

ERICH FROMM Y HERBERT MARCUSE: DISIDENCIA PSICOANALÍTICA Y CONVERGENCIA EN LA UTOPIA

Erich Fromm and Herbert Marcuse: Psychoanalytical dissidence and utopic convergence

Recibido: 15/08/2020

Aceptado: 15/09/2020

MSc. Arian Rodriguez Benítez^{1*}

1* Doctorante en Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro Toranzo, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México.

Email: arian.rdguez@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6830-245X>

Para Citar: Rodríguez Benítez, A. (2020). Erich Fromm y Herbert Marcuse: Disidencia psicoanalítica y convergencia en la utopía. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 2(5), 23-33. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/39>.

Resumen: Una panorámica de la integración entre psicoanálisis y marxismo en los marcos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Sobre todo, desde el pensamiento de Erich Fromm y Herbert Marcuse, subrayando la diferente actitud ante el psicoanálisis por parte de ambos. Como culminación de ambos pensamientos, se presenta un resumen crítico de dos obras fundamentales de los autores, y que cristalizan la originalidad de su pensamiento.

Palabras clave: Marxismo, Psicoanálisis, pulsión, libertad, interdisciplinariedad

Abstract: An overview is presented of the integration of psychoanalysis and Marxism within period of the first generation of the Frankfurt School. Mainly focused in the thought of Erich Fromm and Herbert Marcuse, underlining their different attitudes towards psychoanalysis. As a conclusion of both ideas, a critical resume is presented of two of the main works of these authors.

Keywords: Marxism, Psychoanalysis, instinct, Liberty, interdisciplinarity.

I. LA ESCUELA DE FRANKFURT Y SU ACTITUD HACIA EL MARXISMO

El resultado teórico de la Escuela de Frankfurt no es ese paraje desolado y sombrío que nos regalan Horkheimer y Adorno en su famosa Dialéctica de la Ilustración. Si, es un hecho que el *Instituto para Investigaciones Sociales* (sobre todo después del exilio), así como la inmensa mayoría del llamado «marxismo occidental», son un producto del fracaso de la revolución socialista mundial de 1917 y 1918. Pero no por ello son un producto derrotista y falta de proposiciones, al contrario: más allá del derrotismo imperante, el «mayo francés» (para bien o para mal), puso una vez más en el mapa la particular reflexión de estos marxistas. Marxistas críticos por profesión e interdisciplinariamente nómadas por elección, pretendieron complementar al marxismo de aquello que le faltaba: el psicoanálisis aceptó el reto, y con ello se produjeron dos de los más notables textos utópicos de su época y, por supuesto, el objeto de esta investigación: El pensamiento interdisciplinario de Erich Fromm, condensado en su *Miedo a la Libertad* (Fromm, 2005) y así como la interdiscipliniedad de Herbert Marcuse, que encuentra su concreción en *Eros y Civilización* (Marcuse, 1983).

El intento de integración entre psicoanálisis y marxismo es, por supuesto, anterior al *Instituto*. Ya en 1923, Trotski se mostró favorable a Freud. Pero esta, como otras ideas, fue desoída en la medida en que la psicología soviética se orientaba cada vez más hacia el paradigma pavloviano (Jay, 1989, p. 151). Por otra parte, Wilhelm Reich también se mostró favorable a esta integración en su célebre *Psicología de masas del fascismo*, e incluso antes, pero corrió la misma suerte de muchos marxistas occidentales y fue expulsado tanto de sociedades psicoanalíticas como partidos comunistas. Pertenece a él la primera integración entre los dos saberes, integración que defendió dignamente, pero que perdió un poco el rumbo con sus tesis sobre el «orgón»¹.

¹ El orgón es una suerte de prana o kundalini occidental y psicoanalítico inventado por Reich como energía universal. En el más claro homenaje a la tradición irracionalista pretendió determinar la existencia de esta fuerza vital. La diferencia estriba en que pensadores como Bergson pretendieron hacer existir su «elam

Ahora bien, antes de la integración hay un elemento fundamental a tener en cuenta: El pesimismo de Freud es incompatible con el optimismo revolucionario de la época (a pesar de las derrotas de 1918). Rieff (1979), en su texto *Freud: The Mind of the Moralizer*, lo describe así:

Para Marx, el pasado está preñado por el futuro, con el proletariado como partera de la historia. Para Freud, el futuro está preñado por el pasado, carga de la cual sólo el médico —y la suerte— pueden librarnos... La revolución sólo podría repetir la rebelión prototípica contra el padre, y en cada caso, como ella, estaría condenada al fracaso (Rieff, 1959, p. 239).

Si importar esta supuesta diferencia, el psicoanálisis vendría a complementar al marxismo en los marcos del *Instituto*. De hecho, la diferencia fundamental entre la primera dirección de Carl Grünberg (pro-soviética) y la de Max Horkheimer (fundamentalmente anti-soviética) fue la actitud interdisciplinaria hacia la psicología y otras ramas del saber (Jay, 1989, pp. 152-153). Incluso se podría decir que a partir de 1930 defendieron una versión cada vez más ortodoxa del psicoanálisis y menos ortodoxa con respecto al marxismo (Held, 2013, p. 110). Los primeros escauceos fueron de Horkheimer al psicoanalizarse con Karl Landauer en 1928 (Jay, 1989, p. 153). Sobre la base de estos encuentros, y de cierta apertura en las universidades alemanas, se crea en 1929 el efímero, pero determinante, *Instituto Psicoanalítico de Frankfurt*. Con él, comienza la unión teórica de Erich Fromm al *Instituto*, y comienzan las investigaciones psicoanalíticas con la venia del propio Sigmund Freud (Jay, 1989, p. 154).

