués de la familia como “refugio utópico”. (p. 57)

Así que la familia y la individualidad privada se convirtieron en bastión, ya no de avance, sino de resistencia frente al embate del mundo social. Si el individuo liberal afirmaba su

autonomía en el terreno amplio del libre mercado, el individuo proletario solo podía afirmarse en el reducido ámbito de su espacio familiar y de su subjetividad privada. Pronto, esta individualidad precaria se extendería como norma en todo el campo social. En este contexto, dentro de la propia familia se reproducían las contradicciones externas de las que se trataba de escapar, pero ahora por la vía de las imposiciones de la autoridad paterna y de la opresión de la mujer en su papel de madre e hija. De esta forma, la ya de por sí mermada individualidad del proletario o del pequeño burgués, seguía padeciendo las contradicciones del ámbito familiar, que eran el reflejo de las contradicciones del mundo social y económico. Esto exacerbaría la escisión interiorizada dentro del propio individuo, causando su colapso subjetivo, que es justamente lo que Freud va a observar en el ámbito de la clínica psicoanalítica, y que tematizaría a través de la imagen del complejo de Edipo. Volveremos sobre esto en el siguiente apartado.

Cada vez más, el mercado se fundamentaba menos en los intereses conscientes de los individuos, y los grandes monopolios y consorcios se volvieron indispensables para el individuo, quien ahora, disminuido y empobrecido en todo sentido, se redujo a mero objeto de uso y desecho por parte del poder de la economía de producción en masa. El sistema económico reificado, se alzó como un poder extraño y ajeno al individuo.

El poder que el sistema económico ha ganado sobre el individuo es plenamente objetivo y real, no es una ilusión, y se deriva justamente de la enajenación del poder de la sociedad, mediante su reducción a pura fuerza de trabajo. Ningún individuo puede contraponerse solitariamente al sistema y salir victorioso, porque el sistema tiene el poder de todos los individuos. Pero la realidad es que ningún individuo quiere, en nuestro tiempo, enfrentarse seriamente al capitalismo para destruirlo, pues las mercancías y los productos de la industria cultural son bienes cautivadores que hechizan la conciencia y el deseo de tal forma que se vuelven, para los sujetos, lo único realmente importante y valioso.

Mientras aún pudo corroborarse la conciencia de la situación trágica del individuo en la cultura - como por ejemplo la sostuvo Freud-, podía afirmarse la subsistencia de su rebeldía afirmativa; el individuo padecía una eterna pero altiva infelicidad en su fallida confrontación

con la cultura. Pero, nos dicen Adorno y Horkheimer (1944/2009): “la liquidación de lo trágico confirma la liquidación del individuo” (p. 99). El mundo administrado del capitalismo tardío, que ya hemos descrito en los apartados anteriores, acaba con la tragedia del individuo en su confrontación con el mundo social, o al menos, nos hace indiferentes a ella. Con esto no debe pensarse que se plantea que el capitalismo tardío ha resuelto las contradicciones sociales, sino que ellas ya no son percibidas como tales. En el mundo administrado, el individuo es abolido como potencia crítica y negativa, es aplastado en una unidimensionalidad antidialéctica, y es modelado miméticamente a imagen y semejanza del sistema. Por ello, el sujeto contemporáneo se caracteriza por su conformismo y su pasividad.

Bajo estas consideraciones, es comprensible el culto a los “hechos” tan propio de nuestro tiempo. La fascinación con los hechos y con la objetividad, denota no solamente un deseo de que el conocimiento sea pura adecuación a la realidad, sino de que el conocimiento se rinda ante el poder de la realidad, que la deje intacta con un gesto de veneración, y que al afirmarla incondicionalmente, la realice y la reproduzca siempre en su identidad: “la moderna cultura de masas glorifica el mundo tal como es” (Horkheimer, 1947/2010, p. 153).

Así como las mercancías no se diferencian cualitativamente unas de otras, sino solo por su valor de cambio, los individuos han perdido cualquier singularidad, pues son producidos en serie bajo la ley de la semejanza mimética. Por ello, Adorno y Horkheimer (1944/2009) nos dicen:

La industria cultural ha realizado malignamente al hombre como ser genérico. Cada uno es solo aquello que en virtud de lo cual puede sustituir a cualquier otro: fungible, un ejemplar. Él mismo, en cuanto individuo es lo absolutamente sustituible, la pura nada, y eso justamente es lo que empieza a experimentar tan pronto, con el tiempo, llega a perder la semejanza. (p. 190)

A la industria y a los grandes consorcios no les interesa la especificidad cualitativa del individuo porque éste, de hecho, se reduce cada vez más a una homogeneidad generalizada. Al sistema le interesa el individuo en su forma de empleado o de consumidor,

es decir, en su capacidad para generar plusvalor. Más allá de eso, el individuo no tiene derecho al reconocimiento ni a la vida. Como lo hemos analizado a partir de *Eros y civilización* de Marcuse, incluso el aspecto menos domeñable del individuo, su inconsciente pulsional -las fuerzas de *Eros* y *Tánatos*-, es cooptado y encauzado mediante los mecanismos de la cultura represiva. Y aunque en realidad jamás ha sido ni será posible una verdadera individuación -ya que el individuo no puede afirmarse como mónada cerrada impermeable al mundo social-, en el capitalismo el individuo se vuelve solo una ficción nostálgica, se convierte en una “pseudoindividualidad” (Adorno & Horkheimer, 1944/2009, p. 200). Precisamente, bajo la ficción de la libertad y de la capacidad autoconstituyente, los pseudoindividuos de nuestro tiempo, perdemos la potencia negativa, solo mediante la cual podríamos ganar en verdadera autonomía.

“La individualidad pierde su base económica” (p. 152), dice Horkheimer (1947/2010), pues fue sobre ella que se fundó la individualidad moderna en el libre mercado, pero en el capitalismo tardío -capitalismo menos libre que nunca-, es por la economía que el individuo se desvanece. Ya señalábamos que, en el capitalismo tardío, la falsa libertad se ha vuelto un mecanismo de dominación social muy efectivo. Es innegable que el progreso de las fuerzas de producción ha venido junto con una sensible mejora en cuanto al nivel de vida de los trabajadores: jornada laboral más reducida, aumento en los salarios y beneficios logrados a partir de las luchas sindicales. Estos beneficios no son gratuitos, sino que forman parte de los propios mecanismos empleados por el sistema para extender su dominación sobre el mundo entero de la vida del trabajador.

El trabajador que puede comprar *commodities* y distraerse con los productos de la industria cultura en su tiempo libre, no experimenta ya el malestar de la enajenación en el trabajo como una herida abierta y punzante. Su felicidad, sin embargo, por más embriagadora que pueda ser, es sin embargo falsa, pues no es equivalente a la supresión verdadera del malestar, ya que, como señala Adorno (1968/2004) “lo ficticio que desfigura hoy toda satisfacción de la necesidad se percibe indiscutiblemente de forma inconsciente” (p. 340).

El individuo moderno no se asume como, ni se siente, proletario, pues no tiene atisbo de idea de que su trabajo es explotación. El pequeño burgués responde con indignación cuando se le llama proletario; él concibe que su trabajo es su elección personal y su “proyecto de vida”, o incluso, la vía de su autorrealización. El proletario, por su parte, en su aburguesamiento, niega su condición de proletario aduciendo toda clase de pretextos, o se autoengaña creyendo en mágicas iniciativas de emprendedurismo que lo elevarán económicamente hasta la cumbre de la riqueza. Pero “que no pueda hablarse de una conciencia de clase proletaria en los países capitalistas determinantes no refuta en sí misma, en oposición a la *communis opinio*, la existencia de las clases: la clase estaba determinada por la posición en relación a los medios de producción, no por la conciencia de sus miembros”, aclara Adorno (*Ibíd.*, p. 334).

Mientras las relaciones sociales de producción permanezcan tal como son, por más que las fuerzas productivas y la riqueza concomitante puedan aumentar, la sociedad de clases sigue intacta en su estructura, y con ello también, la clase proletaria subsiste en su progresiva degradación. La pauperización creciente del proletariado y su consecuente transformación en clase revolucionaria, no ocurrió como Marx lo había predicho. En cambio, la clase proletaria se elevó por encima de sus condiciones económicas originales,⁸¹ lo cual se ha compaginado con una forma de enajenación que ya no es puramente económica a la manera de una explotación de la fuerza de trabajo, sino que se relaciona con la constitución de una pseudocultura que promueve el conformismo y la defensa de una libertad falsa. En este contexto, podríamos decir que muchos proletarios y pequeño-burgueses de los países capitalistas más poderosos, se encuentran bastante cómodos con su propia explotación y

⁸¹ Plantear así las cosas es incurrir en un reduccionismo, ya que el proletariado de los países periféricos no ha mejorado sus condiciones de vida en el contexto de la globalización y de la consecuente división del trabajo internacional en el capitalismo. En muchos casos, se verifica lo opuesto. Las reflexiones que ahora ofrecemos, tendrían que revisarse a la luz de la pauperización progresiva del proletariado en estos países. Sin embargo, en ellos tampoco se corrobora la predicción marxiana, lo cual nos hace pensar que los mecanismos de dominación ideológica del capitalismo tardío, o sus medios de represión violenta, han sido exitosos también en esos contextos en cuanto al objetivo de disgregar, detener o sabotear la formación de una conciencia de clase revolucionaria en el proletariado.

enajenación, e incluso pueden llegar a defenderla. En el capitalismo tardío, nos dice Adorno (1942/2004):

Los proletarios tienen más que perder que sus cadenas. Su estándar de vida no ha empeorado, sino mejorado en comparación con las circunstancias inglesas hace cien años, tal como se les presentaban a los autores del Manifiesto. Jornadas laborales más cortas, mejor alimentación, vivienda y vestimenta, protección de los miembros familiares y de la propia vejez, con el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas a los trabajadores les ha caído en suerte una esperanza de vida promedio más elevada. No puede discutirse que el hambre los obligó a coaligarse incondicionalmente y a la revolución. En cambio, la posibilidad de coaligarse y a la revolución de las masas mismas se ha convertido en cuestionable. (Adorno, 1942/2004, p. 357)

Entonces, la sociedad de masas encuentra y produce medios de apaciguamiento o de encubrimiento del malestar corporal y subjetivo, y con ello obtura con mucho éxito la revuelta del individuo contra el sistema. El individuo trágico y desventurado -y por eso mismo urgido de una victoria sobre las fuerzas que lo oprimían- era aún una figura presente en el tiempo en que Marx y Engels presagiaban la inminente explosión revolucionaria propiciada por las masas proletarias. Pero en el capitalismo tardío, el falso individuo parece tener obturada la vía de retorno hacia su negatividad perdida, pues ha ganado una felicidad falsa y enajenante que lo reduce a mero apéndice del sistema, a mera pseudoindividualidad producto de una entronización de los procesos de sujeción orientados hacia el individualismo. Individualismo no es individuo. El individualismo es la ideología dominante en nuestro tiempo, es la afirmación de lo inexistente: el individuo, y es la negación del verdadero individuo como potencia crítica.

3.6.- Subjetividad dañada, herida narcisista y patología de la normalidad

Eli Zaretsky (2015/2017) formula la pregunta acerca de por qué los jóvenes europeos libres e instruidos -la mayoría de ellos muy jóvenes- habían aceptado, o habían sido persuadidos, para entregar sus vidas, incluso con determinación y orgullo, en la Gran Guerra. Responde:

El siglo XIX dio una respuesta a esta pregunta: al morir, uno no pierde la vida, la *sacrifica* por la nación. Esta respuesta conectó el nacionalismo moderno con la ética anterior del guerrero que estaba arraigada, en última instancia, en las religiones expiatorias. El sacrificio da dignidad a los pueblos, naciones o causas, unifica el pasado y el presente bajo un signo común y hereda una exigencia a las generaciones futuras. Identificar las muertes de los soldados como una serie de eventos significativos y consagrados da a la nación su realidad incomparable. El sacrificio también canaliza el heroísmo masculino, ya que se basa en el ritual, la raza, el tribalismo y la idea de una fundación nacional. Durante la Primera Guerra Mundial, la ética del guerrero, el nacionalismo romántico y los ideales del martirologio y del autosacrificio comenzaron a ser cuestionados. (p. 183)

Con mucho margen de error, podríamos apostar a que la Primera Guerra Mundial fue el último acontecimiento que echó por tierra al individuo liberal, en el sentido en que lo hemos descrito en el apartado anterior. Tal vez, su último atisbo de individualidad real dependía del resto de moral aristocrática que circulaba en las últimas monarquías europeas finiseculares del siglo XIX.

No es que después de 1918 los hombres no hayan accedido a ir a la guerra, pero seguramente lo hicieron cada vez más con la convicción de que el sacrificio de su vida no estaba justificado en aras de un ideal político o moral, tal como el honor, la valentía o la nación. Es también verdad que, como lo sugiere Zaretsky (2015/2017), en este punto encontramos el definitivo naufragio de la vieja moral aristocrática, guerrera, y el ascenso de una nueva sensibilidad modernista, ya definitivamente burguesa, que dio paso a una también nueva conciencia de la autonomía personal. Además, y por supuesto, la Primera Guerra Mundial, fue quizá el primer acontecimiento histórico que fungió como una revelación incuestionable de las catastróficas potencialidades inherentes a la modernidad, lo cual será un pilar fundamental de reflexión de la teoría crítica.

Como ya señalamos en el capítulo dos, el estudio y el tratamiento de las neurosis de guerra, llevó a Freud a reformular radicalmente su metapsicología en la década de 1920. La descomposición del individuo, cuya consistencia psicológica y moral colapsa definitivamente ante el trauma de guerra, representa el momento histórico a partir del cual

el psicoanálisis se declara impotente para curar el malestar. El psicoanálisis freudiano tuvo un impacto cultural enorme hacia principios del siglo XX porque su método podía aún lidiar con los efectos sintomáticos de la disolución del individuo. Podríamos decir que Freud, hacia finales del siglo XIX, observó, entendió y curó exitosamente mucho más de lo creyó observar, entender y curar. El sujeto neurótico que Freud atendió en Berggasse 19 hasta finales de la década de 1920, era el ya bastante menguado individuo liberal. La neurosis freudiana fue el último drama trágico del individuo moderno. No debe ser mera casualidad que Freud -también él mismo uno de los últimos representantes del pensamiento liberal ilustrado- haya recurrido a una de las tragedias más desventuradas y conmovedoras de la historia –*Edipo Rey*, de Sófocles-, para entender la condición neurótica.

