

CAPÍTULO II

Psicoanálisis: la represión en la sociedad industrial avanzada

El punto de partida de Marcuse

El malestar en la cultura es un libro sombrío, pesimista⁹. Un libro que no ofrece consuelos ni remedios caseros a la condición mísera del individuo frente a la cultura. El destino de la civilización aparece aterrador, sin posibilidades de garantizar una verdadera libertad para el individuo. *Por eso, la tesis explícita de Freud en este libro es que la historia de la civilización es la historia de la represión.*

La civilización o la cultura para Freud es necesariamente represión de los instintos. Solo mediante esta represión es posible desviar los instintos para utilizarlos en fines sociales y culturales. La civilización marcha en una dialéctica entre la necesidad de satisfacer los instintos y entre la necesidad de reprimirlos, entre la necesidad de alcanzar el placer y la imperiosa necesidad de mantener una lucha por la existencia donde se contraponen libertad y necesidad, necesidad y felicidad. Freud muestra que la represión es un mecanismo necesario que posibilita la cultura, pues si se diera rienda suelta al placer, el resultado sería el caos total por el contrario, el control instintivo y su utilización permiten lograr el mantenimiento de un orden, aunque represivo. La cultura controla continuamente

⁹ En la primera parte de este trabajo mostramos claramente las diferencias que Marcuse hace entre civilización y cultura, pero en esta parte los dos términos podrán ser intercambiables, es decir, usados indistintamente, ello porque ese es el tratamiento que tanto Freud, en *El malestar en la cultura*, como Marcuse, en *Eros y civilización*, dan a las dos palabras.

los instintos agresivos, pero no logra eliminarlos; solo mediante la represión de la agresividad es posible el progreso cultural; únicamente así avanza la civilización. Esos instintos agresivos no desaparecen, son internalizados por el individuo. De esta forma la agresividad permanece *latente*; representa un peligro constante para la estabilidad social. De tal suerte, concluye apocalípticamente Freud: “el destino de la humanidad depende del grado en que la cultura logre hacer frente a las perturbaciones causadas por Thánatos” (1993a, pp. 3017-3067).

El mismo nombre del libro de Freud *-El malestar en la cultura-* es bastante dicente. El *malestar* se debe a la necesidad de renuncia que necesita el individuo para poder vivir en comunidad. La civilización exige sacrificios, privaciones, inmoluciones instintivas. Vivir en sociedad es una carga que el individuo debe soportar. El malestar es permanente, pues la posibilidad de la explosión de los instintos agresivos no garantiza una seguridad definitiva. También refleja el trágico destino del individuo dentro de la civilización.

Marcuse sostiene que la tesis de Freud, según la cual la civilización se basa en la subyugación de los instintos, ha sido pasada por alto (1969b). La civilización es represión en sí misma, la represión implica una carencia de libertad que impide la felicidad del hombre, así las cosas, la civilización industrial avanzada no es más que la represión llevada a uno de sus más altos niveles. Esta es la razón por la cual Marcuse sostiene que las categorías psicológicas han llegado a ser categorías políticas. *Eros y civilización* –en sus propias palabras– no pretende contribuir al psicoanálisis, sino que busca ayudar a la formación de una filosofía del psicoanálisis que dé cuenta de la manipulación política de la dimensión instintiva del hombre. En *Eros y civilización* el psicoanálisis es relacionado con los problemas sociales, políticos y económicos; Marcuse muestra en su libro toda una psicología social, sin perder de vista el poder de la SIA para utilizar la manipulación psicológica como instrumento de opresión.

El objetivo de Marcuse en este libro es reevaluar parte de la teoría freudiana; es brindar una propuesta donde sea posible una sociedad libre, una sublimación no represiva, la confluencia de la libertad con la necesidad. Marcuse abandona el pesimismo de Freud, mostrándose optimista, utopista, enseñando salidas; usa la terapéutica filosófica para superar la represión en la realidad establecida. Este es el tono del libro *Eros y civilización*, una obra brillante, que aventura soluciones y respuestas; uno de los intentos más notorios de interdisciplinariedad, que solo puede equipararse a la obra de otros filósofos cercanos a la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, Erich Fromm, de cuya obra, sin embargo, Marcuse difiere en puntos esenciales¹⁰.

10 *Eros y civilización* culmina con una crítica al llamado revisionismo neofreudiano, donde aparece Fromm. En el epílogo (pp. 219-250) se encuentran las críticas principales a este movimiento.

Tras la génesis de la represión

*¡Cuánto debieron embotarse nuestros instintos
y flexibilizarse su funcionamiento antes
de que la conciencia extendiese su control
sobre el conjunto de nuestros actos y nuestros pensamientos!
La primera reacción natural refrenada
comportó todos los aplazamientos de la actividad vital.*

(Ciorán, 2001, p. 180)

Para su estudio de la represión Marcuse parte de una distinción fundamental que Freud había propuesto en 1911. Se trata de la distinción entre *principio del placer* y *principio de la realidad*. Más específicamente, la forma como nace el principio de realidad y *modifica* o *transforma* el principio del placer. Esta distinción es fundamental, pues el principio del placer se ubicaría en lo que Freud denominó el *ello* o lo *inconsciente* y el principio de realidad en el *yo* o la *conciencia*. La distinción es tan importante en *Eros y civilización* que el libro se divide en dos grandes partes tituladas, la primera, “Bajo el dominio del principio de la realidad”; la segunda, “Más allá del principio de la realidad”.

La cultura restringe la gratificación instintiva, dicha restricción se torna el fundamento mismo del progreso. Esa restricción es necesaria, pues si Eros es incontrolado, su fin, la gratificación *per se*, destruiría toda posibilidad de “avance social”. La cultura se ve en la necesidad de desviar esa tendencia de Eros a la gratificación total; es necesario *inhibir* ese fin, de esta forma la civilización empieza cuando se logra controlar la *necesidad* de satisfacción de Eros. En Eros están los procesos psíquicos primarios; estamos en el mundo de lo meramente instintivo. Es necesario, entonces, modificar esos instintos: “Los impulsos animales se transforman en instintos humanos bajo la influencia de la realidad externa”. Como puede verse, estamos en los orígenes mismos de la conciencia, “un escándalo en la biología”, a decir de Cioran (*Ibid.*, p. 181).

Ese mundo primario, instintivo, animal, sufre varias transformaciones en su paso al principio de la realidad (Freud, 1993b). El aparato psíquico debió sufrir una serie de adaptaciones: entre ellas, el volcamiento hacia fuera de los órganos sensoriales y de la *conciencia*, instancia ligada a ellos. Aparece la *atención* para tantear el mundo exterior y la *memoria* para guardar nota de esas experiencias. Surge en este proceso el *discernimiento* y el *pensamiento*. El pensamiento tiene una función retardadora: es juicio, es medida, es estabilidad.

Marcuse resume esta transformación expuesta por Freud como sigue: en la transformación del principio del placer en principio de realidad se da un paso de la satisfacción inmediata a la satisfacción retardada; del placer a la restricción del placer; del gozo (juego) a la fatiga representada por el trabajo; la receptividad pasa a la productividad; la ausencia de represión a la seguridad. Como ya se dijo, el principio del placer no puede estar exclusivamente dirigido a la búsqueda

de ese placer, porque entraría en conflicto con el mundo humano, por ello el principio de la realidad “gana ascendencia” y el hombre aprende “a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por el placer retardado, restringido pero seguro”. De esta forma, según Freud, el principio del placer resulta protegiéndose de la autodestructividad que implicaría la gratificación sin límites.

Es el principio de realidad el que crea el “*ego organizado*” en el hombre, así se supera la impulsividad meramente animal; se obtiene mayor seguridad. Dice Freud: “El yo regido por el principio de la realidad no necesita hacer más que tender a lo *útil* y asegurarse contra todo posible daño” (*Ibíd.*, p. 634).

El principio de realidad es externo, se nos impone; es en él donde el hombre desarrolla la *razón*. Solo la fantasía queda por fuera de él (*Ibíd.*, p. 633). La fantasía, dice Freud, queda desligada de los objetos externos. Se puede decir, sin temor a equivocarse, que esta es la forma como se llega a ser racional. Nietzsche ya había dicho que la conciencia se formaba gracias a la influencia externa (1951, p. 327).

Según Marcuse, esta transformación de la naturaleza instintiva es el verdadero origen del trauma humano. Esa represión necesita ser *reforzada*, de donde se deduce que este proceso no es definitivo, no es transhistórico, sino, todo lo contrario, está sujeto a la *historia*. Es una represión que debe repetirse en una lucha *eterna* por la existencia. Esta represión es sostenida desde afuera y desde adentro por el mismo hombre. Desde afuera por la autoridad; desde adentro por la introyección de la dominación. Así las cosas, los dos principios aparecen como antagonicos. Sin embargo, Marcuse afirma que el mismo Freud expone posibilidades en las que se podría subvertir esta afirmación.

Marcuse hace referencia a la *escasez*, la *ananke*, que le encara permanentemente al hombre su imposibilidad de satisfacer sus necesidades. La *escasez* es falta de recursos, de medios para satisfacer los fines instintivos; es dirigida por la civilización, por la sociedad y tiene un manejo político. Por eso Marcuse afirma que el motivo de la restricción instintiva es *económico*. Aquí se ha dado el salto a las condiciones históricas: la estructura instintiva está sujeta a modificación histórica. La *escasez*, entonces, garantiza la lucha eterna por la existencia, una lucha que se ha perpetuado hasta hoy alcanzando dimensiones inauditas. Esta es una sociedad contradictoria: hay *escasez* en medio de la abundancia.

La manipulación de la *escasez* es, pues, hecha por la misma sociedad y refleja la incompatibilidad de la felicidad con la libertad. La libertad que obtenemos es un excedente, es controlada; se obtiene a través de una sublimación represiva. La libertad aparece ligada a la satisfacción de las necesidades. Esta situación puede modificarse y a eso apunta Marcuse, pues la SIA ofrece las condiciones necesarias para garantizar la satisfacción de las necesidades materiales. La SIA, con su enorme productividad, posibilitada por el desarrollo técnico-científico, no es una sociedad de la *escasez*, sino de la opulencia. Esto permitiría aliviar definitivamente la situación. Pero también la SIA es eficaz en el control del cambio cualitativo, es ahí donde radica la imposibilidad de una transformación sustancial de “la eterna lucha por la existencia”.

Es preciso adentrarnos ahora en el doble origen del “aparato mental represivo”. El primero es el origen “*ontogenético*”. Aquí se da el proceso del crecimiento del individuo reprimido desde la infancia hasta cuando llega a existir conscientemente como miembro de una sociedad. El segundo nivel está referido al ascenso continuo de la represión cultural desde la horda primitiva, hasta los estados civilizados formados totalmente. Este segundo proceso es el llamado nivel “*filogenético*” de la represión.

En la exposición de estos procesos, si bien nos guiamos por la exposición de Marcuse, también haremos alusión a la obra propiamente de Freud, tal como se hizo en el primer capítulo con otros autores.

Origen de la represión en el individuo

Con Schopenhauer, en el siglo XIX, se inaugura una nueva época para la filosofía. Antes de él, el pensamiento filosófico se había ocupado del mundo, de Dios, de la naturaleza, pero a partir de su filosofía, el pensamiento se vuelca al interior del hombre con el fin de descubrir sus secretos. Es lo que se ha llamado “pensamiento abisal”. Por eso, con razón ha dicho Peter Sloterdijk: “Schopenhauer fue el primer filósofo de categoría en darse de baja de la iglesia occidental de la razón” (2010, p. 95). Pero ¿qué fue lo que hizo Schopenhauer? Sencillamente convirtió la “cosa en sí” kantiana en lo que él llamó la *voluntad*, la cual no tiene nada que ver con el voluntarismo o el decisionismo racional o consciente, sino que ella es una fuerza, un torrente, que desea, quiere, busca rebasar todo; es una fuerza ciega configuradora del carácter y la “esencia” de todo lo que vemos; ella se manifiesta como fenómeno, pero no es uno de ellos específicamente; es un perpetuo *fluir*, un eterno devenir. Nosotros solo conocemos su objetivación, su representación. Cada animal, planta, humano, no es más que un grado de objetivación de la voluntad. Y frente a ella, el intelecto es una herramienta, un instrumento. Y la razón únicamente sirve para formar conceptos abstractos pero no para asir o dirigir la voluntad. El intelecto es siervo de la voluntad (Schopenhauer, 2003).