II. FROMM

A opinión de Held (2013, p. 111), la figura de Fromm fue el chivo expiatorio involuntario de todos los experimentos

vital» en los confines seguros de la soberana especulación filosófica. Reich, por el contrario, pretendía demostrarlo científicamente. Y como nunca se ha escuchado del orgón es una clase de física, es evidente el resultado.

teóricos psicoanalíticos del *Instituto*. Pues con su aporte, comenzaron los trabajos de su primera gran obra *Estudios de Autoridad y Familia*, pero también sobre las disidencias de Fromm mantuvieron Adorno y Horkheimer su firme adhesión al dogma freudiano. Aunque crítico al psicoanálisis, se une a la Escuela en el exilio en Estados Unidos y se convierte en la figura central en la temprana integración entre psicoanálisis y marxismo cuyo fruto fueron los estudios antes mencionados.

Su formación espiritual, al igual que la de Adorno y Horkheimer, es judía. Mucho se ha hablado de la influencia del judaísmo en la obra de estos pensadores. Cabe decir acá que el problema de la representatividad del hombre y la verdad o, dicho de otra forma, la posibilidad sobre la base del dogma judío de acceder a la verdad del hombre y de Dios, determina la actitud de estos pensadores. Un análisis de tal tipo lo encontramos en Abromeit (2011), Held (2013), Jay (1989) y Wiggershaus (1995). Especialmente Martin Jay, al reconocer el hecho de que esta actitud acerca de la cognoscibilidad de la verdad determina tanto el pesimismo y criticismo de Horkheimer y Adorno, como la actitud propositiva de Fromm, que se lanza directamente hacia la creación de una antropología filosófica (Jay, 1989, p. 155).

La influencia de los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 es clara, en su *Marx y su concepto de hombre* de 1959 afirma que:

En tanto que el hombre no es productivo, en tanto que es receptivo y pasivo, no es nada, está muerto. En este proceso productivo, el hombre realiza su propia esencia, vuelve a su propia esencia, que en el lenguaje teológico no es otra cosa que su vuelta a Dios ... Para Marx, el hombre se caracteriza por el principio del movimiento ... (y) El principio del movimiento no debe entenderse mecánicamente sino como un impulso, vitalidad creadora, energía; la pasión humana, para Marx es la fuerza esencial del hombre buscando enérgicamente su objeto (Fromm, 1970, p. 39).

Se hace entonces evidente, que a partir de este matrimonio freudomarxista, el pensamiento de Fromm será crítico y propositivo. No se detendrá como otros en el *Instituto* a brindar un panorama lóbrego de la situación de la clase obrera de postguerra, sino que abrirá el camino a la utopía en su célebre *Miedo a la libertad*, como se verá más adelante. Este carácter propositivo, le hace afín al otro objeto de este artículo, el pensador Herbert Marcuse.

Ambos tienen como fundamento el hecho de que el propio Freud considerara que la psicología individual podía ser entendida, también, como psicología social:

En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo (Freud, 1976, p. 76).

Sin embargo, en Freud no se presenta un concepto histórico de ser social que sí existe en Marx. El psicoanálisis vendrá a satisfacer en sí, los endeble presupuestos psicológicos de Marx (comprensible, en tanto nunca fue su objeto de investigación), de tal forma que el determinismo de la base económica sobre la superestructura estuviera contrastado por el hecho, afirmará Fromm, de un «carácter social» histórico y superestructural que cambia con más lentitud y por tanto atrasa a la base económica (Held, 2013, p. 112).

La base del diferendo entre Fromm y el psicoanálisis está en la teoría de la libido y el determinismo sexual de Freud. Acepta, sin embargo, la existencia del inconsciente y la caracterología de Freud (Jay, 1989, p. 157). Con respecto a la existencia del inconsciente, resta cualquier explicación, aunque no por ello adolece de tempranos detractores como Volosinov (1973). En relación al carácter, Fromm abraza la distinción de Freud entre carácter oral, anal y genital (Freud, 1976, pp. 109-223); la utiliza tempranamente en su primeros estudios del carácter autoritario, y será central después en *Miedo a la Libertad*.

Pero, aunque su formación es psicoanalítica, comienza en él un rápido viraje hacia la psicología social y el marxismo. En una lapidaria, pero definitiva frase, define que: «Es innecesario decir que Marx es una figura de significación histórica mundial, con quien Freud no puede ni siquiera compararse en este sentido» (Fromm, 2009, p. 7). Y aunque después confiese en carta a Martin Jay que «lamentaba la comparación, ya que es una tontería comparar grandes hombres entre sí, pero que su juicio acerca de sus méritos respectivos no había cambiado» (Jay, 1989, p. 158). Lo que si queda claro es que, mientras Horkheimer, Adorno y Marcuse se vuelven más militantemente freudianos, Fromm gira su atención hacia una militancia teórica marxista.