Lo que Freud entendió muy bien a partir de entonces -a pesar de haber elevado, injustificadamente, una condición histórica al nivel de un mito fundacional-, fue que la subjetividad estaba afectada por un daño irreparable. Probablemente, el psicoanálisis no se hizo presente nunca antes en la historia porque sencillamente no era necesario. Solo la urgencia de un agudo daño a la subjetividad moderna por efecto de la consolidación y avance de la enajenación capitalista, tornó urgente una terapéutica que, empero, estaba destinada a fracasar en el momento en que la subjetividad escindida colapsara en favor del sistema. La neurosis fue la expresión más intensa de la trágica protesta del individuo frente aquello que pretende aplastar su fuerza autoafirmativa, su potencia negativizadora.

El último reducto de la individualidad enferma, después de haber sido reducida a mero objeto en el campo de la economía, se encontraba en las relaciones familiares. Ahí fue donde Freud problematizó el daño subjetivo como drama edípico. Por esto es que Adorno (1955/2004) señala:

No resulta casual que el psicoanálisis se concibiera dentro del ámbito de la vida privada, de los conflictos familiares, de la esfera del consumo hablando en términos económicos: éste es su dominio, ya que el juego de fuerzas propiamente psicológicas está delimitado al sector privado y apenas tiene poder sobre la esfera de la producción material (p. 49)

Como ya hemos señalado, esto no significa que el individuo liberal fuera una mónada perfecta, ni que su enfrentamiento con la sociedad se hiciera desde la plena autonomía familiarista. La individualidad es siempre dependiente de lo otro, solo puede constituirse al encontrarse consigo misma en su enfrentamiento con lo otro. Tal como la conciencia en el sentido de Hegel, la individualidad solo puede llegar a completarse a sí misma en el enfrentamiento con lo que la niega. Entonces, no estamos diciendo que el individuo liberal sea autorreferencial, sino que solo en su situación desventurada, en la lucha con lo que a su vez la enfrenta, puede consolidar su prestigio, su autoafirmación. El individuo freudiano aparece como severamente dañado en su capacidad dialéctica para autoafirmarse en su negación de lo que se le opone: la sociedad capitalista industrial de la segunda mitad del siglo XIX.

La distancia que separaba al individuo respecto aquello que lo niega, es decir, el sistema, se angosta a medida que los poderes económicos y políticos del mundo administrado y burocrático ganan el poder que el individuo pierde. La “jaula de hierro” del espíritu del capitalismo (Weber, 1904/2016), no tiene nada de espiritual, es la materialización de la ampliación del poder material, económico y político del capitalismo sobre la totalidad de la vida del individuo y de la sociedad. La anulación de la distancia entre individuo y sociedad por efecto del aparato administrativo en las burocracias de los estados modernos, y después, por efecto de la industria cultural en la sociedad de masas, anula la posibilidad de mantener la contradicción trágica, pero necesaria, para que la dialéctica del individuo se mantenga.

El daño recae principalmente en la capacidad que tiene todo individuo para autoafirmarse en su distancia con lo que lo niega. Y esta capacidad, en la perspectiva de Freud, es detentada por el yo. Aunque el individuo siempre haya sido sujeto -ente escindido dialécticamente entre lo que es y aquello que lo niega-, no obstante, la instancia que representa la máxima autonomía del individuo en esta tensión -al grado de ser ilusoria por efecto del narcisismo- es su yo, el cual se ensancha engañosamente a medida que puede sostenerse en su autoafirmación. El narcisismo siempre es un exceso ilusorio pero necesario para el sostenimiento del yo en su confrontación con lo que lo que pretende negarlo. Como

señala Zamora (2004), en el capitalismo tardío, “el endurecimiento estructural del sujeto, que en esencia ya encontramos en el orden burgués, se convierte en sus formas extremas en una debilidad del yo sometido a la autoridad” (p. 109). El yo, enajenado de su prestigio triunfante, sufre la incapacidad para erigirse como digno contrincante del sistema social y económico. La autonomización reificada de la administración burocrática y del aparato de producción, son el correlato de la debilidad yoica del sujeto contemporáneo. El yo, carente de fuerza y consistencia libidinal, no puede ya sino sucumbir a la voracidad devoradora del sistema estatal y económico engrandecido. Adorno (1961/2004) señala al respecto: “La actual debilidad del yo, que ni mucho menos es sólo psicológica, sino que registra la impotencia real de cada uno frente al aparato socializado, estaría expuesta a una medida insoportable de molestias narcisistas, si no se buscase un sustitutivo por medio de la identificación con el poder y el señorío de lo colectivo” (p. 103).

Adorno formula que la debilidad del yo no es solo un rasgo individual, sino que tiene efectos narcisistas masivos sobre las masas. Y es que el yo, imposibilitado para resistir al embate generalizado de la dominación social, no puede sino padecer una merma narcisista en su función de autoconservación, que es enajenada en la identificación con la conservación del sistema. Como ya señalábamos, en el capitalismo de masas la autoconservación del sujeto no se logra sino mediante el rodeo por la conservación del sistema, y esto se debe a que el yo, que es apenas una cáscara vaciada de contenido crítico debido al “agravio narcisista” (Adorno, 1955/2004, p. 67) que padece, pierde su capacidad de sobreponerse conscientemente a la enajenación y se asimila a los mecanismos irracionales del dominio capitalista.

La destrucción del yo, núcleo de la individualidad, es concomitante al ascenso del narcisismo social. Ya afirmábamos en el capítulo anterior que el desprecio que Freud manifestaba hacia las masas, a pesar de reflejar un prejuicio burgués, era indicativo también del riesgo de disolución del yo en la masa. La “miseria psicológica de la masa” que denunciaba Freud en 1921, es el producto del vuelco del narcisismo hacia el ideal social externo y hacia la identificación con los otros. El yo, en la masa, sufre una doble mengua narcisista: primero, por la sustitución de su ideal superyoico por un ideal externo (por ejemplo, un líder

carismático), y segundo, por la identificación con los yoos de los otros miembros, lo cual provoca que los límites de la individualidad se desdibujen. También recordemos que para Freud, el narcisismo que el sujeto coloca en la idealización y en la identificación al entrar en la masa, es una forma de continuar el goce sexual por otros medios, mediante la suspensión de la crítica superyóica. Este goce atávico en la masa bloquea los caminos de las “vías de influencia recíproca” de la pulsión, endurece la plasticidad de ésta y cierra los caminos de la sublimación. Por eso, el sujeto masificado pierde la capacidad crítica de su yo para autoafirmarse en tensión con el ello, el superyó y la realidad, ya que su narcisismo ha sido enajenado en una masificación gozante y fascinadora. De acuerdo a Adorno (1955/2004), lo sujetos del capitalismo tardío:

... ni poseen un yo ni actúan propiamente de un modo inconsciente, sino que reproducen de forma refleja el rasgo objetivo. Ejercen conjuntamente un ritual sin sentido, siguen el ritmo forzado de la repetición, empobrecen afectivamente: con la destrucción del yo asciende el narcisismo o sus derivados colectivistas. (p. 76-77)

El daño narcisista en el yo encuentra resarcimiento en el narcisismo vertido sobre la colectividad. El sujeto recupera, ilusoriamente, algo de fortaleza yoica en la fuerza psíquica de la masa, y de esta manera tiende a interpretar su debilidad como fuerza, lo que no hace sino aumentar su debilidad real (Zamora, 2007). Y, de acuerdo a lo que ya hemos planteado respecto a la enajenación de la autoridad de la familia patriarcal en beneficio de la racionalidad instrumental capitalista en el siglo XIX, puede suponerse una “no interiorización del super-yo” (*Ibidem.*), el cual se mantiene en su forma externa como dominio social. La fuente de la autoridad no está ya internalizada sino que se materializa en la totalidad social, la cual se reifica como un poder cuyas demandas son masivas e imposibles de cumplir por un yo tan debilitado.

Este daño al yo que padece el sujeto es una “herida” que, en su reiteración continuada por obra de los mecanismos enajenantes de la cultura de masas, resultan en una “agregación” y afirman un “extrañamiento” de la sociedad (Adorno, 1952/2004, p. 23). Las heridas del yo se sedimentan en un “sistema de cicatrices” (*Ibidem.*), y se integran solo mediante el padecimiento y el acorazamiento del propio yo, pero esta integración nunca es completa.

Lo que tanto los revisionistas culturalistas (Fromm, Horney, Sullivan, etc.), como Reich, y también Adorno, Horkheimer y Marcuse, denominaban “carácter”, y que Freud no problematizó demasiado, parece una conformación patológica históricamente reciente del yo, generalizada apenas en siglo XX a partir del avance de la sociedad de masas. Este carácter es el yo mermado y endurecido por ese sistema de cicatrices, que son las marcas de las heridas narcisistas que inflige el mundo administrado al sujeto. Pero a diferencia de lo que planteaba Fromm o Reich, para los frankfurtianos no hay normalidad, salud o integración armónica a la cual el carácter pueda arribar. En un mundo administrado, el carácter será siempre un monolito sufriente, producto de los traumatismos que impone la realidad.

“La estupidez es una cicatriz”, dicen Adorno y Horkheimer (1944/2009, p. 302). La estupidez del individuo masificado, que tanto repelía a Freud, puede entenderse como un “dolor secreto”, producto de una “coacción sin esperanza” que aplasta el deseo (*Ibid.*, p. 303). El carácter es justamente eso: la suma de cicatrices que se levantan donde el aplastado deseo del individuo. En palabras de Adorno y Horkheimer (1944/2009):

... es fácil que en el punto en el que el deseo fue golpeado quede una cicatriz imperceptible, una pequeña callosidad en la que la superficie es insensible. Estas cicatrices dan lugar a deformaciones. Pueden crear «caracteres», duros y capaces; pueden hacer a uno estúpido: en el sentido de la deficiencia patológica, de la ceguera y de la impotencia, cuando se limitan a estancarse; en el sentido de la maldad, de la obstinación y del fanatismo, cuando desarrolla el cáncer hacia el interior. (p. 303)

La estupidez es también una cicatriz si se entiende como marca del sepultamiento de la conciencia verdadera del mundo y de la razón sobre la que aquella se asentaría. Esta estupidez es, entonces, conciencia falseada del mundo. La falsa conciencia es una “solución de compromiso”, en el sentido de Freud, es decir, es el producto de un enfrentamiento entre lo que se ha reprimido y lo que lo reprimió, en el que ambas tendencias pierden y ambas ganan algo. El síntoma neurótico es una solución de compromiso porque es la forma en que el deseo es pobremente satisfecho a costa de su represión. La conciencia falsa del mundo es un triste consuelo para el yo enajenado, es la ilusión que sostiene al empobrecido

sujeto cubierto de cicatrices, es su pírrica ganancia por haberlo perdido todo. Esta ganancia consiste en poder hacer ojos ciegos ante el horror del poder totalizado que lo atraviesa enteramente. Entonces, como señala Maiso (2013), “la falsa conciencia seguiría siendo “suspiro de la criatura oprimida”; guiada por la economía de las pulsiones, que necesita el “opio” que le ofrecen las formas de gratificación socialmente tolerada, que a menudo lleva a los sujetos a asimilar la realidad como un mundo imaginario” (p. 143).

Decíamos en el primer capítulo, que el fetichismo de la mercancía, de acuerdo a Marx, es la sustitución de una cosa por otra, de los sujetos por las cosas y viceversa. También decíamos en el capítulo anterior que, de acuerdo a Freud, el fetichismo, que también es una sustitución, lo es del falo materno por algún subterfugio. En ambos casos se trata de una denegación de la realidad y de su sustitución por algo más. Lo negado es horroroso e intolerable. Pero lo característico del fetichismo, es que lo negado y su sustituto están presentes en la conciencia, solo que lo negado, aunque se reconozca, no causa el colapso subjetivo. El sujeto está escindido entre lo desmentido y aquello que lo desmiente. Cabe sospechar que la falsa conciencia del sujeto en la sociedad de masas, es la conciencia dañada por una escisión fetichista. Pues más que desconocimiento de la atrocidad del mundo, el sujeto parece estar anestesiado ante tal horror del que es consiente. Puede llegar a reconocerlo, incluso puede afirmar que es insoportable, pero tal afirmación suele ser solo la repetición de una consiga aprendida de forma mecánica. En el fondo, el sujeto sabe que es insensible a todo eso y no hará nada para cambiarlo. La falsa conciencia podría ser un consuelo fetichista, un falso consuelo, que el sujeto no solamente acepta, sino que incluso, cínicamente, se niega a negar, o bien, que ya no tiene la fuerza de negar.

No debe interpretarse que la perspectiva de los frankfurtianos es coincidente con la de los miembros de la “Escuela del Yo” (*Ego Psychology*) norteamericana. Estos asumen que el objetivo de la terapia psicoanalítica debe ser un fortalecimiento del yo, lo que se traduciría como una buena adaptación del yo a las demandas sociales. Esta solución es falsa porque si el objetivo terapéutico es reforzar al yo mediante los criterios de la realidad, entonces eso solo puede significar el fortalecimiento de su enajenación y su vaciamiento. Adorno no está pensando en la armonización de las instancias psíquicas (yo, ello, superyó), ni mucho

menos en la adaptación del yo a la realidad. El triunfo de una terapia adaptativa del yo a la realidad es el triunfo de “la ceguera producida por lo particular”, pues “en la medida en que el sanado se asemeja a la totalidad demente, se vuelve de verdad enfermo, sin que aquel en que fracasa la cura estuviera por ello más sano” (Adorno, 1955/2004, p. 52-53)

Esto nos lleva a una inversión radical de los valores de lo normal y lo patológico pues, dialécticamente, podemos reconocer que el aparentemente irracional sufrimiento individual producido por una enajenación masiva, muestra a contrapelo, que la racionalidad normal del mundo capitalista está afectada de una profunda patología. Esta inversión dialéctica es precisamente lo que permite diagnosticar las formas de conciencia normales del capitalismo tardío como afectadas por una insidiosa patología de la racionalidad. En la 36ava reflexión de sus *Mínima Moralía*, Adorno (1951/2013) va directamente al centro de la cuestión cuando nos dice:

La enfermedad de los sanos solamente puede diagnosticarse de modo objetivo mostrando la desproporción entre su vida racional (*rational*) y la posible determinación racional (*vernünftigkeit*) de sus vidas, sin embargo, la huella de la enfermedad se delata ella sola: los individuos parece como si llevaran impreso en la piel un troquel regularmente inspeccionado, como si se diera en ellos un mimetismo con lo inorgánico. Un poco más y se podría considerar a los que se desviven por mostrar su ágil vitalidad y rebosante fuerza como cadáveres disecados a los que se les ocultó la noticia de su no del todo efectiva defunción por consideraciones de política demográfica. En el fondo de la salud imperante se halla la muerte. Todos sus movimientos se asemejan a los movimientos reflejos de seres a los que se les ha detenido el corazón. (p. 64-65)

La normalidad de la conciencia enajenada, la aparente salud del sujeto productivo y conformista, es la enfermedad mortífera que corroe al yo desde sus cimientos, desintegrando sus límites, cooptado su capacidad de juicio, empujándolo a un proceso de regresión y desagregación en pura libido yoica libre, apta para ser empleada en la producción de relaciones sociales enajenadas. El narcisismo propio de nuestra sociedad es un narcisismo corrosivo, que corre en contra de la identidad yoica y de la autoconciencia crítica del individuo. Por ello el término acuñado por Richard Sennett (1998/2015),

“corrosión del carácter”, parece bastante apto para señalar la manera en que la normalidad subjetiva de nuestro tiempo se funda sobre un proceso de desgaste, de abrasamiento de la autonomía de la razón humana. Y en esta forma de patología de la normalidad encontramos la presencia masiva e insidiosa de la pulsión de muerte puesta al servicio de la producción capitalista.