Nietzsche seguiría el camino abierto por Schopenhauer; en su filosofía se prefiguran parte de los descubrimientos de Freud. La libido, el *super-yo*, el problema del olvido, la represión y diversas afirmaciones sobre la formación de la conciencia están presentes ya en su obra. De hecho Nietzsche utilizó la palabra inconsciente. En *La gaja ciencia* encontramos éste esclarecedor párrafo:

Durante mucho tiempo se ha creído que el pensamiento consciente era el pensamiento por excelencia; y ahora es cuando empezamos a vislumbrar la verdad, es decir, que la mayor parte de nuestra actividad intelectual se efectúa de una manera inconsciente, sin que nos enteremos. (Nietzsche, 1984, p. 158)

Fue Thomas Mann el que puso de presente las relaciones entre Schopenhauer, Nietzsche y Freud; si bien Freud no reconoció sino hasta 1925 la influencia de Nietzsche. Hoy, el asunto está más claro a partir del ya citado libro de Michel

Onfray, Freud. *El crepúsculo de un ídolo*, comentado en el prólogo a esta segunda edición. Recordemos lo que sostuvo Thomas Mann en su libro *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*: “En cuanto psicólogo de la voluntad, Schopenhauer es el padre de toda la ciencia moderna del alma. De él parte, a través del radicalismo psicológico de Nietzsche, una línea recta que llega hasta Freud” (1984, p. 95). Mann afirma, igualmente, que Schopenhauer se adelanta a Freud pues su postulado de la voluntad como algo ciego es lo que Freud llamaría el *ello*, parte de la estructura psíquica humana donde se encuentran los procesos primarios; el intelecto de Schopenhauer es, así mismo, idéntico al yo freudiano (*Ibid.*, p. 97). Ellos dos son, pues, los primeros psicólogos del alma, tal como lo fue después Karl Gustav Jung, el heterodoxo discípulo de Freud, cuando decía que la Gran Guerra “obligó al hombre a recogerse sobre sí mismo en el sentimiento de su total impotencia” (2009, p. 13); y, fue también lo que una lectora de Jung, María Zambrano, pedía en 1934 cuando se refería a la necesidad de “un saber sobre el alma”.

Si bien la influencia de Schopenhauer y Nietzsche sobre Freud es clara, fue el padre del psicoanálisis quien elaboraría una teoría coherente, sustentada en la práctica clínica, de lo que es la psique humana. *No debemos pasar por alto, igualmente, que muchas de las afirmaciones de Freud sobre la mente humana son intuiciones, hipótesis, visiones, etc., conocimientos que forman parte de su metapsicología*, y que en la historia del psicoanálisis han demostrado una importancia innegable.

Para llegar a la represión del individuo y al nacimiento de la misma, es imperiosamente necesario hacer alusión a la división mental que Freud elaboró de una forma definitiva al final de su carrera. Nos referimos a los conceptos de *ello*, *yo*, y *super-yo*. Solo explicando cada uno de ellos, llegaremos a una comprensión del papel de la represión y de su funcionamiento en el individuo.

Freud defendió arduamente el concepto de lo inconsciente, sobre todo debido a presiones académicas de la época y a la importancia del positivismo reinante. Él justificó la existencia de lo inconsciente basándose, precisamente, en que la conciencia no daba cuenta de muchos procesos mentales que ocurrían en los individuos, tales como los actos fallidos, los sueños, los síntomas y fenómenos obsesivos en los enfermos, etc. Para Freud, es el concepto de lo inconsciente lo que justifica al psicoanálisis mismo. El psicoanálisis se convirtió en un conjunto de conocimientos sobre lo psíquico, en un método terapéutico, en una forma de hacer consciente lo inconsciente (Freud, 1993a).

El ello o lo inconsciente contiene nuestro pasado lejano, nuestros instintos primarios, “puede ser comparado a una población primitiva psíquica”¹¹; es allí donde está lo reprimido, que solo es una parte de él. Dice Freud en *El Yo y el ello*: “Todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido” (1993b, p. 553). En el ello se encuentran reprimidas las representaciones de las

11 En realidad, aquí Freud alude a lo que posteriormente Carl Gustav Jung llamaría arquetipo o, siguiendo a Jacob Burckhardt, “imágenes primordiales”, para designar ciertos moldes mentales constantes en el hombre y formados en la antropogénesis (2009, p. 101).

pulsiones. Es preciso decir que las pulsiones no son cognoscibles en sí únicamente por sus manifestaciones, pues las pulsiones se unen a una idea y es a esa idea a la que la represión le impide hacerse consciente (*Ibíd.*). La represión no elimina, ni destruye lo reprimido, solo le imposibilita hacerse consciente, esa es su naturaleza principal.

El ello está desconectado de la realidad y del influjo social; no está sometido al tiempo, pues sus procesos no aparecen ordenados cronológicamente; se haya sometido al principio del placer; en el ello las pulsiones no se contradicen entre sí, allí no opera la negación, la contradicción, no opera la *lógica*; no existe, igualmente, seguridad alguna. En el ello se sustituye la realidad exterior por la psíquica (*Ibíd.*). Es preciso distinguir dos tipos de lo inconsciente: lo inconsciente latente, es decir, aquél donde hay presencia de contenidos que pueden acceder a la conciencia, que Freud llama *preconsciente* y, por otro lado, lo *inconsciente dinámico*, sin esa posibilidad.

El yo es una parte del ello, que ha nacido debido a la tensión impuesta por el mundo exterior. El yo, dice Freud, es la superficie del aparato anímico (1993b, p. 554), es la puerta, es la entrada a una realidad externa; percibe lo exterior y parte de lo interior (sentimientos, sensaciones, etc.); el yo integra la conciencia, controla la movilidad hacia el mundo exterior y la descarga de las excitaciones hacia fuera, por eso, permite interpretar la realidad, cambiarla y transformarla. El yo es el mediador entre el ello y la realidad externa, es quien representa el mundo ante el ello. El yo coordina, altera y organiza los impulsos instintivos provenientes del ello para minimizar la contradicción que existe entre el ello y el mundo exterior. En el yo están los “procesos secundarios”, como la *atención, la percepción, el juicio, la reflexión y el discernimiento*; de esta forma logra frenar los impulsos ciegos que ascienden de la incognoscible zona del inconsciente y que solo desean lograr la gratificación.

El preconsciente es una instancia mediadora entre el inconsciente y el yo; allí está lo que sin ser consciente puede llegar a ascender a la conciencia. Del ello, las representaciones ascienden al preconsciente, si son rechazadas son devueltas, pero si pasan *el control de censura*, pueden llegar a volverse conscientes. Por último, es preciso decir, que el preconsciente está más al servicio de lo inconsciente que de la conciencia misma.

La relación entre el yo y el ello es de una tensión permanente. Freud hace una analogía con la figura que había hecho Schopenhauer para describir la relación entre el intelecto y la voluntad, según la cual la voluntad es un ciego que camina y el intelecto un vidente paralítico que monta sobre el ciego y trata de guiarlo:

Podemos, pues, compararlo, en su relación con el ello, al jinete que rige y refrena la fuerza de su cabalgadura, superior a la suya, con la diferencia de que el jinete lleva esto a cabo con sus propias energías, y el yo, con energías prestadas. (*Ibíd.*, p. 560)

Es decir, la energía del yo proviene también del inconsciente; mientras que el ello es, como en Schopenhauer, una fuerza ciega, dinámica. En el yo está la razón,

en el ello las pasiones; esta sería una forma sencilla de mirar las diferencias entre ambas partes de la psique, sin perder de vista que la acción del yo es de violencia frente al ello, pero la violencia que ejerce es moderadora y, en últimas, evita la autodestrucción del ello.

La última entidad mental que descubrió Freud es el super-yo, ideal del yo, super-ego o conciencia moral. El super-yo es una parte y una diferenciación dentro del mismo yo. Es el abogado del ello, del mundo interior, es quien lo defiende de su autodestrucción, de sus incontenibles –pero destructivas– demandas (*Ibid.*). Esta estructura psíquica no nace con el individuo, ella es posterior, es construida en la infancia del niño. Tiene su origen en la autoridad del padre y en el proceso de debilitamiento del complejo de Edipo (amor por la madre, que se da por la relación del niño con su progenitora y que se configura, por ejemplo, en el contacto bucal con el seno). El super-yo también tiene una relación directa con el paso del narcisismo individual a la vida social o lo que puede llamarse, en palabras de Fromm, “el paso del narcisismo individual al narcisismo social” (2000, pp. 68-108).

El super-yo se forma con la interiorización de los padres. Este le dice al niño qué hacer, qué no hacer, le enseña normas de conducta y modos de comportamiento. El padre premia y castiga al niño y de esta forma él aprende los requerimientos básicos que se necesitan para vivir en familia. Es en esta etapa cuando el niño ha empezado a superar su periodo de egocentrismo total; el niño aprende a separarse del mundo, a no concebir el mundo como una prolongación suya. Pero el proceso incluye todos los valores que el infante recibe: los inculcados en la escuela por sus maestros, en la casa por los demás familiares y los recibidos de la sociedad en general. De esta forma el niño aprende a vivir en sociedad o aprende a identificarse con ella. En este proceso aparece la identificación con un yo paternal o con un yo social. Razón tenía Nietzsche cuando decía que la “conciencia” no provenía directamente de Dios, sino que era la voz de los demás en nosotros. *El super-yo es, en resumen, un reemplazo de la autoridad del padre cuando el niño ingresa al engranaje social.*

En la configuración del super-yo operan, pues, hechos biológicos y sociales. Lo que advierte Freud respecto del carácter histórico del super-yo es sumamente relevante. El niño es educado con el super-yo del padre y de quienes influyen en sus modelos de conducta, de esta forma recibe lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer de épocas anteriores. La tradición ha ingresado en la mente del infante. El pasado se ha posado sobre nuestra conciencia. El tiempo se convierte en el aliado de las restricciones impuestas. Esta es la forma como la represión que implica el super-yo se mueve en dos niveles: el ontogenético y el filogenético, es decir, no solo está en la historia individual sino en la historia misma de la civilización.

Por otro lado, la moral en sí misma se torna sujeción a lo establecido, es afirmativa, antidualéctica. Nietzsche prefiguró a Freud en este punto. Para el filósofo crítico del cristianismo, la moral es sujeción que con el tiempo se convierte en costumbre, desembocando en la libre obediencia y tornándose al final “casi en

un instinto” (Nietzsche, 2003, p. 100). Este instinto trae consigo las represiones a las que fueron sometidas las generaciones pasadas. El super-yo es el representante de todas las restricciones morales, es un policía que aplica el panoptismo sobre nosotros y que se encarga de nuestro acoplamiento a la sociedad establecida.

Es en el super-yo donde surge el sentimiento de *culpabilidad*. Dice Freud:

No hay nada en nosotros que tan regularmente separemos de nuestro yo y enfrentemos a él como nuestra conciencia moral. Me siento inclinado a hacer algo de lo que me promete placer, pero dejo de hacerlo con el fundamento de que mi conciencia (moral) no me lo permite. O la magnitud de la expectación de placer me ha llevado a hacer algo contra lo cual se pronunciaba la voz de mi conciencia y después del acto mi conciencia me castiga con penosos reproches, haciéndome sentir remordimientos. (1993b, p. 602)

La conciencia moral es sentimiento de culpa, es un reproche contra el yo. Razón tenía Arthur Rimbaud, uno de los poetas malditos, cuando dijo “La moral es la debilidad del cerebro” (1998, p. 157). Se podría decir que la moral es la caída de los instintos ante las exigencias sociales, por eso es una debilidad del aparato psíquico, aunque según Freud, una debilidad que resulta siendo necesaria para la realización (sublimada) de Eros.