¿Qué premisas psicológicas podemos encontrar en Marx? Pocas, como se ha dicho, a saber, que

...diferenció los impulsos constantes o fijos, que existen en todas las circunstancias y que pueden ser modificados por las condiciones sociales sólo por lo que se refiere a la forma y la dirección, y los impulsos relativos, que deben su origen sólo a determinado tipo de organización social (Fromm, 1970, p. 26).

Son pocos, pero suficientes. Demuestran limpiamente la falacia de la visión simplista de Russell del mero interés económico en el marxismo (Jay, 1989, p. 160). Pues el sistema de creación de falsas necesidades es totalmente histórico, y por tanto superable junto con el miserable estado de cosas de la clase obrera mundial.

Sobre la base del concepto de superestructura, afirma Fromm que cada sociedad tiene una estructura libidinal básica (mezcla de impulsos humanos y factores sociales). De tal forma que el cambio de la base económica debe forzar el cambio de la función social de su estructura libidinal. Generando el desequilibrio de ambas una situación revolucionaria explosiva (Jay, 1989, p. 162). Es, como se ve, una visión no muy alejada del dogma básico marxista, sobre la cual el marxismo es sólo un complemento. No pasa en Fromm más allá de ello, pues es decididamente marxista, aunque use un disfraz psicoanalítico.

Sin embargo, es otro presupuesto pre-marxista el que define a Fromm, ya que rescata la obra del antropólogo Johann Bachofen acerca del hipotético matriarcado primitivo anterior a la sociedad patriarcal que conocemos. Este es el eje central de Miedo a la Libertad, solo vale adelantar que sobre esta teoría construye una visión diferente acerca de la noción entre lo femenino y lo masculino. No es más un reflejo de diferenciaciones sexuales esenciales, sino como diferencias en la función vital determinadas en parte socialmente (Jay, 1989, p. 165). Lo cual no significa que fuera Bachofen el padre de la revolución actual de la teoría sexual, en tanto solo reconoce la existencia de los dos sexos, con la diferencia que adquieren un carácter simbólico que puede ser encarnado en las instituciones humanas.

De Bachofen concluye que el advenimiento de la sociedad patriarcal corresponde a la ruptura entre espíritu y naturaleza (Jay, 1989, p. 166). Para Fromm la naturaleza actuaba como una madre que quería a todos sus hijos por igual, mientras que con el desarrollo de la civilización se pasa cada vez más a una sociedad patriarcal centrada en la figura de un padre simbólico. Para este padre, todos los hijos no son iguales, es el comienzo de la desigualdad y la competencia.

Todo ello, por supuesto, de puro carácter simbólico. No escapa al lector el conocimiento de padres matriarcales y madres patriarcales, e bipolaridades intermedias. Decir que la naturaleza, con sus plagas y desastres naturales, se comporta como una madre es hacer un magro favor hacia las madres. Pero el punto estriba aquí en marcar una diferencia entre el estado natural del hombre y el mismo hombre en sociedad.

Anterior, y sin relación con Freud, Bachofen resume antropológicamente lo que Freud dirá después en lenguaje psicoanalítico. En sus *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* distingue Freud entre el «principio del placer» y el «principio de realidad». El hombre en la naturaleza vive bajo el primero, en la medida en que la gratificación es inmediata pero incierta. Y el hombre en sociedad vive en el segundo, ya que ha hecho un acuerdo tácito con los otros para retardar su gratificación, pero con el acuerdo también la garantiza (Freud, 1976, pp. 223-233).

Poco importaba a Fromm, su realidad histórica, era la evidencia que necesitaba para negar el complejo de Edipo. La sociedad patriarcal imponía en el hombre (en especial el primogénito) una inmensa carga como heredero y proveedor de los padres en la vejez. Haciendo que los estudios, y en general su futuro, se orientara más hacia el beneficio económico que hacia la felicidad (Jay, 1989, pp. 166-167). En honor a la verdad, no era el primero en sugerir que la imperiosa carga como primogénito y proveedor llevo a Freud a proyectar sus insatisfacciones en la teoría. Hablar de la posibilidad de una carrera por vocación, que en caso de Freud era la filosofía (Tauber, 2010), a un primogénito judío en la Europa de finales de siglo, era prácticamente imposible.

Tal proyección era, por tanto, muy posible; y los derroteros de Fromm iban cada vez más hacia una consideración histórica y no universal del complejo. Provocaba, por otra parte, serias consecuencias: En primer lugar, la madre había perdido su capacidad protectora y ahora debía ser protegida (léase, simbólicamente, como «patria» o como «país»). En segundo lugar, convertía Freud en un defensor del patriarcado. Y, tercero, convertía a la autoridad moral del psicoanalista en legitimadora de la falsa neutralidad burguesa (Jay, 1989, pp. 167-168).