Entonces, la normalidad subjetiva en el mundo administrado, de acuerdo con lo anterior, sería en sí misma patológica. Todo eso que resulta tan sospechoso cuando uno observa a su alrededor y constata que las personas parecen estar bien en un contexto donde todo está tan mal, puede calificarse de “patología de la normalidad”. Término que le debemos a Erich Fromm (1955/1971), quien, en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, planteaba que las formas de vida cultural actuales, en las sociedades liberales avanzadas, responden a un modelo de civilización que propicia el malestar, y, por lo tanto, la adaptación psíquica del individuo a su medio produce su propia enfermedad.⁸² Para Fromm (1953/2016), esta patología de la normalidad tiene su origen en la enajenación que sufre el ser humano en la sociedad capitalista avanzada. De acuerdo con Fromm (1953/2016), la enajenación que produce la patología de la normalidad se da en relación a seis elementos: las cosas, las personas, el lenguaje, el sentimiento, el pensamiento y el amor.

Esto sugiere que, en las sociedades actuales, las personas pueden padecer el malestar de manera profunda, pero padecerlo sin quejarse, ya sea porque se avergüencen de su incapacidad para evitarlo o porque se dan, para sí mismos, el imperativo de no emitir queja alguna. Pero también, y como lo muestra el Christophe Dejours (1998/2006):

...en muchos ciudadanos hay un clivaje entre sufrimiento e injusticia. Y este clivaje es grave. Quienes lo adoptan ven infelicidad en el sufrimiento, pero esta infelicidad no llama necesariamente a la reacción política. Puede justificar la compasión, la piedad o la caridad. Pero no desencadena necesariamente indignación o cólera, o una convocatoria a la acción colectiva. (p. 23)

⁸² Otros psicoanalistas como Christopher Bollas (1987/2009) o Joyce McDougall (1978/2012) han denominado con términos como “normopatía” o “normosis”, respectivamente, a la misma clase de condición de patología normalizada.

Parece que el terreno de las causas sociales, económicas y políticas que producen formas de vida profundamente injustas, queda desconectado del malestar psíquico normalizado. Antes de ubicar y denunciar esas causas extrapsíquicas, las personas buscarán en su interior, privado y psicológico, los motivos de su malestar, es decir, propiciarán la psicologización de su propio sufrimiento. Y en tanto que esas causas psicológicas son falsas o incompletas, el sufrimiento se prolongará y se banalizará, así como se banalizará la injusticia que se encuentra desconectada y ausente, como causa, de las consideraciones que la persona estará dispuesta a hacer acerca de su propio malestar. Esta psicologización del malestar implica al mismo tiempo una progresiva despolitización del sujeto.

La banalización del sufrimiento es, según Dejours, una forma atenuada, pero global, de lo que Hanna Arendt (1963/2010) denominaba “banalidad del mal”, al describir la forma en que el tristemente célebre burócrata nazi, miembro de las terribles SS, Adolf Eichmann, participó en la llamada “solución final”, efectuada por los nazis ante su inminente derrota al final de la Segunda Guerra Mundial. Eichmann fue el responsable de la muerte de millones de personas al cumplir fríamente sus funciones burocráticas de logística en la deportación y transporte de prisioneros judíos a los campos de concentración nazis. Para Arendt (*Ibid.*), lejos de ser la encarnación de la monstruosidad criminal, Eichmann representa la normalidad perfectamente acoplada, por su eficiencia y apego a las reglas, a las exigencias de un sistema de dominación absolutamente deshumanizante y enajenante.

La racionalidad calculadora, fría, perfectamente eficiente, y el apego incuestionado a reglas y órdenes de las cuales se desconocen razones de fondo, son características de la normalidad de Eichmann. Normalidad que solo puede basarse en “la bancarrota del sentido común” (Arendt, 1953/1995, p. 36), el cual es “el sentido político por excelencia” (*Ibid.*, p. 40). Bancarrota que implica también, la pérdida de la capacidad para la acción colectiva, pues la acción política se despliega en el espacio de lo común, el cual es el único espacio en donde “el hombre puede expresar la alteridad y la individualidad” (Arendt, 1957/1995, p. 103). Así también, la normalidad de Eichmann niega aquello que es la base misma de la acción, y que la diferencia de cualquier otra forma de actividad humana: el hecho de que la

acción sea siempre origen, comienzo, y, por lo tanto, expresión del principio de libertad auténticamente humano (*Ibidem.*).

Entonces, la negación del sentido común, base de la acción, es, para Arendt, la antipolítica por excelencia. La pérdida de la libertad y, por ende, la declinación de la acción política es lo que caracteriza al sistema de dominación que se afirma en el siglo XX con consecuencias muy funestas, es decir, el totalitarismo.

Arendt (1948/1998) nos dice que el totalitarismo actúa no solamente destruyendo el espacio político y propiciando el aislamiento de los sujetos, sino reduciendo su vida privada y la vida entera a una condición de soledad y de impotencia. Y aunque con el tiempo los regímenes abiertamente totalitarios hayan sido impugnados, podríamos asumir que la banalización del sufrimiento en nuestro tiempo es una forma de totalitarismo global y menos denunciante, pues solo recurre a la violencia hiperbólica cuando es necesario. Este totalitarismo omnipresente contemporáneo, actúa de forma mucho más efectiva a cada instante, produciendo en la conciencia de las personas esa desconexión que denunciaba Dejours (1998/2006) entre el sufrimiento y la injusticia, y cuyo efecto es la despolitización plena del sujeto y su reclusión concomitante en una conciencia enajenada y separada del afuera social.

Dejours y Arendt no pertenecen a la escuela de Frankfurt, pero coinciden con lo que Adorno, Horkheimer y Marcuse han denunciado en cuanto a la patología del yo y de la falta de la facultad crítica negativa que aqueja al sujeto en el mundo contemporáneo, y en cuanto a cómo es que esta enfermedad se ha vuelto la condición subjetiva normal en el capitalismo tardío. Y coinciden también en cuanto a que esta patología de la normalidad merma o anula la capacidad del sujeto para convertirse en agente racional de la constitución del mundo. Lo que Arendt llama “sentido común”, la facultad política por excelencia, parece coincidir en gran medida con lo que Horkheimer denomina “razón objetiva”, que es la capacidad dialéctica de dotar de razón a la realidad mediante la negación de su irracionalidad.

CONSIDERACIONES FINALES

1.- Sobre la relación entre enajenación, represión y malestar

Llegados a este punto de nuestro trabajo, podemos ensayar algunos lazos entre los conceptos principales que hemos analizado hasta ahora. De una manera descuidada, hemos dado por hecho ciertas relaciones entre nuestros conceptos rectores: enajenación y malestar, y también entre otros que participan de la articulación conceptual marxiana y freudiana: formas de la enajenación, trabajo, fetichismo de la mercancía, represión, superyó, pulsiones, etc. Pero también hemos obviado las dificultades intrínsecas de la articulación entre conceptos proveniente de marxismos posteriores a Marx o de la tradición frankfurtiana, la cual era marxista pero también freudiana. Conceptos tales como: reificación, extrañamiento, enajenación en la sociedad de masas, industria cultural, mundo administrado, razón instrumental, mímesis represiva, proyección patológica, represión excedente, principio de actuación, libertad represiva, sociedad unidimensional, etc., han sido señalados y empleados, en páginas anteriores, para transmitir una idea acerca de cómo los pensadores frankfurtianos problematizaron la enajenación en las sociedades del capitalismo tardío.

En el caso de la relación entre dos conceptos fundacionales tales como el de enajenación - en el sentido de Marx-, y el de malestar -en el sentido de Freud-, falta procurar una contrastación que permita reconocer cuál es el vínculo posible entre, por un lado, una relación social cuyo fundamento es la esfera del trabajo, y por otro, un estado subjetivo que deriva de un proceso psíquico de represión. Ya habíamos adelantado desde las primeras páginas de este trabajo que, para nosotros, el proceso de la enajenación en el trabajo capitalista, en tanto proceso material y económico que favorece la reducción y extracción de la vida como mera fuerza de trabajo, es más fundamental que el malestar subjetivo, el cual es un producto de la represión psíquica, al que deberíamos considerar, históricamente, como un momento secundario respecto de la enajenación.

Atendiendo a una orientación materialista dialéctica, asumimos que el malestar es producto de represiones psíquicas impuestas por exigencias culturales y vehiculizadas por el superyó, y aquellas, a su vez, son el producto de una idealización de sujeciones materiales que pesan

directa y concretamente sobre la vida de los sujetos y que derivan específicamente de la enajenación del y en el trabajo, así como de sus extrapolaciones formales en la esfera de la lógica del fetichismo de la mercancía. Entonces podríamos comenzar diciendo que la enajenación de la vida, mediante su reducción a mera fuerza de trabajo, es la base del proceso –material, pero ya también espiritual- de constitución de formas de hegemonía cultural que favorecen una coacción masiva, a la vez que individualizada, vía una instancia psíquica interiorizada en cada sujeto llamada por Freud “superyó”. Por lo tanto, la relación entre el concepto de enajenación, y aquello que designa materialmente, y el concepto de malestar, y aquello que designa materialmente, no podría ser jamás reducida a una mera relación de causa y efecto, sino que en esta relación la enajenación en el y del trabajo, tiene un lugar lógico e histórico más fundamental que el concepto de malestar.

Es necesario sostener que el momento material de la enajenación, si bien que es histórica y lógicamente primario respecto del momento de la represión y el malestar psíquicos, no obstante, no deja de ser determinado retroactivamente por este segundo momento. Esto, debido a que no solamente el trabajo enajenado produce una emanación espontánea de un régimen normativo cultural que establece y mantiene la división social del trabajo bajo parámetros puramente económicos, sino que también produce, por la vía de numerosas mediaciones, nuevas regulaciones cada vez más alejadas de la base material económica, pero dependientes de ella, que se constituyen como formas complejas de cultura dominantes y represivas. Esta cultura idealizada -en tanto que solo mediante un proceso de distorsión y de falsificación de sí misma puede presentarse como ajena a su base material-, gana ahora una cierta “autonomía relativa” (en el sentido de Althusser), que puede ejercer una influencia considerable sobre las condiciones materiales del trabajo enajenado, tanto en los modos en los que se regula desde “afuera” la actividad del trabajador mediante reglamentaciones, regulaciones y mediciones cronométricas de la eficiencia y la eficacia, así como en la sujeción interna y psíquica que el trabajador ejerce sobre sí mismo en su actividad productiva. Esta última forma de autorregulación, producto de la influencia retroactiva de la represión cultural sobre la actividad productiva individual –que inyecta un plus de enajenación a la enajenación de base en el trabajo- solo puede lograrse mediante

el paso definitivo logrado por el ensanchamiento del espacio subjetivo interior y de su posterior colonización mediante una instancia representante de la cultura represiva: el superyó.

Es muy probable que, en algún momento entre el siglo XVII y principios del siglo XXI, el Estado, como instancia cultural represiva por antonomasia, haya tenido las prerrogativas regulatorias suficientes mediante las cuales la base económica capitalista se reproducía no solo a través de una explotación directa de la fuerza de trabajo, sino también por la vía de una explotación indirecta favorecida por la mediación cultural que implicaba una sujeción jurídica y moral de la vida de los individuos. Y como ya lo hemos señalado, la protesta pulsional subjetiva tuvo, hasta ese momento de la modernidad, el vigor para sostener el drama trágico que actualizaba la vigencia de la dialéctica entre el individuo y la cultura. La cultura pesaba opresivamente sobre el individuo porque en él había todavía un residuo de resistencia en contra de su reducción a puro valor abstracto. La represión psíquica ejercida por el superyó, representante de la cultura capitalista, es todavía necesaria como mecanismo global de sujeción hasta finales del siglo XIX, pues en tanto que los medios de coacción cultural se concentraban en las vías de la moral y de la ley, un todavía amplio reducto al interior de la intimidad familiar se sostenía como bastión desde el cual la fuerza pulsional se resistía a ser devorada de forma absoluta por la enajenación económica. Pero una vez que la cultura capitalista termine por colonizar la esfera privada y del tiempo libre, tal como sucederá posteriormente en las sociedades del capitalismo tardío del siglo XX, el rodeo mediante una represión psíquica se tornará menos decisivo para el logro del cierre de un universo social enajenado por el capitalismo.