Por otra parte, Freud sostuvo que el instinto de muerte, los instintos destructivos o de agresividad son connaturales al hombre. En este sentido la no gratificación de una demanda por parte del yo, gratificación no obtenida debido al reproche de la conciencia moral, vuelve esa agresividad contra el individuo mismo. Si deseo hacer algo que me cause placer, pero debido al reproche del super-yo, me abstengo de hacerlo, esa insatisfacción se vuelve contra el yo, cargándolo de agresividad. Lo que hace el super-yo es internalizar la agresividad, controlarla y para lograrlo necesita desviarla contra el yo. Es aquí donde se produce la represión. Esa represión es necesaria para controlar los instintos de muerte. Freud sostuvo que el avance de la civilización no sería posible si la agresividad se mantuviera incontrolada; esto indica que el avance de la civilización implica el avance de la represión o si no, todo progreso sería imposible.

La tensión creada entre el super-yo y el yo, en la renuncia a una gratificación, es lo que crea el sentimiento de culpabilidad. La culpabilidad trae necesidad de *castigo*. Esta es la forma como la sociedad logra mantenerse. El mantenimiento del orden social implica una restricción permanente de las pasiones: “Nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos” (Freud, 1985, p. 130). Pero aquí la dialéctica se torna macabra, pues las restricciones instintivas crean más agresividad, la cual debe ser descargada contra el mundo exterior. Si se desea controlar nuevamente esta agresividad, el super-yo debe, entonces, hacerse más severo para estar en la capacidad de restringirla. Aquí, indudablemente, la represión ha aumentado.

De la forma anterior podemos ilustrar el origen de la represión en el individuo. Veamos, ahora, este origen en la civilización misma.

Génesis de la represión en la civilización

El análisis anterior nos lleva a la conclusión de que ya en el individuo, debido al papel del super-ego, sobreviven ciertas ideas del pasado; en el individuo hay también manifestaciones arcaicas de la especie. Esas son las conclusiones a las que llega Freud.

El origen de la civilización represiva debemos buscarlo en la horda primitiva y en el parricidio cometido por el clan de hermanos. Marcuse sostiene que la tesis de Freud no es demostrable científicamente pero tiene un valor *simbólico* (1969b, p. 67). Freud no parte del paraíso donde se peca contra la legislación celestial; donde la mujer condena, debido a su pecado al hombre al trabajo, pero donde a la vez tiene origen la ciencia (hija del pecado, según don Miguel de Unamuno), el conocimiento, la civilización. Freud parte de una etapa primitiva, donde el pecado, representado por el parricidio, no es contra Dios, sino contra el hombre mismo. Es con la horda donde comienza la represión en la civilización. Veamos cómo.

En un comienzo existió una horda, en la cual había una dominación encarnada en el padre. El padre representaba la autoridad, el mando y era quien mantenía el orden; era narcisista, amaba a los demás en la medida en que estos le servían, lo que indica que no era un amor desinteresado. El padre:

Impedía a sus hijos la satisfacción de sus tendencias sexuales directas; les imponía la abstinencia y, por consiguiente, a título de derivación, el establecimiento de los lazos afectivos que los ligaban a él, en primer lugar, y luego los unos a los otros. Puede deducirse que les impuso la psicología colectiva y que esta psicología no es, en último análisis, sino un producto de sus celos sexuales y su intolerancia. (Freud, 1993a, p. 2597)

La civilización nació de los celos, la intolerancia y la violencia; la socialidad, como la conocemos hoy, fue, en esencia, impuesta.

En estos comienzos el padre monopolizó las mujeres y el placer y cargaba las actividades fatigosas a los hijos, quienes canalizaban su energía sexual no satisfecha en las actividades diarias, en el trabajo. La utilización de las energías sexuales en el trabajo legitimó la dominación del padre, pues la organización interna intrínseca de la horda, con la violencia incluida, mostró su permanencia, estabilidad y propagó la idea que de esta forma se alcanzaba el bien común. Marcuse sostiene que con esta organización el padre creó el modelo para el posterior desarrollo de la civilización; se crearon las bases para el progreso a través de la *contención*, por la fuerza, del placer. Estos procedimientos crearon las bases del trabajo disciplinado y forzado que operaría a lo largo de la historia de hombre. En esta organización primitiva están las nociones de seguridad, amor, protección de los miembros, todas bajo la imagen de un poder superior: el padre, quien después sería reemplazado por Dios o por el Estado. Esto prueba que este despotismo patriarcal llegó a ser, en alguna medida, efectivo y que en sí mismo contiene los elementos de etapas posteriores del desarrollo social del hombre.

Los hijos no estuvieron dispuestos a soportar el monopolio establecido por el padre, por esta razón surgió en ellos odio, envidia y otros sentimientos. Esto desembocó en el asesinato colectivo de su progenitor, su devoración y el establecimiento del clan de hermanos. Los hermanos fueron quienes gracias al sentido de culpa por el asesinato del padre y de sus sentimientos ambivalentes frente a él, acudieron al totemismo, a los tabúes, que son, en estricto sentido, formas de control social, surgiendo así la moral. Dice Freud en *Tótem y tabú* que el tabú es una prohibición antigua impuesta desde afuera por una autoridad y dirigida contra los deseos intensos del hombre. El renunciamiento es la base del tabú, pero éste también crea el deseo inconsciente de transgredirlo. Por su parte, el tótem implica una divinización del padre asesinado, es decir, el tótem trae su recuerdo y rememora el hecho atroz cometido por los hermanos. El crimen del padre está también presente en el cristianismo (Freud, 1977, p. 199). Hay, pues, una relación directa entre el totemismo y la moral colectiva.

Marcuse sostiene que en estricto sentido la civilización comienza con el clan de hermanos, quienes emplearon los tabúes del padre sobre el sexo, pero de manera *autoimpuesta*, todo en aras del interés del grupo, del interés común. El asesinato del padre implica el nacimiento del *sentimiento de culpa*. El sentimiento de culpa revive y refuerza las prohibiciones que había antes y de esta manera permite el desarrollo de la civilización. No olvidemos que el desarrollo de la civilización depende del grado en que se logre contener ciertos instintos, es decir, de ciertos grados de represión.

Freud supuso que después del asesinato del padre, los hermanos habían establecido el primer contrato social. Cuando el padre es asesinado queda un vacío en el poder, vacío que cada hermano quiere ocupar, pero que ante cada intento aparece un conflicto, pues todos quieren lo mismo, esta situación los lleva a establecer un orden consensuado sostenido por la moral y la ley. El sentimiento de culpa hace que los hijos quieran, de cierto modo, restablecer el orden del padre –aunque bajo otra forma–, pues este orden representaba el control del autodestructivo principio del placer. Esto implica la necesidad de la represión sobre los instintos sexuales, tal como sucedía en el despotismo patriarcal. La diferencia es que el padre (antes la autoridad) no tenía restricción cuando quería satisfacer sus instintos, en cambio ahora *todos* los hijos deben hacerlo en aras de la socialidad. El hecho de que todos los hijos queden atrapados bajo las reglas de la autoridad solo indica que la represión se ha expandido más, que la dominación ahora es *autoimpuesta*. Por otro lado, “el tabú sobre las mujeres del clan lleva a la expansión y amalgamamiento con otras hordas; la sexualidad organizada empieza esa formación de unidades mayores que Freud considera la función de Eros en la civilización” (Marcuse, 1969b, p. 71). Por esta razón, diría Freud en *El malestar en la cultura* que la cultura (civilización) había nacido del amor y de la necesidad. La necesidad está representada por el trabajo y por la exigencia de hacerlo en grupo para lograr satisfacer las demandas más eficazmente.

La conclusión a la que llega Marcuse es que los hermanos al internalizar al padre, al reproducir el orden de éste en la primera sociedad, renuncian a la libertad que habían adquirido al asesinarlo. De esta forma el principio de realidad instaurado por el padre sobrevive, pero aquí la dominación ha sido internalizada, se ha vuelto más sutil, impersonal, objetiva, universal, es decir, “menos” bárbara. La restauración del poder del padre es, a la vez, una renuncia al principio del placer. El crimen del padre ha sido redimido, el del placer no. Lo que muestra la hipótesis de la horda primitiva es un avance de la represión. A la dominación del padre sigue la rebelión de los hijos y luego viene una segunda dominación autoimpuesta por los hermanos. *El círculo es dominación-rebelión-dominación*, pero, como lo recalca Marcuse, la segunda dominación implica un aumento gradual de la primera e incluso aparenta ser menos fuerte porque ha sido internalizada.

El sentido de culpa y el deseo de restaurar la autoridad tiene una relación directa con las religiones, pues Dios empieza a sustituir al padre asesinado. Dios llena ese vacío que dejó el parricidio. El hombre ve la necesidad de crearse ese Dios; razón tenía, pues, Ludwig Feuerbach en *La esencia del cristianismo* cuando decía que la religión era antropológica (1941, p. 47).

Ese deseo de autoridad se concreta en las reglamentaciones sociales. Aquí las instituciones rempazan al padre y refuerzan las prohibiciones. Las leyes, las reglas, las costumbres, reemplazan la autoridad patriarcal. Este es el fundamento del Estado. Freud lo dijo claramente. *Cito in extenso*:

La vida humana en común solo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos. El poderío de tal comunidad se enfrenta, entonces, como “Derecho”, con el poderío del individuo que se tacha de “fuerza bruta”. Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones. (1993a, p. 3036)

La tesis final es que, a través de la historia, la autoridad necesita ser rememorada, necesita ser recordada y en este sentido la represión debe aumentar para posibilitar el progreso. Ese reforzamiento de la represión lo logra hoy, ya no un padre, un Dios, sino las instituciones mismas, quienes se encargan de la *dominación organizada*. En este sentido los instintos se ven modificados históricamente en cada época.

Si los instintos son modificados históricamente es porque en cada época la autoridad adquiere una forma concreta. Dice Marcuse: “una organización represiva de los instintos yace bajo todas las formas históricas del principio de la realidad en la civilización”. En cada época existiría un principio de realidad, sustituto del impuesto por el padre, que se encargaría de realizar la represión instintiva. Esto nos lleva a dos importantes conceptos introducidos por el filósofo de Frankfurt, los cuales vamos a tratar a continuación.

El principio de actuación y la represión excedente

Nuestro filósofo sostiene que Freud no hizo distinción entre las vicisitudes históricas y las biológicas de los instintos. En Freud los procesos históricos aparecen como procesos biológicos, de tal forma que debe hacerse una distinción para separar los dos campos. Debe determinarse cómo lo histórico influye sobre lo biológico y de esta manera buscar la forma como podría llegarse a una liberación. Esa liberación implica volver a los instintos y desarrollar sus contenidos, desenvolverlos para así potenciarlos y mirar la posibilidad de una gratificación.

El primer concepto que acuña Marcuse es el *principio de actuación*, el cual es definido como “la forma histórica prevaleciente del principio de la realidad” (1969b, p. 46). El principio de realidad puede ejemplificarse de la siguiente forma: pensemos en el mundo griego clásico, haciendo solo alusión a la sexualidad, es un mundo dionisiaco, de libertades sexuales; según Nietzsche, es un pueblo con poca participación de las mujeres, donde su papel es parir hombres bien formados y donde están relegadas del mundo político y solo tienen alguna participación en las artes y la cultura; una época en que si deseo tener relaciones sexuales con un hombre bello o con una mujer bella lo puedo hacer: “Habiendo un único apetito hacia lo bello (*Eros*) la preferencia por un sexo u otro aún no poseía el carácter definidor de personas que presenta hoy [...]” (Hurtado, 1994, p. 137). Era una sociedad donde el cristianismo no había impuesto sus normas sobre el matrimonio, ni la sexualidad; no había noción absolutista de la heterosexualidad. Esta realidad concreta, en esa época histórica, es lo que se conoce como principio de actuación. Así las cosas, podemos pensar en un principio de actuación diferente en el aire cultural del Renacimiento o de la Ilustración, del nacionalsocialismo, etc., y cada uno de estos principios de actuación va a influir de una forma determinada sobre la vida instintiva de los individuos.