Pero la larga marcha sobre el psicoanálisis no quedaba ahí. Pues el psicoanálisis ortodoxo consideraba como metas del hombre sano el trabajo, la procreación y el disfrute. Pero en realidad defiende los dos primeros y los opone al tercero:

He aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento (Freud, 1976, p. 140).

Pues el tema fundamental del *Malestar en la Cultura* es la decisión que debe tomar una sociedad acerca de destruirse a sí mismo o destruir a los otros: no queda, en este caso, una tercera posición.

III. MARCUSE

La actitud de Herbert Marcuse hacia el psicoanálisis es bien distinta. Consciente de las limitaciones de Freud, trastoca sus palabras haciendo de él un revolucionario optimista que nunca fue. Como hegeliano, buscaba la reconciliación sujeto-objeto que, dicho en otros términos, significa la coincidencia de la teoría con la práctica (Jay, 1989, p. 182). Adorno y Horkheimer, por su parte, ya sea por la evidente contraofensiva anticomunista posterior a 1918, o porque su íntima militancia judía les impedía siquiera mencionar el íntimo arcano de lo real; defendía lo contrario: la postura es la crítica, lo propositivo es impensable.

El mérito real para Marcuse es que, sobre la base del pesimismo freudiano, se propone dilucidar

El potencial humano de alcanzar la libertad, de desechar las cadenas de las relaciones mercantiles, del trabajo asalariado, de las jerarquías sociales y políticas, de desechar la concomitante represión adicional y la sublimación puramente represiva, y de establecer la victoria de la humanidad sobre el trabajo enajenado y la autoridad represiva (Pippin, 1988, p. 144).

Pues el potencial humano siempre fue el eje central del hegelianismo de Marcuse. En su célebre *Razón y Revolución*, su intento de librar a Hegel de toda legitimación nazi, impone como idea central que la filosofía hegeliana es la filosofía de las potencialidades inherentes al hombre, a la actualización de su concepto (1994, p. 15). A pesar del diferendo entre ambos, podemos ver total coincidencia en Fromm cuando en su célebre *Marx y su concepto de hombre* afirma, citando este texto de Marcuse, que: «La culminación de todo el pensamiento de Hegel es el concepto de las potencialidades inherentes a una cosa, del proceso dialéctico en el que se manifiestan y la idea de que este proceso es un proceso de movimiento activo de esas potencialidades» (1970, p. 37).

¿Qué significación tendrá esta idea, y que relación tendrá con Freud? La respuesta es sencilla: aparentemente al mostrarnos la situación imposible del hombre, o sea, el «malestar en la cultura»; más allá de una indicación de realidad, indica la superación de esta realidad. En el epílogo de *Eros y Civilización*, Marcuse indica la que es, posiblemente, la mayor verdad y mayor contradicción del pensamiento freudiano: el desfase entre teoría y práctica psicoanalítica (1983, p. 221). O sea, que la exigencia del psicoanalista es curar al paciente para insertarlo en un sistema represivo que impide el libre desarrollo de sus potencialidades. De tal forma que la práctica, en tanto tiene la exigencia de devolver al neurótico descarrado al rebaño es, y debe ser por su propia naturaleza, conservadora. Por tanto «...las percepciones críticas del psicoanálisis alcanzan su máxima fuerza sólo en el campo de la teoría, y quizá particularmente en las partes en que la teoría está más alejada de la terapia: en la metapsicología de Freud» (p. 221).

¿Por qué? ¿Por ese férreo cuadro determinista de *Mas allá del Principio del Placer*? No, justamente, por lo contrario, es evidente que las objeciones éticas a Freud no deben ser por no brindar un cuadro real de la civilización, sino porque tal cuadro no debería ser así. Por lo que solo el marxismo hegeliano, desde la crítica de lo actual y el énfasis en lo posible, puede cumplir la tarea inacabada que nos lega el psicoanálisis freudiano. Por ello, a diferencia de Fromm, renegará Marcuse de la apostasía psicoanalítica y buscará en ella los elementos revolucionarios que actualizar el potencial de la humanidad.

Antes de la integración freudomarxista. Marcuse tuvo un primer acercamiento en su crítica a la ideología burguesa del amor. Esta ideología era incompatible con el placer, y más cercana al deber que a la felicidad (Jay, 1989, p. 184). En coincidencia con Fromm, reconocía la pesada carga ejercida sobre el hombre moderno, aunque no por ello rechazó el valor simbólico del complejo de Edipo. Esta y otras cuestiones lo llevaron a elaborar el texto *Acerca del carácter afirmativo de la Cultura*. La imposibilidad de la realización de actual de la felicidad, lleva a la humanidad a refugiarse en el parnaso ideal de la cultura afirmativa: un conjunto de ideal y valores de la moralidad burguesa que permiten la ensoñación mental de los trabajadores, sólo en la medida en que como cuerpos están encadenados a la máquina de reproducción y legitimación del capital (Marcuse, 1967).