Así entonces, lo primero que podemos concluir es que esta base material de la enajenación del y en el trabajo, actúa como causa o momento primario, histórica y lógicamente, de la producción de una cultura represiva, la cual, por la vía de una idealización y de una racionalización, oculta y desconoce -mediante su constitución apegada a una suerte de “formación reactiva” en el sentido de Freud,⁸³- su base material. Esta cultura represiva no

⁸³ “Formación reactiva” es un mecanismo psíquico de producción de síntomas neuróticos, de acuerdo a Freud. Implica un retorno de aquello que habría sido originalmente reprimido, pero un retorno trastocado a su

solamente funge como ideal social e individual, sino que también funge como garante moral de la adhesión de cada sujeto a su condición de clase. El movimiento de reflujo de la cultura sobre la actividad productiva no es directo sino mediado, pues las directrices de la cultura hegemónica no son directamente económicas, sino que se proyectan sobre un amplio espectro de temas de carácter propiamente cultural: las leyes, la moral, el arte, la religión, o en nuestros días: el ocio y el disfrute del consumo de mercancías. La represión psíquica comienza a actuar en el sujeto en el momento en el que esa cultura, inconspicuamente económica, se interioriza como superyó en el psiquismo individual por la vía principal de la familia, y actúa como una moral económica que encarrila al sujeto en una actividad productiva acorde a su condición de clase, repotenciando así la enajenación de la fuerza de trabajo por la incorporación “voluntaria” del sujeto a la producción y al consumo.

Hemos dicho que la represión psíquica es la causa del malestar del ser humano en la cultura. Y sin despejar el ríspido problema acerca de si el malestar es solo propio de la cultura capitalista, sí podemos afirmar que en ésta el malestar es ineludible, ya sea porque se produce directamente en la enajenación de la vida como fuerza de trabajo en el ámbito de la producción, o porque la satisfacción pulsional se deniega siempre que no sea adecuada a los caminos de satisfacción ofrecidos por la propia cultura, de acuerdo a sus metas económicas. Por lo tanto, podemos afirmar que la enajenación, relación social material y económica, produce formas de cultura represiva que se afianzan en el psiquismo individual, produciendo, a su vez, un resto de malestar subjetivo que sería la última expresión de la protesta pulsional del individuo enajenado.

La descripción que Marx ofrecía del obrero enajenado hace casi doscientos años -el cual, recordemos, solo se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí-, muestra que el malestar es la nota afectiva característica de la condición subjetiva del trabajador en el modo de producción capitalista. Pero también lo es del burgués o del pequeño burgués, quienes, sin dilapidar toda su vida en el trabajo enajenado, no obstante son víctimas de la

forma contraria, de tal manera que, lo reprimido originalmente logra acceder finalmente a la conciencia sorteando la represión, pero solo a condición de perder su forma original y adoptar una forma contraria. En el caso de la cultura capitalista represiva, se presenta como una formación reactiva idealizada y espiritual aparentemente ajena a una base material y económica.

enajenación de su vida pulsional por la vía de la represión que la cultura ejerce sobre su sexualidad. En cualquier caso, la vida se pierde, y el sentimiento de malestar se presenta como una ajenidad interna y externa, como la experiencia de la desposesión de la vida y de la subordinación completa ante un poder extraño e inexorable.

Podemos preguntarnos, siguiendo las reflexiones que venimos haciendo desde el capítulo tres, si el malestar está aún presente en una sociedad que conmina a un hedonismo generalizado, y si lo está, cómo es que se presenta en las formas de cultura del capitalismo tardío que describen los pensadores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Afirmamos sin duda que la enajenación, como pieza fundamental, incluso como condición *sine qua non* del modo de producción capitalista -en tanto mecanismo de extracción del elemento revalorizador del capital-, mantiene vigencia absoluta en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, afirmamos también que sus modos de expresión tienden a desrealizar un modo abiertamente represivo, a través del cual, la cultura capitalista afianzaba su dominio sobre la vida al menos hasta el siglo XIX. La enajenación se ha extrapolado y potenciado en el capitalismo tardío, y su vía de ampliación y penetración es, principalmente, el recurso a una forma de dominación que no es ya esencialmente de signo negativo, sino una conminación a la satisfacción de necesidades y deseos creados por el propio sistema.

Entonces, no es que en las sociedades industrializadas avanzadas haya desaparecido la enajenación y la represión, sino más bien que el malestar no es ya la nota afectiva principal que se manifiesta en los efectos subjetivos producidos por aquellas. El individuo enajenado en nuestro tiempo no se queja primariamente del malestar, sino solo secundariamente, pues la represión no solamente suprime ciertos cauces pulsionales, sino que ofrece otros que también brindan satisfacción, aunque ésta sea una satisfacción acorde a los fines del capital.

2.- Consecuencias fundamentales de la enajenación: fetichismo de la mercancía, reificación o cosificación y pseudoconcreción

En el apartado sobre el fetichismo de la mercancía del primer libro de *El Capital*, Marx (1867a/2014) habla acerca de esa relación que impele a los seres humanos a tratar las cosas como si estuvieran llenas de “sutilezas metafísicas y caprichos teológicos” (p. 101), y que nos lleva a rendirnos ante ellas como si fueran objetos sagrados. Esto debe ser una consecuencia de la enajenación en y del trabajo. La enajenación es una relación social que produce, a su vez, una relación que ya no es puramente social, sino una relación entre los sujetos y las cosas que favorece una “sustitución” de las personas por cosas y de las cosas personas. En otras palabras, las relaciones sociales de producción capitalistas no son relaciones sociales auténticas entre personas, sino que se convierten en relaciones entre personas y cosas, en las cuales, las cosas toman el poder social de las personas, y las personas se reducen a meras cosas. Las mercancías, producto de la actividad humana en el marco de las relaciones de producción, se elevan a la condición de objetos con propiedades humanas -o incluso aparentemente sobrehumanas, en tanto reúnen el poder entero del género humano-, pues mediante la enajenación del poder humano enajenado por el trabajo capitalista, las mercancías detentan, una vez producidas, un valor abstracto que es producto de la concomitante pérdida del valor concreto de la vida humana en el trabajo enajenado.

Tenemos entonces una extracción y reducción de la potencia abierta de la vida, tanto humana como no humana, como consecuencia de la transferencia enajenante de dicha potencia al objeto producido, el cual, de aquí en más, no será ya solo un objeto –si por eso entendemos el correlato del sujeto en una relación dialéctica-, sino que se convertirá en cosa, se cosificará. La cosificación implica un proceso mediante el cual el objeto se vuelve, fantasmáticamente, una realidad aparentemente ajena e independiente del sujeto que la ha producido. Recordemos que, para Marx, quien en esto sigue de cerca a Hegel, el trabajo y sus productos son manifestaciones objetivas de la esencia humana. El ser humano realiza su esencia históricamente mediante su actividad productiva, objetivándose en los productos de dicha actividad, y al colocarse frente a su esencia objetivada en los objetos, se torna consciente de su propia naturaleza y de su poder.

La objetivación no es aún enajenación sino en un sentido mínimo, es decir, en el sentido de que la esencia y la existencia se separan en la actividad productiva en virtud de una

necesidad vital absolutamente ineludible. El ser humano se desdobra, se separa de sí mismo en las objetivaciones que produce, se distancia de su ser para tenerlo luego como objeto apto para satisfacer sus necesidades. Esta primera y mínima distancia entre el ser y el tener es ya una forma germinal de enajenación. Pero la objetivación en el trabajo humano no reduce la vida a valor abstracto, para que eso se cumpla falta aún que el trabajo entre en la jaula de las relaciones sociales de producción típicas de las sociedades de clase, y en particular, en las relaciones de producción capitalistas.

Por lo anterior, podríamos suponer que la represión psíquica solo cumple un papel mínimo en el contexto del trabajo humano no enajenado. Como lo habría sugerido Freud, en ese contexto, la represión solo serviría para postergar la satisfacción pulsional en aras de favorecer la concentración de la actividad humana en las “acciones específicas” que pudieran resolver el “apremio de la vida”. En ese contexto, la represión no se habría puesto aún al servicio de la tendencia hacia la revalorización del capital, que es la función esencial de la actividad productiva en el capitalismo. Entonces, el malestar en la objetivación posiblemente no sería cualitativamente idéntico al malestar en la enajenación, sobre todo por el hecho de que en aquel la represión tendría un papel menos determinante en cuanto a la clase de satisfacción pulsional permitida al sujeto. Por otro lado, el malestar en la enajenación sería el efecto de una reducción represiva casi completa de la plasticidad de las metas y de los objetos pulsionales, pues esta represión produciría una esclerosis de las vías pulsionales hasta el grado de que ellas, o tendieran a cerrarse o solo conducirían a la única vía tolerada, que es la de su reducción a fuerza de trabajo. La enajenación represiva no da lugar a la sublimación, o bien, tiende a obturar las “vías de influencia recíprocas”, en virtud de las cuales las pulsiones conectan sus metas con una multiplicidad de actividades productivas y creativas. Por esto, podríamos decir que la enajenación represiva no solamente actúa en contra del avance de las pulsiones hacia su satisfacción, sino que interviene directamente en su constitución interna para modificar sus componentes (meta y objeto), y para modelar, desde abajo, pulsiones orientadas “capitalísticamente”.

Ahora bien, en tanto el proceso de producción es un conjunto de relaciones sociales, la cosificación del objeto producido no es una consecuencia de la enajenación individual (tal

enajenación no existe sino solo como momento secundario de la enajenación de las relaciones sociales de trabajo), sino de la enajenación de la fuerza social de trabajo. Como ya lo señalábamos, la enajenación del y en el trabajo es el tipo de relación socioeconómica que constituye el modo de producción capitalista. El malestar subjetivo, con toda la carga de padecimiento individual que conlleva, no sería sino un efecto más abstracto aún de la enajenación, la cual es siempre, en su base, enajenación de y en las relaciones sociales. Es en la conciencia individual en donde podemos apreciar de forma explícita la fenomenología enajenada del sujeto sometido a las relaciones sociales de producción capitalista. Es por ello que la conciencia es siempre falsa conciencia en el capitalismo, pues en un sentido marxista claramente antipsicológico, la conciencia no se determina a sí misma, sino que está determinada por el mundo social. Así entonces, la conciencia normalmente enajenada del sujeto capitalista es la forma de conciencia afectada por el fetichismo de las mercancías. En esta forma de conciencia falseada, la realidad social está cosificada y se presenta inconmensurablemente distanciada del sujeto social, a pesar de ser éste, su productor.

Lo que señala Lukács (1923/1985) acerca del extrañamiento que padece el sujeto respecto de su propia producción en el contexto de las relaciones de producción capitalista, puede entenderse como un efecto subjetivo de la enajenación en y del trabajo. De hecho, tal como Marx (1844/1993) parece ya sugerirlo desde 1844 en sus *Manuscritos*, la enajenación, *per se*, sería la enajenación del hombre en el proceso mismo del trabajo o de la producción capitalista, mientras que los otros tres aspectos de la enajenación que señala (enajenación respecto del producto del trabajo, enajenación respecto al género humano y enajenación respecto al hombre), podrían considerarse como efectos secundarios de aquella enajenación fundamental. Estos efectos se corresponderían más bien con las formas fenomenológicas de la conciencia fetichizada, es decir, con las ilusiones de ajenidad aparentemente inapelable de los productos de la actividad humana respecto de los propios productores. El ser humano está afectado, en su conciencia, de un sentimiento de ajenidad respecto al producto de su trabajo, así como respecto a la sociedad entera, y también respecto de cada hombre en particular. Pero ello no se debe a que estos elementos sean naturalmente ajenos al individuo, sino que se han vuelto ajenos solo mediante un proceso

de enajenación material de su fuerza de trabajo -la cual pasa ahora a ser el componente de base del falso poder de las cosas-, así como mediante su consecuencia psíquica inmediata, que es la constitución de una falsa conciencia que ofrece al sujeto la experiencia de habitar un mundo de cosas extrañas e independientes de su actividad y de su poder productivo.

Es necesario insistir en un aspecto del problema. El fetichismo -entendido como atribución de poderes humanos a las cosas y reducción de lo humano a mera cosa- y la reificación o cosificación -entendidas como sentimientos de ajenidad, extrañeza e inexorabilidad respecto de los productos de la actividad humana, convertidos ahora en cosas-, son ciertamente efectos de la enajenación, pero no pueden ser reductibles a meros fenómenos de carácter psicológico. Hay que volver sobre la tesis marxiana según la cual la conciencia está determinada por el ser social para comprender que aunque estos efectos de la enajenación, o algunos de sus aspectos, sean psicológicos, sus causas, empero, no pueden ser puramente psicológicas, aunque también lo sean en cierto sentido. El fetichismo y la cosificación o reificación, se manifiestan en la experiencia consciente de los seres humanos, pero solo en virtud de su actividad práctica, y en particular, el fetichismo de la mercancía, es el efecto de la actividad productiva enajenada en las relaciones sociales capitalistas, relaciones en las que la mercancías por excelencia, es decir, el primer objeto reducido a cosa, es precisamente la fuerza de trabajo que el trabajador vende en la relación contractual con el patrón.

Podemos decir que el fetichismo y la reificación son los efectos más inmediatos de la enajenación. No habría que asumir que éstos son solo fantasmagorías que pudieran despejarse mediante un examen concienzudo de la realidad. La realidad se realiza mediante la actividad productiva humana, en la que está comprometida la propia conciencia enajenada, que es la conciencia afectada por el fetichismo de la mercancía y por la reificación de los poderes económicos. Por ello, la experiencia enajenada del mundo no es solo un problema psicológico, no es un simple problema de alteración de la percepción individual, sino que implica, como señalábamos en el capítulo dos, una escisión subjetiva que favorece la denegación de la verdad al tiempo que la afirma. Como el fetichista freudiano respecto de su fetiche sexual, tanto el obrero como el capitalista, sucumben a la

fascinación que deparan las mercancías, y se inclinan reverencialmente ante el poder de los hechos y de las leyes del mercado como si éstas estuvieran escritas eternamente en el firmamento. La conciencia enajenada se aviene a una realidad que se presenta como un poder extraño ante ella, condice con ella y la reafirma en una ilusoria autonomía respecto de la actividad productiva del propio sujeto, de la cual, no obstante, esa realidad depende. Es decir, la realidad reificada niega al sujeto su papel de agente de la producción tanto de la realidad misma, como de su reificación. El conjunto de las relaciones sociales y económicas se despliegan funcionando como si la realidad no dependiera de ellas, sino ellas de la realidad.