A cada uno de estos principios de realidad históricos subyace la *escasez*. El error de Freud fue tomar la escasez sin más, sin tener en cuenta que ésta no es siempre la misma, *ni es constante*. Recordemos que la escasez le encara al hombre la imposibilidad de una total gratificación de los requerimientos instintivos, requiere que el hombre trabaje fatigadamente en la lucha por su existencia; esta escasez es organizada por la civilización. Hoy, por ejemplo, la producción de alimentos podría calmar el hambre mundial, pero esto no se hace porque la organización misma de la sociedad lo impide. El control de la escasez está relacionado con la necesidad de la dominación. Para Marcuse, en términos marxistas, la dominación la ejerce un grupo privilegiado de personas para sostenerse, sin que esto signifique falta de progreso técnico, material o intelectual. Este grupo privilegiado permite tales desarrollos, a la vez que busca preservar la escasez, la necesidad y las restricciones irracionales.

Cada principio de actuación implica una restricción de los instintos, en nuestros ejemplos, tal vez el mundo griego es el menos represivo. Tenemos, entonces, que de acuerdo a los intereses específicos en cada época, se introducen *controles adicionales*

“sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada. Estos controles adicionales que salen de las instituciones específicas de dominación son los que llamamos represión excedente” (Marcuse, 1969b, p. 48). La represión excedente es, pues, la restricción provocada por la dominación social. Hay una conclusión que es innegable y que se desprende de este análisis, y en este punto Marcuse sigue a Freud: debe existir una “represión mínima” que garantice y posibilite la existencia del hombre en la sociedad. A esta represión Marcuse da el nombre de *represión básica*. La represión básica es solo aquella que se necesita para el progreso del hombre, es aquella que no exige mayores cargas al individuo; es una represión buena, necesaria. La represión que debe rechazarse es la excedente, aquella que sobra y hace más gravosa la situación instintiva del hombre y que implica un mayor renunciamiento al deleite erótico, y que está al servicio de la manipulación y la dominación ejercida por el orden existente.

El control instintivo en la civilización industrial

*La utilización social obliga al instinto de la muerte (Thánatos)
a ponerse al servicio de los instintos de la vida.
Pero el mismo progreso de la civilización aumenta
la magnitud de la sublimación y de la agresión controlada;
por ambas cosas Eros es debilitado y la destructividad es liberada.*

(Ibíd., p. 107)

Tanto en el análisis ontogenético como filogenético observamos una relación problemática entre la sexualidad y la cultura, lo que termina con una única conclusión: *existe la necesidad de controlar y dirigir la sexualidad*. En el nivel individual los problemas empiezan a prefigurarse desde la infancia. Según Freud, en una primera etapa el niño tiene su libido dirigida hacia lo bucal, ya que la primera relación que tiene es con el pecho de su madre; luego, la atención del niño se dirige a la zona anal para desembocar, finalmente, en la genitalidad. El niño entra después en un periodo de latencia hasta la pubertad, en el cual se impone las restricciones éticas a los impulsos optativos del complejo de Edipo. El complejo de Edipo, que es el amor por la madre debido a la primigenia relación que tiene el niño con ella y que como correlato implica una rivalidad con el padre, se presenta entre los dos y los cinco años, y va a ser importante para definir posteriormente el objeto sexual del niño; Freud dice que estas vivencias se despiertan inconscientemente después de la pubertad cuando se está en el proceso de definición de la orientación sexual (1993a, p. 2668). Es importante subrayar que en este proceso los instintos sexuales son, en su cima, desviados hacia la genitalidad. La genitalidad en su papel para la reproducción y la heterosexualidad se convierte en la meta deseable a la que se debe llegar en la vida adulta. La sexualidad del niño es dirigida y controlada por los patrones culturales dominantes en sus padres y en las múltiples relaciones que se dan entre éstos y el niño en la infancia, si bien no siempre se logran imponer determinados comportamientos sexuales.

En la filogénesis, el problema sexual aparece en la horda primitiva misma. Allí la rivalidad entre los hijos y el padre se debe al monopolio de las mujeres y del placer establecido por éste último. De ahí que la formación de la socialidad se posibilitó por el hecho de que una vez disuelta la horda, cada hermano podía tener su esposa. La socialidad logra establecerse debido a que Eros mismo tiene la tendencia a agruparse en unidades cada vez mayores de vida: las diferentes familias. Por eso la desintegración de la horda primitiva entrañó una distribución del amor, su democratización sexual. El amor preponderantemente vertical hacia el padre se transformó en *solidaridad* y afecto horizontal. De ahí que Freud diga que la psicología colectiva fue impuesta. Este paso comportó una disminución de la intolerancia y el surgimiento de un sinnúmero de afectos sociales (p. ej. compasión, agradecimiento, amabilidad, etc.) como la solidaridad, por eso la máxima “ama a tu prójimo como a ti mismo” es tan antigua y tiene como fin crear ese sentimiento de respeto por el otro. Por otro lado, el amor del niño por la madre es convertido, después del complejo de Edipo, en *afecto*. Esto en el nivel ontogénético.

Eros y Thánatos tenían una identidad en la horda. Esa identidad estaba en la madre, la cual era, también, la esposa de quien detentaba la autoridad (el padre). La madre era la meta de los instintos sexuales, pero también era el estado en el que el niño carecía de toda necesidad y se encontraba en una condición de paz absoluta, como antes del nacimiento (Freud llama al deseo de regresar a este estado el principio de Nirvana). Con la ruptura producida en la horda, los instintos sexuales hacia la madre fueron inhibidos y cambiados por el *afecto*. Ese afecto será provisto por la mujer que el hermano encontrará en la convivencia social. La madre, una vez establecida la primera sociedad, deja ya de ser el objeto de lucha entre el padre y el niño. El individuo logrará separarse de sus padres y pasará a tener su mujer, sus hijos y su propia autoridad. En este proceso, la agresividad (Thánatos) hacia el padre se inhibe y se dirige hacia otro objeto.

El anterior proceso tiene una relación directa con lo sexual. *Esto lleva directamente a una conclusión: la sexualidad debe ser organizada y esa organización implica dirigirla hacia la genitalidad y la procreación.* La monogamia, como patrón cultural, está relacionada con la necesidad de evitar conflictos con los demás en la lucha por la obtención del placer e, igualmente, se encarga de terminar el proceso de sometimiento del principio del placer al principio de realidad establecido. Sin la organización de la sexualidad, la civilización no sería posible; esa incompatibilidad entre la civilización y la sexualidad se debe a que el amor es de dos, mientras que la civilización implica relaciones con múltiples personas; el amor tiende a excluir al tercero, quien aparece ante los amantes como un perturbador frente al lazo afectivo que han formado. Esto fue lo que sucedió en la horda primitiva, de ahí la necesidad de romper con ella y el necesario establecimiento de la sociedad.

El proceso del control de la sexualidad en la SIA lo podemos describir como sigue. La libido, como instinto sexual, es un conjunto de instintos parciales, los cuales en la organización de la sexualidad son unificados y dirigidos hacia un solo

objeto. Cada instinto tiene un *fin*, el deseo de gratificación, y un *objeto* determinado por medio del cual lograr ese gozo, pero en el proceso represivo la gratificación es dirigida hacia un único objeto, de tal forma que si antes la sexualidad buscaba la satisfacción del cuerpo en su totalidad, con la organización represiva esa satisfacción es posible, preferiblemente, desviando los instintos unificados hacia la genitalidad.

Los instintos parciales que no son satisfechos a través de la reproducción o de la genitalidad, son vistos como perversiones o como subsidiarios de la función procreativa. De ahí que las perversiones siempre presenten un atractivo, pues son manifestaciones que buscan contrariar la sexualidad organizada y dirigida. La perversión aparece como una trascendencia de un modelo sexual normalizado; representa una negación de unos determinados cánones de comportamiento sexual. La satisfacción de una perversión representaría para el individuo una descarga de la represión a la que ha sido sometido. El principio de realidad convierte la sexualidad en un medio, mientras las perversiones toman –según Marcuse– la sexualidad como un fin (1969b, p. 58).

Los instintos de la libido que no son satisfechos procreativamente son utilizados por la sociedad y dirigidos hacia el cumplimiento de actividades necesarias. Los instintos pasan a ser útiles socialmente y usados en el trabajo requerido para el mantenimiento del sistema. Este es el resultado de un principio de actuación basado en la competencia económica propia de la sociedad industrial. Es decir, esos instintos son sublimados en la actividad productiva, de tal manera que no formarán parte de los instintos agresivos no sublimados. Este es el modo como la sociedad logra su equilibrio. *Los instintos utilizados en el trabajo resultan contrarrestando la agresividad social*. Es así como el control sobre la libido se hace más universal, racional y efectivo.

Bajo el principio de actuación de la SIA, el cuerpo y la mente son puestos al servicio del trabajo enajenado. *La libido ha sido distribuida de dos formas: instintos satisfechos dentro de una sexualidad organizada, institucionalizada; y otros utilizados en la actividad productiva. Pero los instintos son controlados de una tercera forma*. El tiempo que el individuo no estaría invirtiendo en la actividad productiva enajenada podría estar dedicado a la obtención del placer, pero el tiempo en la SIA también es controlado. Este control opera como sigue. El día tiene 24 horas de las cuales, por ejemplo, 10 son para dormir y 10 para trabajar. Así las cosas quedarían cuatro horas de tiempo libre que podrían ser utilizados para sí mismo, pero lo que sucede normalmente es que esas cuatro horas de descanso se convierten en recuperación de energías para así poder regresar nuevamente al trabajo y ejecutarlo con más eficiencia. Es decir, el tiempo libre es usado para el beneficio de la producción. Como en la SIA hay una tendencia a un mayor tiempo libre debido a la misma automatización, ese tiempo es controlado por la industria de las diversiones y los pasatiempos. De todas estas formas, el individuo acepta la represión de una manera libre; ya se ha identificado con el sistema, ha internalizado el principio de actuación predominante y por esta razón no es consciente de la alienación a la que está sometido. Es la interiorización de la opresión.

Marcuse sostiene que el conflicto irreconciliable no es entre el trabajo, como principio de realidad y Eros (principio del placer), sino entre el trabajo enajenado (principio de actuación) y Eros, lo que indica la posibilidad de un trabajo libidinal, de un trabajo no enajenado. Tal vez el trabajo socialmente necesario del que hablaba Marx que no tiene como objetivo la obtención de la plusvalía, sino la satisfacción de las necesidades básicas, vitales. A esto haremos alusión en el capítulo IV.

La SIA debe controlar los instintos del individuo, pues de no hacerlo, Eros se puede tornar subversivo y llegaría a convertirse en una amenaza para el *statu quo*. En la SIA “la libido llega a estar concentrada en una sola parte (la genitalidad), dejando casi todo el resto libre para ser usado como instrumento de trabajo”. Es preciso anotar aquí, que el concepto de sexualidad en Freud es bastante amplio, pues abarca mucho más que las funciones sexuales. En Freud, la alienación artística, por ejemplo, comporta sexualidad, de tal forma que lo que él llama libido no está restringido a los órganos genitales.