Pero casi desde el principio, comienza a chocar con las reticencias del dogma marxista ortodoxo². Reconoce una necesidad de «...examinar los obstáculos psicológicos en el camino del cambio social significativo» (Jay, 1989, p. 184). De ahí la importancia de la interdisciplinariedad y las lecturas de Freud. Pero, como ya se ha dicho, sus hallazgos son diferentes a los de Adorno y Horkheimer. Para ellos un activismo político de hacía imposible desde el punto de vista de que en Freud se promovía la no identidad (Jay, 1989, p. 184). Marcuse estaba solo: mientras Fromm llevaba sus investigaciones por los derroteros de la disidencia psicoanalítica, quedaba en manos de Marcuse redimir a Freud desde su misma teoría. Por ello, realizar el potencial del psicoanálisis desde los marcos del *Instituto* significaba criticar a Fromm. Gran parte del diferendo estriba en que ya Fromm se había adelantado en estas cuestiones freudomarxistas, y edificar una nueva teoría implicaba atacar la anterior.

Según Marcuse, el enfoque clásico no conviene a Fromm. Por enfoque clásico se entiende la relación de autoridad analista-analizado clásica del psicoanálisis, y cuyo objetivo final, más que las cura, es la adecuación del individuo al rasero ético de la sociedad en que vive. No se aleja de la verdad si se tiene en cuenta que Fromm lo considera así en su *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*:

Lo mismo el individuo mentalmente sano que el neurótico son impulsados por la necesidad de hallar una solución, y la única diferencia es que una de las soluciones corresponde más a las necesidades totales del hombre, y, por lo tanto, es más favorable al despliegue de sus capacidades y a su felicidad, que la otra (Fromm, 1964, pp. 31-32).

Considerando el enfoque en las necesidades humanas, y el despliegue de las potencialidades, ambas concepciones no están muy alejadas. El problema para Marcuse es en relación a la noción de felicidad. Nada más alejado para un soñador hegeliano que pensar en lo contrario. Pero resulta que el concepto de felicidad de Fromm, según Marcuse, es tomado de la terapia psicoanalítica de Sandor Ferenczi (Jay, 1989, p. 86). A diferencia de Freud, que dejó en claro la contradicción entre felicidad individual y desarrollo productivo, esta nueva terapia apuntaba a la felicidad dentro de los límites del

sistema. Tal claudicación era peligrosa en la medida en que «...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 esa sociedad, se convierten por sí mismos en represivos» (Marcuse, 1983, p. 220).

Y como queda claro que la teoría y la praxis psicoanalítica no pueden coincidir, este viraje significaría lo contrario que lo propuesto por Freud. En soberana traición al viejo adagio filosófico: «si los hechos no se adaptan a mi teoría, peor para los hechos», posición básica del más sano escepticismo científico; Marcuse acusa al revisionismo psicoanalítico tomar los hechos como rasero, y en consecuencia empobrecer la teoría (Jay, 1989, p. 186). Lo que significa en la práctica negar los elementos más revolucionarios del psicoanálisis como el segundo dualismo pulsional, sin tener en cuenta de que su realidad no estriba en que sean hechos comprobables, sino en su carácter simbólico como simbología y síntoma de una humanidad enferma.

Este revisionismo, continua, ataca además en concepto de libido. Concepto en Freud verdaderamente materialista (Jay, 1989, p. 187), y en franca oposición al conjunto de valores que idealiza la burguesía en su cultura afirmativa. Por otra parte, pretendían extraer del complejo de Edipo de cualquier connotación de tipo sexual. Como se ha dicho, es para Fromm la presión moral sobre el primogénito la razón del complejo. Pero no tiene en cuenta que más allá de ello, el anhelo de libertad sexual constituye el verdadero diferendo entre individuo y sociedad (Jay, 1989, p. 188). Una rápida lectura a *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* es más que suficiente para agregar argumentos a favor de Marcuse.

Sobre el elemento más polémico, el instinto de muerte, le pertenece una interesante reconducción del concepto. Mas allá de la visión pesimista del *Instituto*, presenta la idea capital de que la pulsión de muerte no representa a la destrucción per se, sino a la eliminación de la necesidad de destrucción. La pulsión de muerte, más allá de la agresión, busca el fin de las tensiones, el principio del nirvana. Por tanto, la solución es eliminar las tensiones concomitantes con la explotación

² Vale aclarar que, el acceso distorsionado que tenía el Instituto al marxismo soviético provocaba toda suerte de lugares comunes y verdades a medias. En este caso, consolidadas en *El marxismo*

soviético, en donde Marcuse cristaliza todos los prejuicios occidentales sobre el marxismo soviético. Este largo diferendo entre marxismos escapa al objeto de este artículo.

capitalista: la pulsión no busca terminar la vida, sino el dolor (Jay, 1989, p. 189).

La solución se encuentra en *Eros y Civilización*: re-erotizar la vida y las relaciones del hombre con la naturaleza. El fin de la tiranía sexual y el retorno a la sexualidad polimorfa perversa. A lo que responderá Fromm que no todas las formas de perversión (en Freud no es un término moral, sino el desvío de la meta sexual normal: la descarga de las células genésicas) son compatibles con la sociedad. En tal medida, perversiones como el sadismo y la coprofilia nunca dejarán de ser rechazadas por la sociedad (Jay, 1989, p. 189).