Pero decíamos que el mundo de las cosas no se impone al sujeto solo por el efecto de una ilusión psicológica, sino que esta ilusión se produce socialmente con la participación activa de todos, y sirve para falsear la estructura verdadera de la realidad, que es profundamente discordante con la ilusión sostenida. Por otro lado, la conciencia sufre una cosificación en sí misma al separarse artificialmente de sus determinaciones sociales y materiales. Esta cosificación la individualiza y la sustancializa, de ahí el surgimiento de una disciplina tal como la psicología, que no puede dejar de padecer un fetichismo por lo psicológico. El problema entonces no es solo la percepción falseada del mundo, sino que el mundo se realiza y se reproduce en su condición materialmente falseada con la participación consciente –a la vez que inconsciente- de todos, pues en efecto, los sujetos “no lo saben, pero lo hacen” (Marx, 1867a/2014, p. 105). El término “pseudoconcreción”, empleado por Karel Kosík (1963/1996), puede ayudarnos a entender cómo es que la realidad, en su apariencia fenoménica -es decir, el conjunto de relaciones sociales en su actualización material permanente tal como se presentan ante la experiencia aún no criticada-, aunque falsa por el hecho de distorsionar la esencia – es decir, la estructura profunda y total que engloba las múltiples determinaciones de la realidad-, no por ello deja de imponerse ante los sujetos como una realidad sólida y contundentemente afianzada en su propia inercia autoreproductiva. Si la pseudoconcreción de la realidad se sostiene sobre un ocultamiento o un falseamiento, eso no implica que sea un mero error de percepción o juicio individual, sino una proyección sobre la realidad de ciertas condiciones sociales e históricas

interiorizadas y coaguladas en la conciencia de los sujetos. Pero debe haber alguna propiedad inherente al psiquismo humano que permita que se realice la pseudoconcreción del mundo, pues, al menos en la psicología freudiana, el psiquismo no es una ciudadela interior desde la cual podría resistirse al embate de la enajenación social, sino que, como ya lo hemos visto, al menos un fragmento del psiquismo corresponde a la interiorización de la cultura. Y tal como sucede en el fetichismo perverso, el sujeto puede escindirse entre una afirmación y una negación de la realidad. La evidencia de la forma bruta de la realidad capitalista, en donde la vida es reducida a puro valor abstracto, puede suscitar una negación de ese horror insoportable, mediante una compensación que afirma una imagen falseada del mundo como pseudoconcreción.

El tipo de enajenación que Marx señalaba en 1844 como enajenación respecto del producto del trabajo –es decir, la trasmutación del producto del trabajo en mercancía cuyo valor de cambio se superpone a su valor de uso -, sería el primer efecto de aquella enajenación de base que es la enajenación del trabajador respecto al proceso de producción. El segundo grado de la enajenación -o bien, el efecto primario de la enajenación de base-, sería entonces el fetichismo de la mercancía. Mientras que la enajenación respecto de la sociedad como género humano y la enajenación respecto de cada ser humano individual, corresponderían a efectos secundarios y terciarios de la enajenación de base o primaria. Pero debemos decir que, aunque aquí estratificamos los efectos de la enajenación en grados, entendemos que estos efectos actualizan siempre la causa enajenante de base. Spinozianamente, la causa enajenante se mantiene en todos sus efectos enajenados –lo que los torna también enajenantes -, por lo tanto, al mismo tiempo que son efectos, son también aspectos de aquello que los causa.

Podríamos decir que los efectos más elevados -por su distancia encubridora y falseadora respecto de su causa- de la enajenación, que son los efectos secundario y terciario, son tanto más abstractos en tanto que se tornan más psicologizados e individualizados. Pero éstos se relacionan muy estrechamente con el efecto o aspecto primario de la enajenación, el cual corresponde a la fetichización, a la reificación o a la producción de una pseudoconcreción de la realidad social y económica. Y probablemente la represión psíquica

comience a actuar de forma notable en el nivel del efecto primario de la enajenación, debido a que la fetichización es el punto de relación dialéctica entre lo económico-social concreto y su forma psíquica. Así, la enajenación del sujeto respecto de la sociedad y la enajenación respecto de los otros sujetos, mantendrían y reproducirían el efecto reificante de las mercancías, pero ahora sobre la totalidad de lo social y sobre cada individuo en particular. La sociedad, y cualquier otro individuo se vuelven entes extraños, ajenos y amenazantes para cada sujeto en particular, y con ello se consolida una imagen reificada de una naturaleza humana individualista y egoísta, y de la sociedad como realidad ajena y amenazante para el individuo.

Recordemos que Freud (1930/2004) señalaba que las fuentes del malestar o del displacer son tres: el cuerpo, la naturaleza y las relaciones sociales. Entonces, podemos preguntarnos si el malestar se relaciona con la enajenación en tanto causa, o, si más bien, se relaciona con sus efectos enajenantes. Podemos suponer que el malestar derivado de la enajenación de base podría ser más cercano a una forma de “privación”⁸⁴, en tanto que probablemente no implique aún la intervención de formas de represión psíquica independiente de las coacciones materiales externas, es decir, quizá la enajenación de base no contempla aún la intervención de neoproducciones psíquicas derivadas de la interiorización de una cultura represiva, en el sentido de Marcuse, sino quizá solo una represión básica y material que orienta la energía pulsional hacia el derrotero del trabajo enajenado. Claro está que, por el efecto retroactivo que ejerce la represión sobre lo reprimido y lo enajenado sobre lo enajenante, podemos suponer que, aunque la causa enajenante -que es la enajenación en el proceso de la producción-, no requiera, lógicamente e históricamente, de componentes psíquicos represivos, sino solo de violencia y explotación física, pero aun así, en su forma actual, la enajenación no puede prescindir de la represión psíquica que constituye una moral de trabajo y de comportamiento en general, tal como por ejemplo Weber (1904/2016) hablaba de una ética protestante adecuada a la producción capitalista. Consideramos que las fuentes del malestar que Freud examinó, se relacionan sobre todo con los efectos de la enajenación, y no principalmente con la enajenación como causa, pues

⁸⁴ Como la hemos definido, de acuerdo a Freud, en el capítulo dos de este trabajo.

aunque Freud habló del trabajo como pilar de la cultura (*Ananké*), no se refirió de forma directa al trabajo enajenado en el modo de producción capitalista, sino solo al trabajo en general. Este descuido de Freud puede ser la razón principal de su pesimismo tardío, pues lo lleva a confundir una forma de enajenación históricamente específica (capitalista) con una enajenación y un malestar universal.

3.- Contextos y mecanismos contemporáneos de producción de la enajenación

Adorno, Horkheimer y Marcuse no alteran, en su esencia, las tesis marxianas y freudianas acerca de la enajenación y del malestar. Lo que ellos nos ofrecen es una reflexión inmanente acerca de la dialéctica entre la razón moderna y su negación, y acerca de cómo la enajenación que afecta y cosifica la razón se ha potenciado y diversificado en el capitalismo tardío. Aquello que se denominará “sociedad de masas” o “mundo administrado” en los casos de Adorno y Horkheimer, y “sociedad unidimensional” en el caso de Marcuse, refiere a una conformación de la sociedad capitalista tardía en la cual las fuerzas productivas han alcanzado un nivel de desarrollo notable, pero en la cual también las relaciones sociales de producción se mantienen intactas, por más que se proclame la desaparición de la lucha de clases. Como ya hemos descrito en el capítulo tres, los términos empleados por estos pensadores para designar el tipo de sociedad que analizan, resaltan un aspecto u otro, un mecanismo u otro, de las formas típicas de enajenación contemporáneas, ya no solo de la fuerza de trabajo, sino de la subjetividad en general.

“Sociedad de masas” y “mundo administrado” son términos empleados para señalar el aspecto totalizante del control social mediante mecanismos culturales muy diversificados entre los cuales se cuenta, en primer lugar, la industria cultural. Estos mecanismos de control cultural son extremadamente racionalizados y tecnificados, y favorecen la constitución de sociedades masificadas, homogeneizadas en sus intereses, necesidades, deseos y pensamientos, así como conformistas y afirmativas respecto del orden social administrado. Por otro lado, el término “sociedad unidimensional” alude sobre todo al aspecto de la enajenación contemporánea que se logra mediante el aplastamiento de la

potencia negativizadora y crítica del individuo, al reducirlo a una pura unidimensionalidad positiva y reafirmativa de la realidad reificada. Pero también señala el hecho de que esta enajenación se logra mediante la implementación de una libertad represiva y de la producción masiva de falsas necesidades y deseos y de sus concomitantes falsos satisfactores. La sociedad unidimensional no enajena, principalmente, mediante la violencia represiva, sino mediante la conminación al disfrute de una falsa libertad confeccionada de acuerdo a los intereses del capital.

Entonces, podemos entender que aunque la enajenación de base, o la enajenación del y en el trabajo, evidentemente no haya desaparecido en las sociedades capitalistas del siglo XX y XXI, los otros niveles o efectos de la enajenación que hemos explorado en el apartado anterior, cobran una especial relevancia en ellas. Habíamos señalado que la enajenación de base deja su impronta en sus efectos enajenados, a la manera de una lógica fetichista que se expande, de tal manera que, aunque la vida entera no se enajene en el propio proceso de producción económica, todas las actividades humanas en las sociedades contemporáneas se ven afectadas por dicha lógica. Esto quiere decir, como lo sugieren los pensadores frankfurtianos, que la vida entera de la sociedad marcha al ritmo del proceso de la producción.

Una vez que, debido a la reducción de la jornada laboral y al aumento salarial, los obreros pudieron dedicar su tiempo libre a otras actividades, éstas fueron muy pronto confiscadas por la industria cultural y comenzaron a funcionar con la propia lógica del fetichismo económico, de acuerdo a la cual nada vale por lo que es sino por su valor de cambio. De esta forma, la enajenación penetró en ámbitos sociales que antes se habían mantenido como reductos de resistencia a ella, incluyendo el espacio interno de la familia y el de la subjetividad personal.

Estos nuevos contextos y mecanismos de producción de enajenación son, como señalábamos, altamente racionalizados y tecnificados, y ponen en juego el conocimiento producido por disciplinas que confeccionan una imagen reificada del ser humano y de la sociedad. Es particularmente emblemático al respecto, el caso de la psicología, la cual, como

no dejan de señalar los frankfurtianos, mantiene un compromiso muy profundo con la economía, con la ciencia de los “hechos económicos”. La psicología no solo se ha constituido como psicología económica en sus vertientes más técnicas (psicometría, psicología del trabajo, psicología de los grupos, etc.), sino que la totalidad de la psicología académica –y la no académica- coopera con la lógica del fetichismo económico en la medida en que ha modelado y autenticado el rostro del *homo psychologycus*, como si fuera la naturaleza propia del ser humano. Pero este rostro no es sino el rostro de una segunda naturaleza producida históricamente, a modo y por expedito requerimiento de la economía capitalista en función de sus intereses y necesidades. Pero también, y por otro lado, la psicologización de la cultura y de la vida cotidiana, con su característico énfasis en la vida personal y privada, pone a circular, mediante incontables vertientes de la industria cultural, la idea de que la causa y la finalidad última de las acciones humanas tienen que ver con procesos y estados psicológicos: las emociones, los afectos, la voluntad personal, la conciencia espontánea y empírica del mundo, la racionalidad instrumental entendida como “inteligencia”, etc.

También, y por vías paralelas, aunque opuestas, la psicología académica tanto como la cultura psicologizada, colocan en el centro del interés público descripciones de condiciones individuales que son descalificadas mediante una psicopatologización cada vez más insidiosa, a partir de la puesta en circulación de una terminología que ya desde hace tiempo hace cuerpo con el lenguaje coloquial: depresión, ansiedad, psicosis, bipolaridad, trastorno limítrofe, etc. Pues bien, la psicología y la psicologización son los mecanismos predominantes de enajenación en las sociedades de masas, pues son el medio más afectivo para producir sujetos reclusos y concentrados en su interioridad psicológica, pero también orientados hacia una ambigua meta de autorrealización, libertad y felicidad por la vía del consumo y el hedonismo egoísta. Esta enajenación psicologizada se difunde a través de los contenidos, sobre todo en imágenes, que hace circular la industria cultural de forma masiva en toda la sociedad. Imágenes prefabricadas que reafirman la realidad tal como es ya familiar al sujeto, y que no le permiten ni un instante de ejercicio reflexivo, o siquiera un momento de tedio necesario para poder oponerse críticamente a esa psicología estupidizante y a su despolitización concomitante.

En lo anterior no estamos afirmando que el factor psicológico en el sujeto es una pura producción artificial de la sociedad de masas. Adorno, Horkheimer y Marcuse son freudianos, y aceptan el planteamiento de un componente psíquico inherente al sujeto. Pero siguen muy de cerca a Freud -a la vez que se alejan de todas las psicologías psicologizantes- cuando conciben el psiquismo humano como un factor complejo y dialécticamente problemático, nunca encerrado dentro de sí mismo ni sustancializado, sino abierto y confrontado con las fuerzas culturales que provienen del exterior. La imagen psicológica del ser humano que ofrece la psicología no freudiana es una imagen que reifica lo psicológico como una cosa encerrada y absorta dentro de sí misma, en cambio, la idea freudiana del psiquismo que retoman los frankfurtianos debe entenderse como un espacio dinámico, abierto, antagónico y no reducible solo a componentes de la conciencia o del pensamiento racional.

Como ya lo señalábamos en el capítulo tres, Freud describió y analizó el psiquismo humano en su forma verdadera, es decir, en su precariedad y en su confrontación con la fuerza aplastante de una cultura cada vez más exigente y represiva. Por ello, Freud no dejó de afirmar el malestar psíquico como la condición por antonomasia del ser humano en la cultura. Esto es precisamente lo que los frankfurtianos más apreciaron y retuvieron del pensamiento freudiano, y ello explica también la virulencia de su crítica contra la versión revisada y expurgada que los revisionistas propusieron del psicoanálisis. Entonces, el hecho de que propongamos que uno de los mecanismos de enajenación privilegiados de la sociedad de masas es el de la psicologización, no significa que estemos negando, por artificial, la dimensión psicológica en el ser humano, sino más bien que, tal como los frankfurtianos, negamos y criticamos la versión reificada del psiquismo que el psicoanálisis y la psicología comprometidas con la lógica capitalista promueven y difunden. El psiquismo humano verdadero no se compromete naturalmente con los intereses capitalistas, sino a costa del sujeto, y a costa de la pérdida de sí mismo como potencia subversiva, y en verdad siempre se muestra, en última instancia, reacio a integrarse a la lógica del capital. Por esto, las vías que ofrecen el malestar, el síntoma, y las formaciones del inconsciente (sueños, actos fallidos, chiste), permiten conocer lo más propio del psiquismo humano, es decir, todo

aquello que cuando emerge, lo hace desestabilizando y rompiendo la aparente racionalidad del orden social y económico. En cambio, el psiquismo reificado que difunde y afirma la psicología capitalista, es el psiquismo pacificado, adaptado y domesticado de acuerdo a las exigencias del orden económico y cultural.