El instinto de muerte (Thánatos) no sufre la misma organización a la que está sometido Eros, sin embargo, la transformación y utilización del mismo es indispensable para el progreso de la civilización. El control de la agresividad, que entre otras cosas se logra gracias al papel que el super-ego ejerce sobre el yo, permite la estabilidad de la sociedad y de esta forma se contribuye a la permanencia del instinto de vida. En este caso, Thánatos se pone al servicio de Eros. Cuando el super-yo o super-ego protege al yo gracias a la acción moral, el yo se somete al principio de realidad y trabaja de esta forma al servicio de Eros. Pero –sostiene Marcuse–, el super-yo vuelve al yo contra el ello, es decir, dirige los impulsos destructivos, agresivos contra la estructura primaria y de esta manera deforma la personalidad. Por eso, cuando el yo se proyecta nuevamente hacia el exterior viene cargado de esa destructividad que había sido interiormente dirigida, es decir, la agresividad que contenemos contra los demás se vuelve contra nosotros y requiere ser expulsada, pero contener esta nueva agresividad requiere un aumento de la represión. Así llegamos a una dialéctica que puede resumirse de la siguiente forma: *el progreso de la civilización, que exige contención instintiva y control de Thánatos, desencadena, dentro de la lógica de ese mismo progreso, a las fuerzas destructivas.*

El control instintivo en la SIA o, para decirlo sin eufemismos, la represión, se manifiesta también en el cambio operado en el papel de la familia. Antes la familia transmitía los valores y las costumbres a los hijos; se encargaba de la educación de su prole. El conflicto se daba entre el hijo y los padres, de tal forma que el individuo ingresaba al mundo social –dice Marcuse– con ideas, impulsos y necesidades propias; el super-yo entraba en conflicto con la realidad, con el principio de actuación establecido; había una manifestación de inconformismo con un realidad dada, pero ahora –en la SIA– se da la formación de un super-yo colectivo y el ego se socializa por un conjunto de agentes extrafamiliares; lo cual es perfectamente aplicable a la sociedad de hoy, a las digi-generaciones como dice Giovanni Sartori en *Homo videns. La sociedad teledirigida* de 1997. Estos agentes son los *mass-media* (medios de comunicación e información) contra los cuales la familia

no puede competir. Los hijos son formados por los medios de comunicación que les inculca determinados valores, tornando obsoletos, viejos y retrógrados los valores de los padres. Ya el padre no es un blanco apropiado para dirigir la agresión: "Su autoridad como transmisor del bienestar, el conocimiento, la experiencia, es reducida grandemente; tiene menos que ofrecer, y por tanto, menos que prohibir" (1969b, p. 98).

Ya el padre no representa el objeto de odio, amor, conformidad o inconformidad. Esto no significa que la represión haya desaparecido. La represión es dirigida por el sistema, el cual *despersonaliza* la agresividad de las personas. Ahora el amo no aparece como una persona individual a la que hay que odiar, sino que la dominación se vuelve abstracta y ya no hay un individuo concreto del cual provenga la represión. Es decir, ahora no es la familia la que fabrica a las personas, sino que es la sociedad misma la gran fábrica de individuos, la gran incubadora productora de subjetividades.

El papel de la familia ha cambiado drásticamente en las sociedades modernas. Hoy hombres y mujeres se integran más cada día al mundo productivo, al mercado laboral y los hijos son enviados desde pequeños al jardín donde son educados con otros valores, actitudes, sueños, esperanzas o, por lo menos, son educados por personas diferentes a sus padres, de esta forma las relaciones que Freud establecía entre los hijos y los padres en la etapa de la infancia ya no operan de la misma forma. La individualidad del niño y su personalidad se construye de otra manera. Las relaciones psíquicas ya no son las mismas. Hoy el niño sobrepasa a su padre fácilmente en conocimientos sobre avances informáticos. El padre sigue en el pasado mientras el hijo se avoca hacia el futuro; esto cambia necesariamente las relaciones entre ellos; los llamados valores familiares entran en crisis, pues se pone en peligro la tradición y las costumbres. Hace bastante tiempo se puso de presente este cambio en el paradigma de la familia, cambio que se veía venir con el avance del mundo capitalista y que es una realidad hoy con el poder de Internet, por ejemplo, sobre la formación de deseos, personalidad, gustos, anhelos, modelos y estilos de vida.

El resultado al reprimir la agresividad del sujeto contra la sociedad es la "conciencia feliz", es decir, un estado de estupidez libremente asumido, donde no aparece contradicción entre el individuo y la sociedad. Aquí se ha producido una identificación del hombre con el mundo capitalista; la contradicción, la rebelión, la revolución, el disenso no parecen posibles en un mundo donde la gente está atiborrada de productos producidos por las grandes cadenas de mercados, etc. Esta es la forma como se produce una administración total sobre la vida.

Sin embargo, la agresividad acumulada no es eliminada. Esta agresividad crece y crece y por ello su control necesita un aumento de la represión. Este es el inevitable círculo dantesco al que llega la teoría de Freud. Este proceso puede explicarse así:

El asesinato del padre (producto del Thánatos de los hermanos) creó el sentido de culpa y produjo la disolución de la horda primitiva, contribuyendo a

que se formaran unidades mayores de vida a través del amor (Eros). El padre fue sustituido por la comunidad y sus instituciones, pero aquí el instinto agresivo revive nuevamente contra el padre y sus sucesores, de tal forma que para no perpetrar otra vez el asesinato, es necesario que el remordimiento primigenio (culpa) por el parricidio se intensifique y así lograr inhibir la agresión. Ahora son los hermanos los que se autoflagelan, con el ánimo de preservar un determinado orden social. De esta forma vemos cómo la represión va aumentando paulatinamente. En la sociedad moderna podemos decir que el padre se ha multiplicado a través de las instituciones, de los medios de control y dominación, esto implica un aumento de las prohibiciones necesarias para el establecimiento del orden social, lo que genera más represión, pero la acumulación de la represión va generando mayor agresión y entonces la sociedad se ve en la necesidad de aumentar sus defensas contra esta peligrosa amenaza. Aquí hemos completado el círculo.

Freud en *El malestar en la cultura* sugiere que es posible que se llegue a una etapa en que el sentido de culpa no se pueda soportar, lo que implicaría necesariamente la explosión de la agresividad y de esta forma la puesta en peligro de la sociedad. La única forma de superar esa agresividad es fortaleciendo los instintos sexuales, es decir, fortaleciendo a Eros para que logre sujetar y contener a Thánatos. La posibilidad de que Eros domine al instinto de muerte puede estar dada, incluso, en la sociedad actual. El paso se puede dar –de acuerdo con Marcuse– liberando más instintos eróticos de la represión excesiva, de tal forma que Eros englobe a Thánatos en la unidad de vida. Este sería el ideal, pero según Freud, después del mencionado englobamiento, los impulsos agresivos volverían a aflorar. Por eso el padre del psicoanálisis cae en un círculo dantesco donde el hombre no tiene opción alguna. El proyecto emancipador de Marcuse busca superar este círculo, tal como lo veremos más adelante.

Psicoanálisis, filosofía y represión

Para el filósofo de Frankfurt el proceso descrito de la represión en la civilización tiene un equivalente en la filosofía occidental, la cual, a su juicio, siempre ha tenido la pretensión de dominar la naturaleza y al hombre mismo. Marcuse sostiene que la idea de dominación es tan clara en los inicios de la filosofía que incluso la palabra *logos*, como *esencia del ser*, está relacionada con la idea de ordenar, clasificar, dominar. Esta lógica de la dominación produjo sus consecuencias:

Conforme la racionalidad científica de la civilización occidental empezó a dar sus frutos más maduros, llegó a ser cada vez más consciente de sus implicaciones físicas. El ego que emprendió la transformación racional del medioambiente humano y natural se reveló a sí mismo como un sujeto esencialmente agresivo, ofensivo, cuyos pensamientos y acciones estaban proyectados para dominar a los objetos. Era un sujeto contra un objeto. Esta experiencia antagónica a priori definió al ego cogitans tanto como al ego agens. Las naturalezas (tanto la suya como la del mundo exterior) fueron “dadas” al ego como algo contra lo que tenía que luchar, a lo que tenía que conquistar e, inclusive violar –tales eran los prerequisites de la autopreservación y desarrollo–. (Marcuse, 1969b, p. 109)

El trabajo se inscribe también en esta lógica de dominación. Esto es claro en el mito fundacional de Occidente, el Génesis bíblico y en la práctica moderna: “El trabajo es un poder y una provocación *a priori* en la lucha con la naturaleza, es vencimiento de la resistencia”¹².

Desde que la razón erigió su trono en el siglo XVII fundamentó el dominio de la naturaleza y, de paso, la del hombre; así el *logos* apareció como *lógica de la dominación*. Es obvio que en este punto volvemos a encontrar el influjo de Heidegger en Marcuse, pues el autor de *Ser y tiempo* veía en la tradición desde Aristóteles hasta Descartes esa misma pretensión de dominio. Según Heidegger la metafísica había empezado con Platón (incluso antes) y había arribado en su plenitud en Nietzsche. Heidegger ubica el pensamiento de Nietzsche en la tradición de la metafísica¹³. Por otro lado, la ciencia, que en Heidegger tiene menos importancia que la poesía en cuanto a llegar al ser, había sufrido ese mismo proceso ascendente. Aristóteles y Descartes eran dos de sus grandes representantes. Con Descartes “El mundo no es ya el lugar que el hombre habita: se reduce a la condición de objeto-para-un sujeto, a sus aspectos calculables, matemáticos, dominables, en donde la naturaleza solo es el objeto de un sujeto” (Bucher, 1996, p. 72).

Vale decir que Nietzsche aparece aquí como el culmen de la metafísica, pero también de la pretensión de dominio del mundo, ello de acuerdo a la lectura que hace Heidegger de la voluntad de poder, “al haber desplegado todo el abanico de sus posibilidades, la metafísica puede pasar [con Nietzsche] la antorcha de la *racionalidad dominadora* a las ciencias y a las técnicas” (*Ibid.*, p. 76). La voluntad de dominio es para el filósofo del ser el mayor intento de someter de forma casi mecánica al mundo, de ahí que Nietzsche aparezca como el responsable del dominio técnico que opera en el siglo XX. Heidegger relaciona la voluntad de poder de Nietzsche con la pretensión de dominio del mundo y lo coloca como fundamento del mundo tecnificado. Sin embargo, Vattimo (2002) refutó tal posición, argumentando que la voluntad de poder como arte en Nietzsche es desestructurante, es perspectivística y no permite ver la técnica como algo definitivo y consolidado. Como puede verse, la lectura de Heidegger es similar, si no igual, a la lectura que Marcuse hace de la filosofía occidental, con la diferencia, tratándose de Nietzsche, de que Marcuse tiene una lectura positiva del pensador alemán, pues considera que en su filosofía hay elementos emancipatorios.

Dice Marcuse: “En sus posiciones más avanzadas, la teoría de Freud participa de esta dinámica filosófica. Al intentar definir la esencia del ser, su metapsicología la define como Eros en contraste en la definición tradicional como *logos*”. Aquí es claro cómo el *logos* está relacionado con el principio de muerte, pues este está, en esencia, al servicio de la dominación: “Eros es el ser absorbido por *logos* y *logos* es la razón que

12 Sin embargo, Marcuse también reconoció que el trabajo era una categoría ontológica que tenía que ver con la auto-fabricación o autoproducción del hombre. Es decir, que gracias a él, el hombre era hombre y podía desarrollar sus potencialidades, tal como aparece en su ensayo *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico* de 1932 (1971).

13 Para una exposición y una crítica de esta postura véase Löwith (2006, pp. 297-315).

subyuga a los instintos” (1969b, p. 123); en cambio, cuando Freud define la esencia del ser como Eros le apuesta a la gratificación, a la liberación del hombre de las cargas que le impone la civilización. Es decir, una nueva racionalidad en la que el *logos* es revaluado.