El debate que presenta este artículo es solo una pequeña muestra del largo diferendo, batalla de réplicas y contrarréplicas de estos dos puntos de vista. Pero más allá de ello, todo historiador consecuente de la primera generación del *Instituto* coincidirá en que el momento propositivo es bien escaso en comparación con la «férula de la crítica» marxista de sus integrantes. Por ello, reconoce justamente Jay que, fruto de la polémica: «los pequeños puntos de disidencia cobraron una importancia mayor que las áreas más amplias de coincidencia» (1989, p. 191).

Puesto que Fromm coincidía en parte:

Cuanto más el impulso vital se ve frustrado, tanto más fuerte resulta el que se dirige a la destrucción; cuanto más plenamente se realiza la vida, tanto menor es la fuerza de la destructividad. Esta es el producto de la vida no vivida (2005, p. 181).

Podemos ver la inutilidad del diferendo en la medida en que ambas teorías podrían complementarse en un freudomarxismo que no termina, incluso en la actualidad, de sentar sus bases definitivas como teoría.

IV. CONVERGENCIA EN LA UTOPIA

Como concreción de ambas teorías, a continuación, se presenta un breve resumen de dos textos capitales *Miedo a la Libertad* de Erich Fromm y *Eros y Civilización* de Herbert Marcuse.

4.1. MIEDO A LA LIBERTAD: SUPERANDO A FREUD DESDE EL REVISIONISMO CRÍTICO

El texto fue escrito en 1941, mientras que el otro fue escrito en 1955. De ahí que la crítica de Marcuse sea sobre la base del aporte de Fromm. Tiene como presupuestos fundamentales al psicoanálisis, sobre todo el concepto de carácter freudiano esbozado en sus *Tres Ensayos de Teoría Sexual*; y al marxismo, sobre todo con la emergencia de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, publicados en la década de los años cuarenta por David Riazánov.

Como objetivo «...se propone analizar aquellos factores dinámicos existentes en la estructura del carácter del hombre moderno, que le hicieron desear el abandono de la libertad en los países fascistas» (Fromm, 2005, p. 12). En una evidente inspiración feuerbachiana, utiliza el concepto de enajenación de joven Marx para investigar los mecanismos psicológicos mediante los cuales el hombre es capaz de abandonar su libertad (léase, su capacidad activa de sujeto transformador) para entregársela a un líder que ejerza de sujeto en su lugar.

Establece la distinción entre la edad media en la modernidad, adaptando la antropología de Bachofen a la cuestión de la génesis del individuo. Para Fromm, el proceso de individuación se consolida con la reforma (2005, p. 42). En la sociedad medieval, la Iglesia actuaba como una madre simbólica cuyos hijos eran iguales, mientras que el advenimiento del capitalismo libera al hombre de esos lazos de hermandad estableciendo la competencia natural del patriarcado. Este proceso objetivo, que genera un hombre doblemente libre (de sus medios de producción y libre para vender lo único suyo: la fuerza de trabajo), produce dos tipos de libertad: «libertad de» y «libertad para» (Fromm, 2005, p. 151).

«Libertad de» es la libertad de los vínculos primarios con la naturaleza en el medioevo, mientras «libertad para» es estar en capacidad de ejercer dicha libertad. O sea, no es más que una variación del dogma marxista en donde la primera es una tendencia histórica objetiva, mientras que la segunda podría verse como una elección subjetiva, pero bien vista, es tan objetiva como la primera: en tanto es la condición *sine qua non* de toda acumulación de capital. Para Fromm, este

proceso, que genera un individuo incompleto; produce, a su vez, diversos mecanismos de evasión. Estos mecanismos de evasión se dividen en las diversas (digamos) formas de gobernancia actuales: estado autoritario, destructividad y conformidad automática.

Por autoritarismo entienda a ...la tendencia a abandonar la independencia del yo individual propio, para fundirse con algo, o alguien, exterior a uno mismo, a fin de adquirir la fuerza de que el yo individual carece; o, para decirlo con otras palabras, la tendencia a buscar nuevos vínculos secundarios como sustitutos de los primarios que se han perdido (2005, p. 146).

Este es el caso del fascismo, en donde se establece una relación simbiótica entre el líder y la masa. Con respecto a la destructividad considera «...que difiere del sadomasoquismo por cuanto no se dirige a la simbiosis activa o pasiva, sino a la eliminación del objeto» (2005, p. 178). Es una tendencia activa en cualquier tipo de gobierno, y la solución suicida al problema de la pérdida de la libertad.

Pero el mecanismo de evasión más socorrido es la conformidad automática, aquí

... el individuo deja de ser él mismo; adopta por completo el tipo de personalidad que le proporcionan las pautas culturales, y por lo tanto se transforma en un ser exactamente igual a todo el mundo y tal como los demás esperan que él sea. La discrepancia entre el yo y el mundo desaparece, y con ella el miedo consciente de la soledad y la impotencia (Fromm, 2005, p. 183).

Este mecanismo es casi idéntico a la actitud presenta en la crítica a los Medios de Difusión Masivos realizada por el *Instituto*.