En el caso de Adorno y Horkheimer, para examinar los mecanismos de enajenación en el contexto de las sociedades de masas, recurren al concepto de mimesis. El cual, como ya hemos señalado, indica una disposición natural del ser humano a asimilarse con su medio para sobrevivir, lo cual implica ya un riesgo de captura del sujeto por su entorno. Pero en el capitalismo tardío la mimesis se vuelve represiva al ser aprovechada para lograr la producción de sujetos cuyo pensamiento, necesidades y deseos se alinean, sin aparente residuo, con la lógica mercantil. La psicología suele justificar esta asimilación enajenante mediante el sofisma de la adaptación, presentada como una disposición natural del ser humano. La mimesis represiva aprovecha la inclinación de la pulsión de muerte, la cual tiende a la asimilación y homogenización máxima y última de todo lo existente en lo inanimado. El propio sujeto se precipita en las derivas de la pulsión de muerte por el camino allanado de la desvalorización de su vida en beneficio de la valorización de las mercancías. La producción capitalista marca el ritmo de la mimesis represiva que lleva a los sujetos a una pasividad cercana a la muerte en tanto que sucumben ante el vaciamiento subjetivo, y esto se da no solamente en la esfera de la producción sino en todos los ámbitos de la cultura. Entonces, con la mimesis represiva nos encontramos frente a un mecanismo de enajenación que lleva al límite de sus posibilidades la metáfora vampírica del capital, pues este vampiro no quiere solo succionar la vida biológica de los obreros, sino que quiere consumir sus almas y sus despojos mediante una asimilación completa en una homogenización final y mortífera.

Otro mecanismo de enajenación contemporánea que examinan Adorno y Horkheimer es el de la proyección patológica. Como ya lo hemos señalado, la proyección también es parte del equipamiento psíquico natural del ser humano, pero se torna patológica cuando la razón pierde su capacidad autorreflexiva y pierde de vista su participación en la constitución de la realidad. Por ello, el mundo se vuelve extraño y amenazante cuando la proyección coloca

en él componentes que el propio sujeto ya no puede reconocer como propios debido al debilitamiento de su razón. Esto torna a los sujetos especialmente aptos para ser capturados por el engaño y por la violencia sistémica, cuando se introducen en ellos deseos falsos que no son sometidos a crítica alguna, y que luego son proyectados sobre la realidad. El caso paradigmático, como sabemos, es el odio racial.

La razón instrumental puede ponerse al servicio de una proyección patológica para volverse instrumento de destrucción. La razón instrumental o “razón subjetiva”, como la llama Horkheimer, es la forma cosificada de la razón humana, es la razón reducida a pura fórmula lógica o a proceso mental abstracto. La razón instrumental es la razón enajenada de su relación con la verdad y de su vocación dialéctica, por ello, se torna impotente contra la inclinación a la barbarie propia de la proyección patológica. Aquí, otro caso paradigmático lo encontramos en el uso de la razón instrumental en el exterminio de judíos durante la Segunda Guerra Mundial.

Por su parte, Marcuse emprende un análisis más profundo sobre los mecanismos de enajenación característicos del capitalismo tardío, apoyándose, mucho más que Adorno y Horkheimer, en los conceptos freudianos. Para Marcuse, la enajenación en la sociedad unidimensional se pone en marcha a través de la producción de una ética acorde a las modificaciones del liberalismo económico propio de la segunda mitad del siglo XX, pues de hecho, la clase de enajenación que describe se ajusta ya muy bien a lo que después se denominaría “neoliberalismo”. Si el liberalismo decimonónico había requerido de una ética de ahorro, de frugalidad y de disciplina laboral, la ética del liberalismo económico de las sociedades unidimensionales, en cambio, invita –u obliga- al ejercicio de una libertad, llamada por Marcuse, “represiva”. La enajenación contemporánea se vuelve tanto más insidiosa en la medida en que es menos denunciante como control, represión o dominación violenta y explícita. La enajenación que se logra mediante la libertad represiva es hedonista en grado sumo, y ofrece la posibilidad de un goce ininterrumpido que el sujeto puede elegir libremente, particularmente mediante su participación en la esfera del consumo de mercancías.

Pero de hecho, el sujeto solo puede elegir ser libre para consumir y para gozar, pues su libertad para negar la libertad de consumo y de goce no le está permitida. Y no es solo que el sujeto no pueda negarse a ser libre, sino que en el fondo el sujeto ya es incapaz de ejercer una libertad crítica y auténtica, pues sus deseos son modelados desde su base pulsional por el propio sistema. Aun cuando se le diera al sujeto la posibilidad de encontrar nuevas formas de satisfacción, sus propias pulsiones ya han sido encausadas en los rieles de una “sublimación represiva”. La enajenación actúa directamente sobre la base pulsional del sujeto, la cual sufre una reducción y un anquilosamiento que la torna inservible para abrirse camino por las vías imprevisibles de una verdadera sublimación, tal como la hemos descrito en el capítulo dos. Para lograr esto, el sistema capitalista tiene que poner en marcha un “excedente” de represión que ya no procede conforme a un principio de realidad garante de la supervivencia individual y de la cultura, sino que procede de acuerdo a un “principio de rendimiento”, que es vasallo de los requerimientos del capitalismo, a los cuales, claro está, no les interesa la supervivencia humana sino solo la revalorización del capital.

El sistema económico preestablece los caminos de la sublimación lícita, así como preestablece los caminos del ejercicio de la libertad y del goce posibles, y estos caminos conducen siempre al mantenimiento de la lógica mercantil. Por eso, esta sublimación es represiva, pues justamente reprime –mediante una represión excedente- cualquier otra posible sublimación que favoreciera la erotización de actividades no ajustadas a la lógica del capital. Así que, en la sociedad unidimensional, incluso cuando el sujeto goza -y precisamente porque el sujeto goza de acuerdo a las determinaciones del sistema-, sigue siendo objeto de una enajenación de su fuerza pulsional que lo torna en voluntario sirviente de la realización y reproducción del sistema capitalista.

La libertad represiva y el goce enajenante característicos de la sociedad unidimensional, aplastan la potencia abierta de lo pulsional y degradan la capacidad crítica del sujeto. No solamente la razón claudica bajo el peso de una positividad que ya no admite crítica, también la imaginación -es decir, el juego libre y placentero con las imágenes que desafían el principio de realidad- es sustituida por un goce hipnótico derivado de imágenes prefabricadas que se imponen al sujeto con la ayuda de la cada vez más desarrollada

industria cultural. La enajenación, en los tiempos de las democracias liberales avanzadas del siglo XX, logra inhabilitar el pensamiento y la imaginación dialéctica, al anular la potencia negativizadora del sujeto respecto de la realidad que se le impone. Y lo que se produce entonces son sujetos enajenados hasta en sus determinaciones pulsionales más íntimas, aquellas que desde el inconsciente configuran las modalidades subjetivas de gozar.

Por todo esto, no es extraño que el papel de la psicología contemporánea sea cada vez menos el de adaptar y readaptar a los sujetos, quienes, reacios antes una cultura exigente, se rebelaran consciente o inconscientemente contra ella. La función de la psicotécnica adaptacionista tradicional ha dejado de ser tan importante como lo fue durante la primera mitad del siglo XX, pues ahora los sujetos ya no se desadaptan, o si lo hacen, ellos mismos se integran de nuevo obligándose a recuperar la normalidad. La enajenación no tiene ya solamente un signo negativo, pues no actúa principalmente sustrayendo o separando algo del sujeto, sino que ahora afirma y produce, moldea la arcilla pulsional para producir sujetos acordes al sistema, sujetos que reproducen los deseos y los pensamientos del propio sistema.

4.- Consecuencias patológicas de la enajenación

La enajenación, en su forma prototípica como enajenación en y del trabajo, es una pérdida que afecta el ser natural y esencial de lo humano, afecta a su condición ontológica por excelencia, que es la de ser un animal social y conscientemente productivo. En el capitalismo, la esencia productiva libre y consciente del ser humano está perdida, pues su trabajo no le pertenece y porque en su trabajo el ser humano pierde su humanidad. Podemos afirmar que la enajenación del y en el trabajo es ya, por sí misma, una patología que afecta la esencia de lo humano, pues lo despoja, lo degrada, lo reprime, lo falsifica, le produce malestar y, en general, deshumaniza lo humano. La enajenación es la patología fundamental de la humanidad como género, y su gravedad aumenta en el capitalismo hasta el borde de la muerte misma, muerte no ya solo de lo humano, sino de toda forma de vida.

Es claro que Marx no deja de afirmar, de muchas maneras, el carácter insensato, irracional y mortífero de la apropiación capitalista de la vida a través del trabajo enajenado. Por su parte, Freud se dedicó durante casi toda su vida a describir, analizar, explicar y curar la patología psíquica y orgánica en sus formas más recortadas y paroxísticas, y aún sin establecer un lazo directo entre la economía capitalista y el malestar de su tiempo, Freud muestra, indirectamente, su estrecha relación. El capitalismo es un sistema de producción económica y social que no puede sino producir patología. En mayor o menor grado, pero siempre y en todo lugar, en todo nivel y en cualquier sujeto, el capitalismo degrada lo humano, deshumaniza, convierte la vida en enfermedad o en muerte. La enajenación capitalista es entonces, ya en sí misma, patología deshumanizante, pero también es causa de formas específicas de patología en función de las transformaciones de los mecanismos que ésta pone en marcha para reducir la vida a puro valor abstracto.

Usamos el término “patología” no en el sentido frecuente de las disciplinas normalizantes contemporáneas, sino en su sentido etimológico: “pathos” es el afecto, aquello que se padece. La patología que es producto de la enajenación no es solo un desajuste o una desadaptación del individuo al sistema, como si el individuo estuviera hecho naturalmente para responder a las exigencias de dicho sistema. La patología es una pérdida que el sujeto padece de sí mismo por la acción de la enajenación, y que se manifiesta en él mediante un reclamo sintomático. El malestar y los síntomas de la neurosis, de la psicosis o de la enfermedad orgánica, son la protesta subjetiva en contra de la enajenación impuesta por el aparato de producción capitalista y por la cultura represiva que emana de éste.

Entonces, mientras que marcamos la enajenación con un signo negativo en tanto que es apropiación de la vida por el sistema de producción, podemos afirmar que la patología y el malestar implican una contradicción positiva. Tal como Freud concibe el síntoma a la manera de una “formación de compromiso”, la patología es, al mismo tiempo, el producto de la enajenación: vida humana degradada y reducida a mercancía, pero también es aquello que se resiste a la enajenación: vitalidad pulsional que no se pliega a la coacción enajenante. Por ello, la patología es efecto de la enajenación, pero es también resistencia a la enajenación, pues la patología vuelve inservible al sujeto para ser empleado como fuerza

de trabajo o como sujeto consumidor de mercancías⁸⁵. El malestar y la patología son los productos dialécticos de la enajenación, ya que son su expresión más contundente, pero son también su negación. Aquí, podemos recordar el énfasis freudiano, en contra de los revisionistas y de la psicologización del psicoanálisis, en la imposibilidad y el límite al que se enfrenta el psicoanálisis: no es posible curar el malestar. Y no solo no es posible curarlo por el hecho de que no se puede curar la enfermedad de la cultura por la vía de la terapéutica individual, sino que incluso quizá ni siquiera deberíamos aspirar a curar aquello que se manifiesta como la resistencia última ante el dominio pleno de una cultura represiva sobre el sujeto.

Freud no deja de recordar que la enfermedad es un refugio -“corazón de un mundo sin corazón”, respondería Marx- desde el cual el sujeto se niega a deshumanizarse en los términos propios de la enajenación capitalista, aunque no se salve de la deshumanización que la propia enfermedad le provoca. Callejón sin salida: el sujeto puede elegir entre su deshumanización enajenante y su reducción a la neurosis. El psicoanálisis no puede encubrir la contradicción, no puede ofrecer falsas soluciones, solo puede, y debe, pronunciarse a favor de la verdad.

Por su parte, Adorno, Horkheimer y Marcuse examinan las consecuencias patológicas específicas de la enajenación característica de las sociedades de masas. Será sobre todo Adorno quien va a denunciar el daño subjetivo masivo que el individuo padece por el efecto de una enajenación que actúa quebrantando la consistencia del yo. Reiteradas heridas narcisistas sobre el yo le producen a éste una declinación que solo se compensa mediante una suerte de injerto libidinal que le depara el goce en la identificación con la masa. La enajenación contemporánea, de acuerdo a Adorno, produce un déficit narcisista en el yo

⁸⁵ Vale la pena señalar que, en la sociedad contemporánea, el sujeto enfermo, así como también cualquier sujeto afectado por el malestar, en la medida en que son capturados por las disciplinas “psi” o las disciplinas medicalizantes, se vuelven aptos para convertirse en sujetos consumidores de medicamentos o de psicoterapia. Esto puede entenderse como un mecanismo de reciclaje de la patología, que vuelve a incorporar al enfermo en la lógica del capital. El capitalismo contemporáneo es tan voraz que puede incluso alimentarse de aquellos que no son aptos para vender su vida en el aparato de producción. Pero esto no significa que la patología haya sido domesticada y reintegrada al sistema, pues los medicamentos y la psicoterapia no cierran la contradicción, sino solo la adormecen y la silencian.

del sujeto, y por ende, un desvanecimiento de la función racional crítica que mueve al yo a confrontarse con la realidad para afirmar el prestigio de su individualidad. Sin la consistencia narcisista necesaria, el yo individual –instancia negativizadora por excelencia– sucumbe y se abre al escape por la vía del narcisismo masificado, en el que su capacidad diferenciadora, racional, individualizadora y autoafirmativa, desaparece.

Esta declinación del individuo puede ser la consecuencia patológica más infausta de la enajenación contemporánea, pues apunta a un posible cierre del universo enajenado en el capitalismo tardío. Si el individuo desaparece, y con él toda potencia crítica y negativizadora respecto del orden cultural represivo, entonces la represión, como momento segundo y consecuencia de la enajenación de base, pierde su necesidad a falta de algo a lo que reprimir. Esto nos conduce a la situación descrita por Alain Ehrenberg (1998/2000) en relación a la depresión, la cual sería la patología característica de nuestro tiempo: “Si la neurosis es el drama de la culpabilidad, la depresión es la tragedia de la insuficiencia” (p. 19). En efecto, si la represión ha caducado a falta de un individuo que se afirme en sus deseos y prestigios, entonces lo que queda es el sujeto disminuido y afectado de una insuficiencia y un debilitamiento subjetivo crónicos. La depresión es la manifestación patológica más evidente de la enajenación capitalista triunfante en el siglo XXI.