De esta forma, se muestra cómo en la filosofía europea hay una lucha entre el ser y el no ser que equivale a la tensión entre Eros y Thánatos, es decir, la lucha entre la gratificación y la necesidad, entre el principio del placer y el principio de realidad: “la fusión omnipresente de los dos principios (Eros y Thánatos) en la concepción de Freud corresponde a la tradicional fusión metafísica del ser y no ser” (1969b, p. 122). El análisis de Freud, su dialéctica entre Eros y Thánatos, tiene, pues, su propio reflejo en lo que ha sido la historia del pensamiento occidental. Una dinámica que en España, María Zambrano, por la misma época de Marcuse, trataba –a su manera– de conciliar a través de la razón poética, esto es, de la unión de filosofía y poesía (Pachón, 2011), con lo cual hacía una denuncia a la represión del alma del hombre, de la realidad y a la “soberbia de la razón”, a la tiranía del *logos* sobre la vida.

Recapitulación

La segunda parte de este libro estuvo dedicada al estudio de la represión, en últimas, a la relación conflictiva entre el individuo y la sociedad. Nos ocupamos de la manipulación instintiva de los sujetos, de su dominación por parte del sistema, de la interiorización que hacen las personas de su medio y de las relaciones sociales y de las situaciones existentes en el orden establecido. Se estudió cómo Marcuse, basándose en Freud, describe el nacimiento de la represión en el individuo y en la historia de la especie. Así mismo, ilustramos el modo en que esta represión opera en la SIA. Es preciso decir que la preocupación por el tema de la represión ha sido ampliamente tratada por otros intelectuales como Nietzsche, Freud, Erich Fromm, Horkheimer y Adorno.

Finalizado el estudio de la represión, tal vez podamos decir con Berman:

Ser modernos es vivir una vida de paradojas y contradicciones. Es estar dominados por las inmensas organizaciones burocráticas que tienen el poder de controlar, y a menudo destruir, las comunidades, los valores, las vidas, y sin embargo, no [debemos] vacilar en nuestra determinación de enfrentarnos a tales fuerzas, de luchar para cambiar su mundo y hacerlo nuestro. (1989, p. XI)

Es decir, de pensar en la utopía –bien concebida– como sostiene Jung: “Hay cosas que todavía hoy no son verdaderas, y acaso no deban serlo; pero quizás lo sean mañana” (2009, p. 169).

CAPÍTULO III

La crítica del marxismo soviético

Introducción

Herbert Marcuse fue un duro crítico del marxismo soviético. Siguió paso a paso el desarrollo de la Revolución de Octubre hasta el periodo de su muerte. Consideró que el régimen soviético había deformado en la práctica y en la teoría los supuestos marxianos, desembocando, en el curso de su desarrollo, en uno de los totalitarismos más atroces del siglo XX, junto con el fascismo y el nazismo.

En su libro *El Marxismo Soviético*, Marcuse realizó una brillante crítica a cada uno de los supuestos del régimen soviético. Pero su crítica es mucho más rica que la que hicieron otros autores. Esto se debe a su formación multidisciplinaria. Marcuse escudriña los supuestos económicos, políticos, ideológicos, culturales y psicológicos que hicieron del Estado soviético una máquina negadora de la libertad y del individuo. Sin embargo, este autor descubrió que muchos de los principios con que funcionaba el régimen soviético eran comunes al capitalismo, por eso dedicó la segunda parte de su libro a la comparación entre la ética soviética y la ética occidental. Para nuestro filósofo, el resultado era el mismo: la materialización de la represión sobre el individuo.

En lo que sigue se exponen los puntos fundamentales de la crítica de Marcuse al socialismo soviético. Para ello haremos la relación del marxismo soviético con la filosofía de la historia de Hegel y Marx, mostraremos los cambios que se introdujeron al marxismo clásico, cambios que buscaron justificar ideológicamente

el desfase entre la teoría y la realidad; nos ocuparemos del estudio que hizo Marcuse de la ética occidental y la soviética; terminaremos haciendo alusión a lo que a mi juicio son las principales características del totalitarismo, para mostrar cómo el socialismo soviético fue una de sus manifestaciones.

La filosofía de la historia y el marxismo soviético

Si se quiere entender todo el proceso de evolución del marxismo soviético, su punto de partida, el deseado punto de llegada, el punto en el cual se sitúa la Revolución de Octubre –es decir, en la mitad del proceso hacia el comunismo–, las peripecias del régimen por justificarse ante su población, etc., es preciso hacer algunas alusiones previas a lo que se entiende como filosofía de la historia y su consecuencia teórica más cercana: el fin de la historia. Realizar esta tarea implica la revisión de la filosofía de la historia de Hegel. Veamos:

Perry Anderson sostuvo: “Hegel nunca planteó el fin de la historia, pero resulta fácil descubrir cómo el concepto fue deducido a partir de él” (1995, p. 18); esto se debe a que para Hegel la última instancia no es la historia sino el espíritu, por otro lado, Hegel siempre utilizó la palabra en el sentido de resultado, meta, pero no como final. Tenga o no razón Anderson, lo cierto es que en Hegel la concepción de la historia es problemática, y por lo menos de él parten lecturas teleológicas de la historia como las de Cournot, Kojève, y, como pináculo, Fukuyama.

En la *Filosofía del derecho* dijo Hegel: “La historia es el despliegue necesario [...] de los momentos de la razón, de su conciencia de sí y de su libertad; es la exégesis y la realización del espíritu universal” (1968, p. 279). De ahí que para el pensador alemán la historia esté gobernada por la razón, la historia no es más que la realización del espíritu universal. El sujeto que mueve la historia es el espíritu, este espíritu se constituye gracias a que todos los hombres son pensantes y el pensamiento es universal, por ello, la historia individual es necesariamente historia universal. La historia no es más que la marcha de la razón y la exposición del espíritu en el tiempo.

La historia es concebida por Hegel como un proceso evolutivo de la autoconciencia de la libertad. Esa evolución de la libertad se da en las diferentes etapas históricas. Por eso Hegel dirá que en el despotismo oriental solo era libre uno, el déspota; en Grecia, varios, menos los esclavos; en cambio, en el mundo germánico, es decir, la Alemania que a partir de la Reforma fundó la subjetividad, todos eran libres (Hegel, 1983). Esto muestra el progreso de la libertad en la historia. Para Hegel, quien hace la historia no es el sujeto individual, sino el espíritu, de ahí que el individuo participe inconscientemente en el cumplimiento del objetivo del espíritu universal: “Hay, pues, un principio universal latente en las metas particulares de los individuos [...] Es como si el espíritu utilizase a los individuos como un instrumento inconsciente [...] pareciera que los individuos son meros agentes de la historia” (Marcuse, 1994, pp. 228-229). Hegel, como puede verse,

disolvió al individuo en el acaecer histórico; si bien, él buscaba la realización del individuo en el Estado y en esa misma historia.

El desarrollo de la historia en Hegel resulta siendo necesario. De la Antigüedad se pasó a la Edad Media, de esta al Renacimiento, del Renacimiento a la Ilustración, etc. El pensador alemán resulta legitimando todos los hechos históricos, pues éstos simplemente ayudan, como espíritu de una época, al desarrollo de los objetivos del espíritu universal. No importa si se sacrifican individuos, la historia sigue su camino hacia el cumplimiento de su finalidad: esto es lo que Hegel llama la “astucia de la razón” (p. 229).

El desenvolvimiento de la historia es universal y los individuos, sus acciones, cada época con su espíritu –por ejemplo, el espíritu cultural del Renacimiento–, contribuyen al cumplimiento de la tarea de esa historia: la realización de la libertad. Como vemos, Hegel aniquila al individuo, lo lanza a la avalancha de la historia. Su filosofía, que pretende ser una filosofía de la libertad, resulta negando a las personas la posibilidad de ser libres. Hegel pensaba que la libertad se alcanzaba cuando el hombre mismo viera el mundo como realización suya, como producto suyo, se reconociera en él, pero su filosofía de la historia lo que muestra es, precisamente, todo lo contrario, valga decir, que el hombre es una pieza ciega que obedece a designios de fuerzas superiores, sin tener ningún control sobre ellas. Tenía razón Marcuse cuando dijo:

El espíritu del mundo es el sujeto hipostático de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real, el Dios inconmensurable de la humanidad frustrada [...] el motor de un mundo en el que todo lo que ocurre, ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad. (*Ibíd.*, p. 230)

Por otro lado, Hegel habla del *héroe*, es decir, un *hombre universal o histórico*, para hacer alusión a individuos excepcionales que han aprehendido de forma especial el espíritu de la época. Estos hombres contribuyen, igualmente, pero de una forma especial y efectiva a la realización de los fines de la historia, ellos son, por ejemplo, hombres como Napoleón y los césares. Estos hombres fuerzan los hechos y simplemente adelantan y hacen presente lo que el espíritu (entendido como la tendencia de la época) lograría con un mayor esfuerzo y en mayor tiempo.

La libertad se encarna, finalmente, en el Estado. En el Estado, el espíritu del mundo, el sujeto del espíritu universal, se institucionaliza, se materializa y se encarna. En el Estado se alcanza la universalidad. Esta es la razón por la que Hegel, en la *Filosofía del derecho*, hace una de las apologías más notables del papel del Estado. La mejor forma de gobierno para ese Estado es la monarquía, pues el monarca personifica el espíritu de la nación. A la vez, la constitución que regirá al Estado no es más que la aprehensión del espíritu del pueblo. Es en el Estado donde la familia, las corporaciones y la sociedad civil, alcanzan la armonía total, pues el Estado es:

La sustancia ética consciente de sí, la reunión del principio de la familia y de la sociedad civil [...] El Estado es a) primero su formación interna como desenvolvimiento que se

refiere así, el derecho interno de los Estados o la constitución. Y luego b) individuo particular, y, por consiguiente, en relación con otros individuos particulares, lo que da lugar al derecho exterior de los Estados. Pero c) estos espíritus particulares [cada uno de los Estados] son solo momentos en el desarrollo de la idea universal del espíritu de su realidad, y esta es la historia del mundo o historia universal. (Hegel, 1985, p. 270)

Hegel llega al Estado partiendo desde el individuo mismo, de la determinación de la voluntad, hasta engranarlo en la sociedad civil y finalmente en el Estado, de tal forma que el Estado es el resultado y éste contiene en sí mismo el proceso de su formación. El Estado es, a la vez, solo una manifestación del espíritu universal. Este es el estadio al cual ha llegado el desarrollo histórico. No olvidemos que este desarrollo es progreso, es evolución y es resultado de la dialéctica.

Cada forma de Estado, de gobierno, es el producto de las anteriores, es una síntesis que contiene dentro de sí dos momentos precedentes (la tesis y la antítesis). Es la unidad de la contradicción; la nueva forma histórica recoge, contiene en sí misma, a las anteriores: es la *superación*. Entonces una época histórica concreta contiene en sí misma todas las determinaciones particulares de los hechos anteriores. El espíritu universal es en sí (como potencia) y por sí (como actualidad, resultado), es decir, es autoconciencia de cada desarrollo y cambio histórico de sí, es su resultado, y de este resultado surgirá siempre algo nuevo labrado a partir de las contradicciones que se generen dentro del mismo. En Hegel, el principio siempre coincide con el final. Por eso su historia no es lineal, sino circular; una historia que se mueve en círculo pero que progresa.