La solución, es para Fromm, una educativa «La libertad positiva consiste en la actividad espontánea de la personalidad total integrada» (2005, p. 247). El amor es el componente fundamental de la espontaneidad. Solo desde el amor, puede el hombre ver al trabajo como creación activa, como unificación con la naturaleza, como, a decir de Marx, creación según las leyes de la belleza (Fromm, 2005, p. 247). En el capitalismo, al contrario, lo importante no es la creación activa sino creación para el propósito abstracto de crear valor de cambio. La importancia de la creación es puesta en la creación del producto en vez de ponerla en el placer de su creación.

Como se ve, su tesis fundamental es que el hombre ha abandonado la libertad que le pudo brindar la disolución del sistema feudal. No fue capaz de superar en sentido negativo

de la libertad, pero (Fromm) confía en la posibilidad actual (1942) de lograr una libertad en sentido positivo. Se puede notar, además, el abundante contenido moralista en la parte final de la obra. Un moralismo necesario, si se tiene en cuenta que es un discurso contra el fascismo en su pleno auge.

Es justamente el fenómeno del fascismo, lo que salva y justifica el optimismo panglosiano de Fromm en esta obra. Confrontado como tal, replicaría a Martin Jay que:

He sostenido siempre la misma opinión de que la capacidad del hombre para la libertad, para el amor, etc., depende casi totalmente de las condiciones socioeconómicas dadas, y que sólo excepcionalmente puede hallarse, como señalé en *The Art of Loving*, que haya amor en una sociedad cuyo principio es el exactamente opuesto. (1989, p. 174).

En esencia: marxista, revisionista y optimista. Marcuse no adolece de lo último, quizás en un período que lo necesita, pero por otra razón.

4.2. EROS Y CIVILIZACIÓN: SUPERANDO A FREUD DESDE FREUD

Como se había establecido, Marcuse, lejos de revisionista, pone las palabras de Freud en su contra, convirtiéndolo en un perfecto revolucionario. Condición que podría hacerlo más odiado por la ortodoxia freudiana que Fromm y otros revisionistas. Presupuesto fundamental:

De acuerdo con Freud, la historia del hombre es la historia de su represión. La cultura restringe no sólo su existencia social, sino también la biológica, no sólo partes del ser humano, sino su estructura instintiva en sí misma. Sin embargo, tal restricción es la precondition esencial del progreso. Dejados en libertad para proseguir sus objetivos naturales, los instintos básicos del hombre serían incompatibles con toda asociación y preservación duradera: destruirían inclusive lo que unen. El Eros incontrolado es tan fatal como su mortal contrapartida: el instinto de la muerte (Marcuse, 1983, p. 27).

La base fundamental del texto de Marcuse es la distinción entre principio del placer y principio de realidad. La dinámica de estos dos principios ya ha sido explicada, son condición necesaria para la realización de cualquier sociedad. El principio de realidad es la base de toda represión en la medida en que significa el repliegue de los más básicos deseos instintivos. Pero el proceso de aceptación es lento, y tiene su génesis tanto en la historia del individuo como en la de la humanidad.

En primer lugar, aborda la ontogénesis, o sea, el proceso de construcción de la represión en el yo. Para Freud, esta génesis es biológica, el biologicismo de Freud ya ha sido tratado. Se trata para Marcuse en lograr un equilibrio en el cual los factores sociohistóricos entre en la ecuación. Para ello plantea dos nuevos conceptos:

Represión excedente: las restricciones provocadas por la dominación social. Esta es diferenciada de la represión (básica): las «modificaciones» de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización. Y el Principio de actuación: la forma histórica prevaleciente del principio de la realidad (Marcuse, 1983, p. 48).

Entiéndase con esta analogía muy sencilla: Tanto A como B tienen que reprimir parte de sus deseos (de su naturaleza pulsional) para lograr que una sociedad sea efectiva. De lo contrario, y como el límite de tu libertad es el otro, la liberación descontrolada de las necesidades de A y B harían que, eventualmente, chocaran entre sí. Por tanto, ambos (como expresión simbólica de grupos), han de llegar a un acuerdo. Lo nuevo en Marcuse es que, si A y B reprimen cierto monto de deseo, pero A domina a B (dominación física o simbólica, no importa) puede, también, reprimir aún más las necesidades pulsionales de B y disfrutarlas para sí mismo, sin afectar el balance general.

La genialidad freudomarxista de Marcuse consiste en adaptar el concepto marxista de plusvalía a su análisis freudomarxista: pues el principio de actuación es exactamente lo mismo que el plusvalor cuando entra en la ecuación el cuerpo, elemento que no existía antes. Marx reconocía el sexo entre los impulsos fijados de sus presupuestos psicológicos, pero nunca fue su objeto desarrollar más su psicología.

El principio de actuación insiste en la primacía de la genitalidad (Marcuse, 1983, p. 51), subyugándola al proceso de procreación. Los instintos parciales dados a gratificarse y el sexo visto como placer son considerados como tabúes, se convierten perversiones sublimadas. La monogamia cambia la sexualidad de un principio autónomo que gobierna el cuerpo a una función social especializada: la de procreación en monogamia.