Es por ello que hemos retomado el concepto de “patología de la normalidad” al final del capítulo tres, para designar una consecuencia contundente y aciaga de la enajenación contemporánea. La normalidad psíquica en nuestro tiempo es patológica porque se manifiesta como una condición profundamente degradada y disminuida de la capacidad que el sujeto debiera tener para afirmarse como potencia crítica y negativizadora frente al sistema de la cultura capitalista. El sujeto afectado de la patología de la normalidad no tiene ya ninguna fuerza ni intención de sobreponerse a la enajenación, su insuficiencia dialéctica se expresa como depresión psíquica, abulia, aburrimiento, tedio, etc. Tal vez Freud no atendió tanto el problema de la neurastenia porque su interés clínico fue capturado por el drama de la neurosis de defensa, en la cual el individuo aún era el protagonista agente de su destino trágico. Sin embargo, la neurastenia del siglo XIX era ya la forma inicial de la depresión actual, la neurosis sin represión, la neurosis que dejaba fuera al individuo.

Decimos entonces que la depresión es una de las figuras protagónicas de la patología de la normalidad contemporánea, no porque se manifieste con los típicos síntomas de aplanamiento afectivo o ideaciones suicidas, sino porque la normalidad psíquica es depresiva en tanto que carece de cualquier ímpetu subversivo necesario para la autoafirmación del individuo y para la negación del orden social imperante. La patología de la normalidad es pues la consecuencia patológica última de la enajenación capitalista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Th. (1942). Reflexiones sobre la teoría de las clases. En: Adorno, Th., (1972). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. Pp. 347-364.
- Adorno, Th. W., Horkheimer, M. (1944). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. España: Trotta, 2009.
- Adorno, Th. W. (1951). *Mínima Moralía. Reflexiones desde la vida dañada*. España: Akal, 2013.
- Adorno, Th. (1952). El psicoanálisis revisado. En: Adorno, Th., (1972). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. Pp. 19-38.
- Adorno, Th. (1953). Individuo y organización. En: Adorno, Th., (1972). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. Pp. 412-426.
- Adorno, Th. (1955). Sobre la relación entre sociología y psicología. En: Adorno, Th., (1972). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. Pp. 38-78.
- Adorno, Th. (1959). Teoría de la pseudocultura. En: Adorno, Th., (1972). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. Pp. 85-115.
- Adorno, Th. (1960). Cultura y administración. En: Adorno, Th., (1972). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. Pp. 114-136.
- Adorno, Th. (1961). Opinión, locura, sociedad. En: Adorno, Th., (2004). *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid: Akal Ediciones, 2004. Pp. 98-111.
- Adorno, Th. (1966). Postscriptum. En: Adorno, Th., (1972). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. Pp. 79-85.
- Adorno, Th. W. (1966). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1984.
- Adorno, Th. (1968). ¿Capitalismo tardío o sociedad industrial? En: Adorno, Th., (1972). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. Pp. 330-344.

- Adorno, Th. (1969). *Tiempo libre*. En: *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993. Pp. 54-79.
- Afp (2020). Se perderán 25 millones de empleos en AL por Covid: BM. *La Jornada*, sábado 25 de julio de 2020. Consultado el 28 de julio de 2020. En: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/economia/2020/07/25/se-perderan-25-millones-de-empleos-en-al-por-covid-bm-1340.html>
- Althusser, L. (1965). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores, 2015.
- Althusser, L. (1966). *Práctica teórica y lucha ideológica*. En: Althusser, L. (1966). *La filosofía como arma para la revolución*. México: Siglo XXI Editores, 2005. Pp. 23-73.
- Althusser, L., Balibar, E. (1967). *Para leer el capital*. México: Siglo XXI Editores, 2015.
- Álvarez, J. M., Esteban, R., Sauvagnat, F. (2004). *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica*. España: Editorial Síntesis.
- Anderson, P. (1976). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. España: Siglo XXI Editores, 2017.
- Arendt, H. (1948). *Los orígenes del totalitarismo. Vol. II*. México: Editorial Planeta, 1998.
- Arendt, H. (1953). *Comprensión y política*. En: Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1957). *Labor, trabajo y acción. Una conferencia*. En: Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. España: Debolsillo, 2010.
- Assoun, P-L. (1993). *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003.
- Baczkó, B. (1965). *Marx y la idea de la universalidad del hombre*. En: Fromm, E. y otros (1965). *Humanismo socialista*. Barcelona: Paidós, 1966. Pp. 203-219.
- Balibar, E. (1993). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

- Bartolomé Ruíz, Castor M. M. (2018). De la alienación imitativa a la potencia mimética: Platón y Adorno, Aristóteles y Benjamin. En: *Universitas Philosophica*, no. 71, año 35, julio-diciembre, 2018. Pp. 145-173. Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/23502>
- Bauman, Z. (2014). La civilización freudiana revisitada o ¿qué se supone que ocurrió con el principio de realidad? En: Bauman, Z., Dessel, G. (2014). *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. Madrid: FCE.
- Bersani, L. (1986). *El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.
- Berger, P., L., Luckmann, T. (1967). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2015.
- Bleuler, E. (1911) *Dementia Praecox o el grupo de las esquizofrenias*. Buenos Aires: Polemos, 2011.
- Bollas, Christopher (1987) *La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado*. Buenos Aires: editorial Amorrortu, 2009.
- Breuer, J., Freud, S. (1893-95). Estudios sobre la histeria. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. II*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004.
- Buck-Morss, S. (1977). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Eterna cadencia editora, 2019.
- Caparrós, A. B. (1974). El carácter social según Erich Fromm. En: *Revista CONVIVIUM*, no, 42, pp. 3-27. Consultado el 25 de julio de 2021. Disponible en: <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76452>
- Canguilhem, G. (1966). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI Editores, 2005.

- Charcot, J. M. (1886-1887). Parálisis histero-traumática masculina. En: Aldo Conti, N., Stagnaro, J.C. (Comps.). *Historia de la ansiedad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Polemos, 2007.
- CONEVAL (2020). La crisis sanitaria generada por la Covid-19 y sus consecuencias económicas ponen en riesgo avances en desarrollo social y puede afectar en mayor medida a grupos vulnerables. En: *Evaluación de la Política Social*, Consultado el 28 de julio de 2020. En: https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/Paginas/Politica_Social_COVID-19.aspx
- Copjec, J. (2002). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires, FCE, 2006.
- Coronado Angulo, C. (2018). Sobre la instrumentalización de la familia en Max Horkheimer. En: *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XXI (no. 2), 2018, pp. 39-58. Disponible en: <https://revistas.unav.edu/index.php/empresa-y-humanismo/article/view/9751> ISSN: 1-139-7608 / DOI: 10.15581/015.XXI.2.39-58
- Davidson, A. (2001). *La aparición de la sexualidad. La epistemología histórica y la formación de conceptos*. Barcelona: Alpha Decay, 2004.
- Dejours, C. (1998). *La banalización de la injusticia social*. Buenos Aires: Topia, 2006.
- Dessal, G. (2014). Comentario a “La civilización freudiana revisitada o ¿qué se supone que ocurrió con el principio de realidad?”. En: Bauman, Z., Dessal, G. (2014). *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. Madrid: FCE.
- Didi-Huberman, G. (1982). *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Madrid, España: Cátedra, 2007.
- Donzelot, J. (1977). *La policía de las familias*. Valencia: Pre-textos, 1998.
- Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI Editores, 2017.
- Eagleton, T. (2000). *La idea de cultura*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001.

- Ehrenberg, A. (1998). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.
- Ellenberger, H. (1970). *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Madrid: Editorial Gredos, 1976.
- Elliot, J. E. (1979). Continuity and change in the evolution of Marx's theory of alienation: from the Manuscripts through the Grundrisse to Capital. En: *History of Political Economy* 11:3. Duke University Press.
- Engels, F. (1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. México: Colofón, 2011.
- Ferrari, H. (2016). Sofocación, ¿un concepto similar o diferente a represión? En: *Psicoanálisis*, Vol. XXXVIII, no. 1, pp. 107-130. Disponible en: <https://www.psicoanalisisapdeba.org/vol-xxxviii/2016-1-porno-que-que-porno-porque-no-por-que-no/sofocacion-un-concepto-similar-o-diferente-a-represion/>
- Foucault, M. (1963). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI Editores, 2005.
- Forbes Staff (2020). Millonarios 2020| Ricardo Salinas Pliego, dueño de Tv Azteca: ganador en la 4T, a pesar del Cuid-19. *Forbes México*, miércoles 15 de abril de 2020. Consultado el 28 de julio de 2020. En: <https://www.forbes.com.mx/listas-millonarios-2020-ricardo-salinas-pliego-11700-mdd/>
- Freud, S. (1895 [1894]). Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de "neurosis de angustia". En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. III*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 85-116.
- Freud, S. (1897). Carta 69 (21 de septiembre de 1897). En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. II*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 301-302.

- Freud, S. (1898). La sexualidad en la etiología de las neurosis. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. III.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 251-276.
- Freud, S. (1900 [1899]). La interpretación de los sueños. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. V.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 504-608.
- Freud, S. (1904 [1903]). El método psicoanalítico de Freud. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. VII.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 233-242.
- Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. VII.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 109-254.
- Freud, S. (1908a). La sexualidad en la etiología de la neurosis. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. III.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 251-276.
- Freud, S. (1908b). La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. IX.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 159- 182.
- Freud, S. (1909). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. X.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 119-256.
- Freud, S. (1910 [1909]). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XI.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 1-52.
- Freud, S. (1910). Sobre un tipo particular de elección amorosa en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I). En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIV.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 155-168.

- Freud, S. (1911 [1910]). Puntualizaciones sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 1-76.
- Freud, S. (1911). Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 217-232.
- Freud, S. (1912a). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II). En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XI*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 169-184.
- Freud, S. (1912b). Sobre la dinámica de la transferencia. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 93-106.
- Freud, S. (1913 [1912-1913]). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 1- 164.
- Freud, S. (1913). Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I). En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 121- 144.
- Freud, S. (1914). Introducción del narcisismo. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIV*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 65-98.
- Freud, S. (1915a). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIV*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 105- 134.
- Freud, S. (1915b). La represión. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIV*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 135-152.

- Freud, S. (1915c). Lo inconsciente. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIV*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 153- 214.
- Freud, S. (1915f). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIV*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 273-304.
- Freud, S. (1916). Algunos tipos de carácter dilucidados en el trabajo psicoanalítico. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIV*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 312-340.
- Freud, S. (1917 [1915]). Duelo y melancolía. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIV*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 235-256.
- Freud, S. (1917 [1916]). Una dificultad en psicoanálisis. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XVII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 125-136 .
- Freud, S. (1920). Más allá del principio de placer. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XVII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 1- 62.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XVIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 1-136.
- Freud, S. (1923 [1922]). Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido”. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XVIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 227-254.
- Freud, S. (1923). El yo y el ello. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIX*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 1-66.

- Freud, S. (1924). El sepultamiento del complejo de Edipo. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIX.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 177-188.
- Freud, S. (1925). La negación. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XIX.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 249-258.
- Freud, S. (1926 [1925]). Inhibición, síntoma y angustia. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XX.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 71-161.
- Freud, S. (1927a). El porvenir de una ilusión. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XXI.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 1-56.
- Freud, S. (1927b). 24ª conferencia. El estado neurótico común. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XVI.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, 344- 356.
- Freud, S. (1927c). El fetichismo. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XXI.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 141-152.
- Freud, S. (1930 [1929]). El malestar en la cultura. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XXI.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 57-140.
- Freud, S. (1933a [1932]). 35a. conferencia. En torno a una cosmovisión. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XII.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 146-168.
- Freud, S. (1933b [1932]). ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XII.* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 179- 182.

- Freud, S. (1939 [1934-38]). Moisés y la religión monoteísta. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XXIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 1-132 .
- Freud, S. (1940 [1938]). La escisión del yo en el proceso defensivo. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XXIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 271-278.
- Freud, S. (1950 [1895]). Proyecto de psicología. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. I*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 323-445.
- Fromm, E. (1932a). Método y función de una psicología social analítica. En: Fromm, E. (1970). *La crisis del psicoanálisis*. Madrid: Ediciones Paidós, 2011. Pp. 166-200.
- Fromm, E. (1932b). La caracterología psicoanalítica y su utilidad para la psicología social. En: Fromm, E. (1970). *La crisis del psicoanálisis*. Madrid: Ediciones Paidós, 2011. Pp. 166-200.
- Fromm, E. (1934). La teoría del derecho materno y su pertenencia para la psicología social. En: Fromm, E. (1970). *La crisis del psicoanálisis*. Madrid: Ediciones Paidós, 2011. Pp. 129-165.
- Fromm, E. (1941). *El miedo a la libertad*. México: Ediciones Paidós, 1987.
- Fromm, E. (1947). *Ética y psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Fromm, E. (1953). La enajenación, la enfermedad del hombre actual. En: *La patología de la normalidad*. Barcelona: Paidós, 2016. pp. 55-82
- Fromm, E. (1955). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: FCE, 1971.
- Fromm, E. (1961). *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE, 2014.
En: Fromm, E. (1970). *La crisis del psicoanálisis*. Madrid: Ediciones Paidós, 2011. Pp. 201-233.