Por esta razón se dice que si bien Hegel planteo la dialéctica histórica, no se entiende por qué él mismo terminó la historia en su época a principios del siglo XIX, tal como sostuvo Nietzsche. Hegel pensó que ya se habían dado los presupuestos para materializar la libertad. Lo mismo sucedió en el campo de la filosofía, pues Hegel terminó el desarrollo del pensamiento en su propio sistema. Por eso podemos decir que Hegel construyó –a partir de su *Lógica*– el mundo en conceptos: no solo la historia universal, sino la historia de la filosofía y la realidad misma. Dijo Don Miguel de Unamuno: “Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con definiciones, como aquél sargento de artillería decía que se construyeran cañones: tomando un agujero y recubriéndolo de hierro” (1983, p. 29). Lo que hizo Hegel en realidad fue introducirse el mundo en la cabeza, gracias a la unidad sujeto-objeto idéntico.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con el marxismo soviético? La respuesta es simple. El marxismo soviético representó el intento de aplicar la teoría de Marx en Rusia, sin olvidar que Marx fue un feudatario de la filosofía de Hegel, pero también su superador. Empresa en la que el marxismo fue deformado de manera inimaginable. El marxismo soviético tenía enredada gran parte de la filosofía de Hegel y de un Marx mecanizado (lo que debe resultar obvio), entre otras cosas, el problema de la filosofía de la historia. Pero mencionada teoría fue aplicada de manera conveniente.

En esta parte solo quiero mencionar algunos aspectos del marxismo soviético que se relacionan con la filosofía de la historia hegeliana y marxista. El estudio pormenorizado del marxismo en Rusia lo desarrollaré más adelante. Sin embargo, es necesario aclarar antes que ha existido un fuerte debate sobre la existencia o no de una filosofía de la historia en Marx. Mi posición frente a este problema ha sido que en Marx se puede probar, en sus textos, tanto la existencia como la inexistencia de esa filosofía de la historia. Y que autores tan serios como Norberto Bobbio, Hans Kelsen o, incluso, Albert Camus, han estado de acuerdo en la existencia de la misma. Entonces, me permitiré aquí mostrar esta posición porque fue la que efectivamente se adoptó en Rusia.

El marxismo concebía la historia por lo menos en tres etapas. La primera era la etapa anterior al socialismo; la segunda, el socialismo como tal, donde el proletariado se tomaba al Estado e imponía su dictadura para dirigir el proceso a la tercera y última etapa, el comunismo. El marxismo soviético partió de esta trilogía y gracias a la industrialización se colocó rápidamente en el segundo nivel, del que nunca salió. Su socialismo era *sui generis* y se apartaba mucho del de Marx y Engels. En Rusia se tuvo presente que el comunismo era el desenlace final de la historia y que su realización era inminente. En estas manifestaciones estuvo presente la filosofía de la historia en una mezcla de materialismo e idealismo (así no lo reconocieran) indiscutibles. El materialismo estaba representado por la acción ejercida sobre la economía y el proceso productivo; el idealismo en la fe ciega de la realización del proyecto, como producto de la historia y de la revolución.

En segundo lugar, el joven Marx dio gran importancia a la revolución, pero el viejo sugirió el cientifismo según el cual su doctrina se realizaría indefectiblemente, pues estaba basada en leyes históricas. Creemos que en la URSS se acogió este postulado, por eso intervinieron el Estado, si bien creían en la realización del comunismo. Lo que hizo el partido en la URSS, al comienzo, fue pegarle un empujón a la historia. Posteriormente tuvieron que abandonar su optimismo determinista marxista y hegeliano, pues la situación internacional les mostraba algo totalmente contrario, si bien era necesario no dudar ante el pueblo.

En tercer lugar, Hegel pensaba que la historia era el desenvolvimiento de la razón, ese desenvolvimiento racional estaba presente en la dialéctica, de ahí que el uso que hicieron de la dialéctica en Rusia se disfrazara de racionalidad; ellos habían acogido en realidad la dialéctica de la naturaleza de Engels, que nada tenía que ver con el materialismo histórico de Marx. El responsable de ese rumbo fue el propio Lenin. En el marxismo soviético copiaron la tesis de lo que podemos llamar "la razón puesta en marcha", pero reduciéndola a una razón mecánica, de tal manera que el gobierno les hacía ver a los ciudadanos que todo se desenvolvía de acuerdo con lo dispuesto inicialmente. La dialéctica contribuía al alcance del fin: el comunismo. Valga anotar que la dialéctica soviética no era la de las contradicciones y negaciones hegeliana, sino una dialéctica mecanicista, que justificaba el régimen establecido (Marcuse, 1969a, p. 158).

En cuarto lugar, el espíritu del mundo, es decir, el sujeto de la historia de Hegel, fue reemplazado por el proletariado en el marxismo, lo cual puso de presente, según Camus, la herencia mesiánica que el cristianismo había dejado sobre Marx, pues toda filosofía de la historia parte del cristianismo; parte de esa visión donde se tiene un principio y un fin (el paraíso), donde vivimos en dos extremos pero ya sabemos para dónde vamos (Camus, 1953, p. 176). Podemos afirmar que el proletariado fue sustituido en la URSS por el Partido y que el *hombre histórico, el héroe*, del que hablara Hegel, estaba representado, primero por Lenin, luego por Stalin. Ellos eran quienes habían aprehendido el espíritu universal y dirigirían a la URSS y a la humanidad hacia la dicha comunista. Los dos encarnaron el mesianismo cristiano, ese mesianismo que predica que debemos creer, seguir y, si es necesario, morir por cualquier ser de carne y hueso que se presente como enviado del cielo ya que, sin duda alguna, nos llevará al Edén.

En quinto lugar, el Estado que en Hegel representaba a Dios en la tierra, en Marx era un instrumento que la clase proletaria debía tomar para direccionar el paso a una sociedad sin clases. En el marxismo, el Estado era un eslabón en el largo camino de la historia para el logro del fin, pero en la URSS, si bien al comienzo de la revolución se pensó en éstos términos, es decir, con fines mediáticos, a largo plazo el Estado se fortaleció contradiciendo palmariamente la teoría que se pretendía aplicar. El Estado dejó de cumplir ese papel que la historia de la lucha de clases le había deparado. El Estado en la filosofía de la historia del marxismo era una herramienta para acelerar el proceso hacia el comunismo y ayudaría a que el proletariado desapareciera como clase, lo que implicaba, primero, la destrucción de la burguesía como clase.

En sexto y último lugar, el comunismo soviético se vio claramente como el fin de la historia, el estadio donde arribaría la evolución del acaecer mismo; una sociedad autorrealizada bendecida por la gracia divina donde la explotación del hombre por el hombre sería asunto de la prehistoria, del pasado. El comunismo sería la realización y la materialización de la igualdad y de la libertad. Con el tiempo, estos bellos postulados solo serían parte de la propaganda del régimen para subyugar al pueblo. El anhelado sueño se convirtió en un subterfugio.

En síntesis, estuvo presente en el marxismo soviético una filosofía de la historia –aunque tergiversada– tomada esquemáticamente de la doctrina de Hegel y de Marx¹⁴. Esa filosofía de la historia funcionaba, tal como sucedió en otros aspectos,

14 Sobre el problema de una filosofía de la historia en Marx dice Norberto Bobbio en *Ni con Marx ni contra Marx* (2000): “a pesar de la contribución que ha legado al análisis científico de los fenómenos sociales, el marxismo jamás logró liberarse completamente de aquella forma de hegelianismo de segunda calidad que es la *filosofía de la historia* o historia bajo pedido [...]. Dualista, a la manera teológica: la historia humana como paso de la edad de la alienación a la de la eliminación de la alienación a través de la apropiación de uno mismo, según las obras juveniles de Marx; tríada, a la imitación de Hegel: la sociedad primitiva como tesis, la sociedad de clases como antítesis, la sociedad socialista como síntesis [...] Ellos, [Marx y Engels] de la misma manera, y por la misma razón por la cual conservaron, como ya se ha visto, una vena de utopía a pesar del realismo desprejuiciado con el cual juzgaban los hechos históricos, *elaboraron y mantuvieron durante su vida un idealizado y fragilísimo esquema de la filosofía de la historia*, a pesar de su prevaeciente interés por el análisis histórico-científico de la sociedad” (pp. 59-60, 75-76).

como ideología que le servía al régimen soviético para tener al pueblo en una constante sumisión. Esta es la tesis de Herbert Marcuse.

La tergiversación del marxismo en el régimen soviético

Si buscamos determinar en qué consistió la tergiversación del marxismo en la URSS, primero debemos hacer unas breves alusiones al marxismo como tal, en especial, al proceso que lleva hacia la sociedad comunista. Luego, entraremos de lleno al marxismo soviético para observar con detalle la tergiversación de la doctrina original marxista.

Para Marx es claro que el progreso de la sociedad depende de la estructura económica de la sociedad precedente. El derecho, la historia, la política, la ideología, están condicionados por la estructura social de determinada época histórica. Dice Marx:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. (1976, p. 408)

Así las cosas, la historia no ha sido otra cosa que una lucha de clases. Esta lucha de clases –persistente en cada fase del desarrollo social– se encuentra en un punto en que la liberación de la clase dominada, valga decir, el proletariado no es posible sin la liberación de la sociedad entera (Engels y Marx, 1976, pp. 102-103).

El proceso de liberación de la clase obrera solo es posible con la revolución. En el proceso revolucionario el proletariado deberá tomarse el Estado, el cual ha sido el instrumento utilizado por la clase burguesa para mantener, perpetuar y ejercer la dominación sobre los obreros y la sociedad. El despojo del Estado les permitirá a los obreros centralizar los instrumentos de producción en manos del Estado para *“aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas”*. Esta etapa es la socialista propiamente dicha, en ella, la clase dominada ejerce la *dictadura del proletariado*. En esta etapa se abolirá la propiedad privada y el derecho de herencia, se centralizará el transporte y el crédito, se multiplicarán las empresas fabriles del Estado y el trabajo será obligatorio para todos; la competencia se reemplazará por la asociación. Toda la producción se concentrará en manos de los individuos asociados (*Ibid.*, pp. 129-130). *Este proceso solo es posible en los Estados desarrollados* y se dará en un proceso gradual, paulatino. En la etapa socialista, con la toma del Estado, la clase obrera al tornarse clase dominante y al arrancar el capital a la burguesía se autoaniquilará como clase. Así se prepararían las bases para el comunismo.

Lo que Marx llamaba la *dictadura del proletariado* corresponde a una organización democrática del proceso, pero que no puede prescindir de la violencia. Y esto no

es reprochable, pues en estricto sentido, como ha puesto de presente Erich Fromm (2000), todas las revoluciones burguesas fueron violentas, tal como la inglesa de 1688 y la francesa de 1789¹⁵. ¿Y si las revoluciones burguesas fueron violentas, por qué la del marxismo no lo podía ser en principio?

Ahora, en el proceso democrático dirigido por el proletariado, los pequeños campesinos y los pequeños burgueses se unirían a los intereses de los primeros (*Ibíd.* p. 91). Creemos que Marx utilizó la palabra dictadura en el sentido en que se usó esta figura en el Imperio Romano. En Roma el dictador era un funcionario del gobierno, investido de funciones determinadas y temporales con el fin de que solucionara un problema específico presentado en las provincias. Dice Norberto Bobbio: “En Roma se llamó dictador a un magistrado extraordinario, instituido alrededor del año 500 a. C. y que duró hasta finales del siglo II d. C., que era nominado por uno de los cónsules en condiciones extraordinarias” (1997, p. 182). De esto colegimos que la dictadura proclamada por Marx y Engels nada tiene que ver con las tiranías del siglo XX presentadas, por ejemplo, en el Cono Sur. La dictadura del proletariado es democrática, aunque los términos parezcan excluirse. El modelo que Marx tomó de la dictadura del proletariado era la Comuna de París. En su lectura de la Comuna se ve en Marx una clara influencia rousseauiana; resaltaba de ella su gran contenido democrático, entre ellos: la sustitución del ejército permanente por el pueblo armado y la elección por sufragio universal de los consejeros municipales, quienes podían ser revocados de su cargo.