Pero el capital no ha necesitado de tales mecanismos de dominación hasta que las incontables luchas sindicales del siglo XIX han obligado al capital a pasar de una violencia directa a una violencia simbólica. Por lo que solo en la actualidad (1953) del texto, en donde la productividad

«...amenaza con desbordar los límites impuestos por la dominación represiva» (Marcuse, 1983, p. 58), ocurre un cambio significativo: se complica la dominación por medio del trabajo, pues la mecanización reduce la carga de trabajo sobre el hombre. Y se desarrolla entonces, una industria de la diversión (una industria de masas) que ejerza un control más efectivo.

Ante tal estado de cosas, Marcuse defiende el «polimorfismo perverso» (1983, p. 59) como estado de protesta. Tal como había dejado claro Freud en su *Introducción del Narcisismo*, más allá de las zonas erógenas básicas (bucal, anal y genital), el cuerpo entero es, bajo determinadas condiciones, una zona erógena total (Freud, 1976). Lo que significa que, para Marcuse, el polimorfismo perverso es romper las cadenas de la genitalidad y utilizar todo el cuerpo como zona erógena.

Antes de brindar una solución al problema, Marcuse demuestra que, a nivel filogenético, o sea, de la historia de la especie, se repite lo mismo. Sobre la base del «asesinato del padre primordial» (Freud, 1976) en su *Tótem y tabú*. Esto es, la existencia hipotética de un padre primordial que controla a todas las mujeres de la horda primitiva; al cual los hijos temen y odian, pero finalmente matan. Con su muerte realizan que más allá de su tiranía constituía la urdimbre y el orden de la horda. Como no hay vuelta atrás, es erigido simbólicamente como el primer tótem, como la primera forma de religión. O sea, que existe a nivel filogenético la reproducción de la dominación simbólica e internalizada.

¿Cuál es la solución para Marcuse? Recurrir a la imaginación (1983, p.137). El único fragmento del hombre consciente que aún vive en el principio de placer. En la fantasía existe, al menos como posibilidad, la solución al problema. Una nueva sociedad en donde pueda regir un principio de realidad no represivo. Si se volviera a la sexualidad polimórfica pregenital, y el cuerpo se convertiría en cosa para gozarla: un instrumento de placer (p. 186).

Todas las ideas de perversiones que podrían desatarse de aquí son solo concebidas desde una supuesta liberación sexual que ocurre en el seno del principio de actuación, una falsa liberación resultado de la frustración (el Mayo francés resultaría así). En el nuevo principio de realidad esta liberación no se manifiesta como mero instinto sexual, sino que la sexualidad tiende a su propia sublimación: «la libido» no solo «reactivaría simplemente estados pre-civilizados e infantiles, sino que también transformaría el contenido perverso de estos estados» (Marcuse, 1983, p. 187).



Tal es, en resumen, la aportación de *Eros y Civilización*. No nos dice cómo llegar al socialismo, sino los beneficios que podrían venir si se tienen en cuenta sus recomendaciones. Mas allá de sarcasmos (la posibilidad de un marxismo militante en esta época era prácticamente nula), el texto constituye un tratado teórico sobre la actividad pulsional, el potencial revolucionario en Freud, y la emergencia de nuevos mecanismos de dominación: en todo ello, más allá de otras objeciones, estriba su importancia.

Este es, en general, un apresado resumen de ambas obras. Desde el punto de vista de su carácter práctico, no podemos definir estos textos presentados más que como utopías. Pero es necesaria una salvedad: mientras en China y la Unión Soviética, el marxismo tenía que lidiar con problemas reales del socialismo real; el marxismo occidental de este período tenía la cómoda situación de sentarse a criticar el capitalismo. Y la crítica, en tanto es teoría y no praxis, siempre será inferior a la más utópica de las propuestas. El marxista que lea al *Instituto* en el 2020, deberá escoger decididamente la propuesta utópica ante la ácida y pesimista crítica: Los tiempos lo exigen así; el concepto de hombre, que necesita actualizarse, lo exige así.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School* Cambridge: Cambridge University Press.

Freud, S. (1976). *Obras Completas* (2 ed. Vol. 1-23). Buenos Aires: Amorrortu.

Fromm, E. (1964). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México D.F.: Fondo de cultura económica.

Fromm, E. (1970). *El concepto de hombre en Marx*. México DF: Fondo de cultura económica.

Fromm, E. (2005). *Miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.

Fromm, E. (2009). *Beyond the chains of illusions: My Encounter with Marx and Freud*. New York: Continuum.

Held, D. (2013). *Held, David. Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Cambridge: Polity Press.

Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.

Marcuse, H. (1967). *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*. Buenos Aires: Sur.

Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización*. Madrid: Sarpe.

Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*. Barcelona: Altaya.

Pippin, R. (1988). *Marcuse: critical theory and the promise of Utopia* (R. Pippin Ed.). London: Macmillan Education.

Rieff, P. (1959). *Freud: The Mind of the Moralist* New York.

Rieff, P. (1979). *Freud: The Mind of the Moralist*. Chicago: University of Chicago Press

Tauber, A. I. (2010). *Freud, the reluctant philosopher*. New Jersey: Princeton University Press.

Volosinov, V. (1973). *Freudianism: A marxist critique*. New York: Academic Press.

Wiggershaus, R. (1995). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. Cambridge: The MIT Press.