- Gabel, J. (1970). *Sociología de la alienación*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973.
- Gay, P. (1989). *Freud. Vida y legado de un precursor*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2010.
- Gerez Ambertín, M. (2007). *Las voces del superyó en la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura*. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.
- Gorz, A. (1959). *Historia y enajenación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- Godelier, M., Marx, K., Engels, F. (1969). *Sobre el modo de producción asiático*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1972.
- Güell, O. (2020). Origen, síntomas, letalidad... Lo que se sabe del nuevo virus de China. *El País*, viernes 31 de enero de 2020. Consultado el 28 de julio de 2020. En: https://elpais.com/sociedad/2020/01/29/actualidad/1580309595_830193.html
- Hernández Delgado, R. (2016). El instinto y la pulsión sexual. El lugar del psicoanálisis en la historia de la sexualidad. En: *Teoría y crítica de la psicología* (8) 2016, pp. 33–71 (ISSN: 2116-3480). Disponible en: <http://www.teocripsi.com/ojs/>
- Hobsbawm, E. (2011). *Cómo cambiar al mundo. Marx y marxismo 1840-2011*. México: Crítica, 2015.
- Honneth, A. (2007). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009.
- Horkheimer, M. (1932). Historia y psicología. En: Horkheimer, M. (1947). *Teoría crítica*. Argentina: Amorrortu, 2008. Pp. 22-42.
- Horkheimer, M. (1936). Autoridad y familia. En: Horkheimer, M. (1947). *Teoría crítica*. Argentina: Amorrortu, 2008. Pp. 76-150.
- Horkheimer, M. (1947). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2010.

- Horkheimer, M. (1957). Discurso en nombre de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt del Main. En: Adorno, Th., Dirks, W. (1957). *Freud en la actualidad*. Barcelona: Six Barral Editores, 1971. Pp. 53-58.
- Horkheimer, M. (1960). Autoridad y familia en el presente. En: Horkheimer, M. (1967). *Sociedad, razón y libertad*. Madrid: Editorial Trotta, 2005. Pp. 81-98.
- Hyppolite, J. (1946). *Génesis y estructura de la "Fenomenología de espíritu" de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península, 1974.
- Israel, J. (1968). *Teoría de la alienación. Desde Marx hasta la sociología contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península, 1977.
- Jacoby, R. (1975). *La amnesia social. Una crítica de la psicología conformista desde Adler hasta Laing*. Barcelona: Bosch, 1977.
- Jappe, A. (2017). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. España: Pepitas ed., 2019.
- Jay, M. (1973). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1986.
- Jones, E. (1952). *Vida y obra de Sigmund Freud. Tomo III. La etapa final. 1919-1930*. Buenos Aires: Editorial Lumen-Hormé, 1998.
- Klein, M. (1948). Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa. En: Klein, M. (2008). *Envidia y gratitud*. Buenos Aires: Taurus.
- Kohan, N. (2013). Racionalidad, hegemonía y fetichismo en la teoría crítica. En: Carpintero, E. (comp.) (2013). *Actualidad de El fetichismo de la mercancía*. Buenos Aires: Topía. Pp. 75-89.
- Kojève, A. (1933-1934). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Argentina: Ediciones Fausto, 1999.

- Kolakowski, L. (1976-1978). *Las principales corrientes del marxismo. II. La edad de oro*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Kosík, K. (1963). *Dialéctica de lo concreto*. México: Editorial Grijalbo, 1996.
- Lamo de Espinosa, E. (1981). *La teoría de la cosificación de Marx a la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Laplanche, J., Pontalis, J-B. (1967). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2004.
- Laplanche, J. (1969-70). *La sexualidad*. Buenos Aires: Nueva visión, 1980.
- Lasch, C. (1979). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1999.
- Lebrun, J-P. (1997). *Un mundo sin límite. Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003.
- Lefebvre, H. (1947). *Critique of every day life*. New York: Verso, 2014.
- Lenin, V., I. (1909). *Materialismo y empiriocriticismo*. Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras, 1975.
- Le Rider, J. (2004). ¿Cultivar el malestar o civilizar la cultura? En: Led Rider, J., Plon, M., Raullet, G., Rey-Flaud, H. (2004). *Sobre el malestar en la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- LPO (2020). Tensión: el ataque de López-Gatell agrava la pelea de las refresqueras con la 4T. La Política Online, martes 21 de julio de 2020. Consultado el 28 de julio de 2020. En: <https://www.lapoliticaonline.com.mx/nota/131305-tension-el-ataque-de-lopez-gatell-agrava-la-pelea-de-las-refresqueras-con-la-4t/>
- Löwy, M., Sayre, R. (1992). *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008
- Lukács, G. (1923). *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985.
- Lukács, G. (1971). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal Ediciones, 2007.

- Sochor, L. (1981) Lukács y Korsch: la discusión filosófica de los años 20. En: Hobsbawm, E., Haupt, F., M., Ragionieri, E., Strada, V., Vivanti, C. (1981). *Historia del marxismo. Tomo 8. La época de la III Internacional (II)*. Barcelona: Bruguera, 1983.
- Macpherson, C.B. (1962). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Maiso, J. (2013). La subjetividad dañada: Teoría crítica y psicoanálisis. En: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. No. 5. Pp. 132-150. Disponible en: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/819>
- Mandel, E. (1962). *La formación del pensamiento económico de Marx*. México: Siglo XXI Editores, 1974.
- Mannoni, O. (1969). *La otra escena. Claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.
- Marcuse, H. (1941). *Razón y revolución. Hegel y surgimiento de la teoría social*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1994.
- Marcuse, H. (1953). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, 2010.
- Marcuse, H. (1954) *El hombre unidimensional*. España: editorial Planeta, 1993.
- Marcuse, H. (1963). El anticuamiento del psicoanálisis. En: Marcuse, H. (1965). *Ética de la Revolución*. Madrid: Taurus, 1970.
- Marcuse, H. (1965). El carácter afirmativo de la cultura. En: Marcuse, H. (1965). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, pp. 45-78.
- Marcuse, H. (1969). Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico. En: Marcuse, H. (1969). *Para una crítica de la sociedad*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1971.
- Márkus, G. (1971). *Marxismo y "Antropología"*. Barcelona: Grijalbo, 1974.

- Martínez, C. (2020). La riqueza no es un juego de suma cero: Salinas Pliego. *El Universal*, martes 21 de julio de 2020. Consultado el 28 de julio de 2020. En: https://www.eluniversal.com.mx/cartera/la-riqueza-no-es-un-juego-de-suma-cero-salinas-pliego?fbclid=IwAR1tg6RME_hf3IFnFX2iAtjwMNRdo8A4JmiMI8GC7emkP8msq1KRYNb1tQ
- Martínez Sahuauquillo, Irene (1997). Los dos conceptos de cultura. En: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Vol. 79, pp. 173-196. DOI: 10.2307/40184012
- Marx, K. (1843). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- Marx, K. (1844). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Ediciones Altaya, 1993.
- Marx, K., Engels, F. (1845a). *La sagrada familia*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1971.
- Marx, K. (1845b) Tesis sobre Feuerbach. En: Marx, K. (1845-1846). *La ideología alemana*. Madrid: Ediciones Akal, 2014. Pp. 499-502.
- Marx, K., Engels, F. (1845-1846). *La ideología alemana*. Madrid: Ediciones Akal, 2014.
- Marx, K., Engels, F. (1848). Manifiesto del partido comunista. En: Tarcus, H. (comp.) (2015). *Antología. Karl Marx*. Argentina: Siglo XXI Editores, 2015.
- Marx, K. (1857-1858a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858*. Volumen 2. México: Siglo XXI Editores, 2016.
- Marx, K. (1857-1858b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858*. Volumen 3. México: Siglo XXI Editores, 2016.
- Marx, K. (1859). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, 2016.
- Marx, K. (1863-1866). *El Capital. Libro I Capítulo VI (inédito)*. México: Siglo XXI Editores, 2011.
- Marx, K. (1867a). *El Capital. Libro I. Tomo I*. España: Ediciones Akal, 2014.

- Marx, K. (1867b). *El Capital. Libro I. Tomo II*. España: Ediciones Akal, 2014.
- Marx, K. (1867c). *El Capital. Libro III. Tomo III*. España: Ediciones Akal, 2014.
- Marvakis, A. (2015). Releyendo a Marx para la psicología: la enajenación. En: *Teoría y crítica de la psicología* 5 (2015), pp. 105-133. (ISSN: 2116-3480)
<http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/18>
- McDougall, Joyce (1978) *Alegato por una cierta normalidad*. Argentina: Paidós, 2012.
- Mészáros, I. (1970). *La teoría de la enajenación en Marx*. México: Ediciones Era, 1978.
- Muñoz, B. (2011). La industria cultural como industria de la conciencia: el análisis crítico en las diferentes generaciones de la teoría de la escuela de Frankfurt. En: *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, Vol. 3, 2011. Pp. 61-89. Disponible en:
<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/329615>
- Miller, M. M. (1998). *Freud y los bolcheviques. El psicoanálisis en la Rusia Imperial y en la Unión Soviética*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- Ollman, B. (1971). *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1975.
- Pando Moreno, A. (2012). Los paradigmas del marxismo. En: *Marxismos. Revista Semestral de Educación, Política y Sociedad*. Año 1, no. 2. Morelia: UMSNH. Pp. 19-29.
- Pavón-Cuéllar, D. (2015). Las dieciocho psicologías de Karl Marx. En: *Teoría y crítica de la psicología* 5 (2015), pp. 105-133. (ISSN: 2116-3480)
<http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/24>
- Pavón-Cuéllar, D. (2016). Sigmund Freud y las dieciocho psicologías de Karl Marx. En: *Teoría y crítica de la psicología* 8 (2016). Pp. 92-124. (ISSN: 2116-3480)
<http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/169/160>

- Pavón-Cuéllar, D. (2018). La enajenación en Marx. Disponible en: <https://davidpavoncuellar.wordpress.com/2018/06/05/enajenacion/> . Consultado el domingo 25 de junio de 2021.
- Pavón-Cuéllar, D. (2020). *Freudomarxismo y pulsión de muerte*. Disponible en: <https://davidpavoncuellar.wordpress.com/2020/12/05/freudomarxismo-y-pulsion-de-muerte/> . Consultado el lunes 26 de julio de 2021.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019). Heridas y herencias: espectros de Marx en el psicoanálisis. En: *Intempestivas*, 7, pp. 67-82. Disponible en: https://www.academia.edu/41272347/Heridas_y_herencias_espectros_de_Marx_en_el psicoan%C3%A1lisis
- Polanyi, K. (1957). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: FCE, 2017.
- Ramas San Miguel, C. (2018). *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Rausky, F. (1977). *Mesmer: el periodo parisino*. Sin numeración de página. En: http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/rausky_mesmer.htm.
- Reich, W. (1929). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. México: Siglo XXI Editores, 1972.
- Reich, W. (1933). *Psicología de las masas del fascismo*. España: Bruguera, 1980.
- Reich, W. (1933). *Análisis del carácter*. Argentina: Paidós ediciones, 1957.
- Reich, W. (1945). *La revolución sexual*. Barcelona: Editorial Plantea-De Agostini, 1993.
- Reuters (2020). En julio se han perdido 27000 empleos formales en México: AMLO. *El Economista*, viernes 24 de julio de 2020. Consultado el 28 de julio de 2020. En: <https://www.eleconomista.com.mx/politica/En-julio-se-han-perdido-27000-empleos-formales-en-Mexico-AMLO-20200724-0033.html>

- Rey-Flaud, H. (1998). Fundamentos metapsicológicos de El malestar en la cultura. En: Led Rider, J., Plon, M., Raullet, G., Rey-Flaud, H. (2004). *Sobre el malestar en la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- Rieser, V. (1966). La “apariencia” del capitalismo en el análisis de Marx. En: Aricó, J. (ed). (1977). *Estudios sobre El Capital*. México: Siglo XXI Editores. Pp. 101-137.
- Riu, F. (1981). *Usos y abusos del concepto de alienación*. Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Roazen, P. (1968). *Freud. Su pensamiento político y social*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970.
- Robinson, P. A. (1971). *La izquierda freudiana. Los aportes de Reich, Roheim y Marcuse*. Barcelona: Granica editor, 1977.
- Rubio Llorente, F. (1968). Introducción. En: Marx, K (1844). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Ediciones Altaya, 1993, pp. 11-46.
- Safranski, R. (2007). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets Editores, 2009.
- Schaff, A. (1977). *La alienación como fenómeno social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.
- Schmidt, A. (1962). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XX Editores, 2011.
- Schneider, M. (1972). *Neurosis y lucha de clases. Crítica materialista del psicoanálisis, para constituirlo en fuerza liberadora*. España: Siglo XXI Editores, 1979.
- Schur, M. (1972). *Sigmund Freud. Enfermedad y muerte en su vida y en su obra*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1980.
- SEGOB (2020). Covid-19 México. Información general nacional de casos confirmados. Página del gobierno mexicano consultada el sábado 25 de julio de 2020. Última consulta: 28 de julio de 2020. En: <https://coronavirus.gob.mx/datos/>
- Sennett, R. (1998). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2015.

- Sinelnikoff, C. (1970). *La obra de Wilhelm Reich*. México: Siglo XXI Editores, 1978.
- Strachey, J. (1961). *Introducción, James Strachey*. En: En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. XXI*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2004, pp. 57-140.
- Téllez, C. (2020). COVID-19 deja sin trabajo a 12.5 millones de personas en México. *El Financiero*, lunes 1 de junio de 2020. Consultado el 28 de julio de 2020. En: <https://www.elfinanciero.com.mx/economia/12-millones-de-mexicanos-perdieron-su-salario-en-abril-por-suspension-laboral>
- Wessely, S. (1995). Neurastenia y síndromes de fatiga. Sección clínica. En: Berrios, G. E. y Porter, R. (1995). *Una historia de la psiquiatría clínica*. Madrid: Triacastela, 2012.
- Veraza, J. (2011). *Los Manuscritos de 1844. Un discurso revolucionario integral. De cómo los escribió Marx y cómo leerlos en el siglo XXI*. México. Ediciones Ítaca.
- Weber, M. (1904). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- WHO (2020). Who Coronavirus Disease (Covid-19) Dashboard. Datos del sábado 25 de julio de 2020. En: https://covid19.who.int/?gclid=CjwKCAjwsO_4BRBBEiwAyagRTRPTOLG754nx_wppjqy2bKc8_dChcyYILedW6WdMFj1bDIUWDX3ZSylRoCuJsQAvD_BwE
Consultado el 28 de julio de 2020.
- Zamora, J. A. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- Zamora, J. A. (2007). El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis. En: Mateu Cabot, R. (ed.) (2007). *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2007. Pp. 27-42.
- Zaretsky, E. (1976). *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1978.

- Zaretsky, E. (2004). *Secretos del alma. Historia social y cultural del psicoanálisis*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2012.
- Zaretsky, Eli. (2015). *Freud: una historia política del siglo XX*. México: Editorial Paidós, 2017.
- Žižek, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*. Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (2018). *La vigencia del manifiesto comunista*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2018.