15 En el *Manifiesto del partido comunista* Marx y Engels sostienen que toda lucha de clases es una lucha política, en este sentido tal lucha contra la burguesía requiere la violencia: “Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación”. Aquí es claro que el derrocamiento de la burguesía es violento. No es el poder adquirido por métodos democráticos. Es decir, en el momento en que el proletariado arrebató el control del Estado a la burguesía, adquiere el dominio del Estado para imponer la dictadura del proletariado, etc., debe utilizar la fuerza. El proletariado debe tomar el poder político y el poder político no es otra cosa que: “la violencia organizada de una clase para la opresión de otra”. Para demostrar la presencia de la violencia en el joven Marx basta citar la forma como termina el *Manifiesto*: “Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos solo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente”. Lo que se conoce como la dictadura del proletariado, el Estado socialista, para el cual Marx no prevé un tiempo determinado, debe ser en esencia violento. Aquí, si bien sostengo que “lo que Marx llamaba la *dictadura del proletariado*, se debería dar de una forma democrática”, tal afirmación solo debe entenderse en que el gobierno es ejercido por la mayoría. De hecho, lo que justifica la dictadura es que la mayoría gobierna en beneficio de la mayoría. Por lo tanto, democracia aquí significa, en su sentido etimológico, “gobierno del pueblo”. Y el pueblo es la mayoría. Si bien el modelo de la dictadura del proletariado es el de la comuna, no olvidemos que como tal la dictadura del proletariado también es un Estado. Y todo Estado, según la clásica definición de Engels y Marx, es Estado de clase y, por lo mismo, constriñe y oprime a la clase antagónica. Aquí es el proletariado quien tiene en sus manos la titularidad del ejercicio de la coerción. No olvidemos que, en la comuna, el ejército fue reemplazado por el pueblo armado, lo que indica que la autoridad y la coerción no desaparecieron. Por otro lado, no se entiende cómo podría el proletariado implantar sus reformas y direccionar el Estado para que éste se vaya gradualmente extinguiendo sino es por medio del monopolio de la fuerza. El Estado proletario, si bien tiene otro titular a la cabeza, sigue teniendo, a mi parecer, una característica central del Estado moderno: el monopolio de la violencia del que habla Weber.

En Marx, la toma del Estado era vista como algo remedial, transitorio; era la toma del Estado para llegar a un no-Estado. El proletariado cumpliría esa función extraordinaria y remedial para acceder al comunismo. Dice Marx en la *Crítica al programa de Gotha*: “Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el periodo de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo corresponde también un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que *la dictadura revolucionaria del proletariado*” (1986, p. 28).

El paso de la sociedad capitalista a la socialista se daba en un proceso lento, en el que las estructuras de la primera constituían las bases para el surgimiento de la segunda. De tal forma que el socialismo dependía de la negación determinada de la sociedad anterior. Así las cosas, el paso de la sociedad capitalista a la socialista estaba determinada por las siguientes características de la primera:

- a. Un elevado nivel de productividad tecnológica e industrial.
- b. La imposibilidad de que el mercado libre sostuviera una tasa de beneficio que asegurara la reproducción y perpetuación de la sociedad capitalista.
- c. La organización creciente del proletariado que implicara una conciencia de clase para luchar contra el sistema capitalista. (Marcuse, 1969a, pp. 24-25)

Esto indica que entre los dos sistemas de producción existe un lazo fuerte que los une, de tal forma que uno desemboca en el otro. El paso a una sociedad cualitativamente distinta se daba en dos fases. En la primera fase, en el socialismo, se mantenían las condiciones anteriores, es decir, el proletariado se veía en la necesidad de seguir trabajando fuertemente para elevar la productividad del Estado, prescindiendo por el momento de la satisfacción de sus necesidades individuales. En esta fase, sostiene Marcuse, todavía existe una contradicción entre el desarrollo de la sociedad y el desarrollo del individuo (*Ibid.*, p. 26). Pero si bien el proletariado está aún sometido al trabajo, es claro que el director del proceso productivo es él mismo. Aquí ya opera la auto-organización. Es un trabajo impuesto y dirigido por los productores mismos con miras a un fin mucho mejor. La nueva sociedad se realiza, pues, en la segunda fase, cuando la sociedad contenga los elementos materiales e intelectuales necesarios, es decir, los elementos subjetivos y objetivos.

En conclusión, podemos decir respecto del marxismo (el de Marx como tal) lo siguiente:

- La teoría estaba diseñada para Estados desarrollados, donde el modelo era Inglaterra y los Estados Unidos.
- El Estado era solo un medio para que el proletariado pudiera dar el paso hacia el comunismo.
- El proletariado dirigiría al Estado durante el proceso de transición.

La crítica del marxismo soviético

- La administración del Estado se daría mediante un régimen democrático.
- El Estado, finalmente, debería extinguirse. Por eso el marxismo es anarquista, sin olvidar, precisamente, que Marx difirió de Bakunin, en la pretensión de él y sus seguidores de abolir “de tajo” al Estado, utilizando la violencia, sin usarlo en el proceso mismo de su autodestrucción. Pero a la vez es necesario recordar algo en lo que los anarquistas fueron proféticos: que cualquier mantenimiento del Estado implicaba la asunción y la perpetuación del poder de clase. Eso fue lo que sucedió efectivamente en Rusia. Dice Ángel Capelleti en su texto *La ideología anarquista*:

Para Bakunin, en efecto, la lucha contra el capitalismo y la burguesía es inseparable de la lucha contra el Estado. Acabar con la clase que detenta los medios de producción sin liquidar al mismo tiempo al Estado es dejar abierto el camino para la reconstrucción de la sociedad de clases y para un nuevo tipo de explotación social. (Capelleti, Online, p. 47)

- El comunismo era universal; debería darse en todos los países, lo cual se lograría poco a poco mientras las contradicciones internas del capitalismo se hacían más insostenibles.

Una vez en este punto, veamos cómo fue tergiversado y cambiado el Plan de Marx y Engels en la Unión Soviética. Para ello es preciso adentrarnos en el estudio del marxismo en ese país.

La teoría marxista se empezó a cuestionar desde finales del siglo XIX con la reglamentación de la libre concurrencia entre los capitalistas, la fusión de los negocios y el gobierno y con el imperialismo reinante. Las *contratendencias* del capital, de las que había hablado Marx, empezaron a hacerse realidad. La nueva realidad mostraba una posible inserción del proletariado dentro del sistema, así como una estabilización del capitalismo, esto según lectura de los reformistas marxistas. Pero Lenin no aceptó tal interpretación. Para él la estabilización internacional del capital era solo temporal y lo que sucedía en el interior del proletariado era visto solo como “aristocratización obrera”, donde una parte del proletariado simplemente se corrompía y degeneraba. Lenin inició entonces un nuevo marxismo, aunque ceñido al original; él encabezó la ortodoxia marxista. Los cambios que Lenin introdujo a la teoría inicial, se deben, según Marcuse, a una leve reevaluación del sujeto de la historia, en lo cual nunca pensó Marx y en la nueva situación internacional. En primer lugar, Lenin pensó en los campesinos y les dio un papel relevante en el proceso; en segundo lugar, el nuevo imperialismo exigía una lectura diferente, donde se pensara en una estabilización mundial del capital (aunque transitoria) y donde se les prestara mayor atención a los países atrasados. El campesinado pasaría a reforzar el potencial obrero disminuido por la “socialdemocracia” en los países desarrollados.

Esto llevó a Lenin a creer que la conciencia de clase de los obreros –que en Marx era un problema de madurez– debía ser impuesta desde afuera. Es aquí donde el obrero deja de ser sujeto de la historia para convertirse en *objeto* (Marcuse, 1969a). Los obreros empezaron a ser representados, dejando de ser,

como lo sostenía Marx, los agentes del proceso. El partido ya no representaba a la mayoría. Los intereses obreros pasaron a ser administrados por el partido. Así las cosas, los dos cambios fundamentales, la inclusión de los campesinos y el desplazamiento hacia el partido, estaban determinados por el capitalismo en su fase imperialista.

La nueva lectura de Lenin tenía en cuenta la organización internacional del proletariado y el pensador ruso confiaba en una evolución paulatina del marxismo en el ámbito internacional. Por otro lado, en el marxismo soviético, incluyendo el periodo de Stalin, nunca se abandonó la noción de las contradicciones internas del capitalismo y el papel del proletariado, si bien éste contaba con el campesinado como apoyo y con un partido profesional que los representaba. Lo cierto es que la situación internacional era diferente, pues el capitalismo permanecía y, a la vez, absorbía a la clase revolucionaria; fue entonces cuando el marxismo soviético empezó a denominar en términos marxistas lo que realmente no era marxista.

La situación internacional mencionada llevó a Lenin a plantear el capitalismo de Estado. Esta nueva concepción se basó en la observación de Lenin de que el capitalismo se desarrollaba desigualmente. Así era posible que los países avanzados dieran el paso al socialismo, mientras los atrasados seguían a la deriva o en un proceso de gradual madurez que los llevaría luego al socialismo:

En realidad, el capitalismo de Estado sería para nosotros un paso adelante. Si fuéramos capaces de establecer en Rusia el capitalismo de Estado en un breve lapso, esto sería una victoria [...] afirmo que el capitalismo de Estado sería nuestro salvador. Si lo tuviéramos en Rusia, la transición al más completo socialismo sería indudable y sencilla. Pues el capitalismo de Estado sería un sistema de centralización, integración, control y socialización. Y esto es precisamente de lo que carecemos. (Lenin citado por Marcuse, 1969a, p. 49)

Bien es sabido que esto fue lo que hizo la URSS en los años venideros, proceso del cual nunca salió.

Con la Primera Guerra Mundial, Lenin vio cómo el capitalismo crecía, en especial, en los Estados Unidos, pero igualmente supuso que el potencial revolucionario aumentaba en los países vencidos, en Oriente, China y Japón. Es decir, Lenin entró en una contradicción abierta, pues la realidad mostraba un fortalecimiento del capitalismo, pero él dedujo de ello un aumento de la fuerza revolucionaria que favorecía al socialismo. En la nueva situación el Estado soviético debía mantenerse mientras las contradicciones del capitalismo hacían su trabajo en el mundo occidental. Es aquí donde el Estado soviético entra en escena, el cual debía *coexistir* con el mundo capitalista. Las contradicciones del mundo capitalista y entre éste y el Estado soviético definirían el futuro de Rusia. Por un lado, permitiría aumentar la masa revolucionaria del socialismo a escala mundial (en países nacionalistas y capitalistas) y, por el otro, favorecería una tarea esencial: la industrialización soviética (*Ibid.*, pp. 53-54). La tarea era

titánica: industrializar un país atrasado, semi-feudal, para llevarlo a un nivel más avanzado y así propiciar el tránsito al comunismo.

El marxismo soviético nunca abandonó la teoría de la *crisis general del capitalismo*. En Marx esa crisis era señal de que el sistema no podía seguir funcionando de la manera clásica, sino que requería de controles estatales, de dominios monopolísticos mediante las guerras y a través de la explotación intensificada. Esto era así en el imperialismo. Esa crisis era un momento –para utilizar terminología hegeliana– del paso hacia el socialismo. Pero el marxismo soviético tergiversó el asunto y el socialismo ya no le *sucedía* a la crisis general del capitalismo como en Marx, *sino que se daba en forma paralela, en coexistencia con esa crisis*. El argumento decía que mientras el capitalismo –después de su estabilización temporal– entraba en crisis, el socialismo en Rusia seguiría ascendiendo. Esa “tregua” era necesaria para la pervivencia rusa.

Con Stalin el socialismo en un solo Estado ya era una realidad práctica. El dictador siempre creyó en las contradicciones del capitalismo y no aceptó el cambio internacional de la situación del proletariado, aunque la realidad le mostrara otra cosa. Con Stalin crecieron el totalitarismo y el autoritarismo en la URSS, la centralización de la dictadura sobre el proletariado y los campesinos y, finalmente, el proceso de civilización y desarrollo que Lenin había previsto como requisito previo del paso de la URSS al sistema comunista; en Rusia se desarrolló, sin precedentes, el material técnico y bélico, pero se reprimió el crecimiento humano.

El papel que Rusia debía jugar en la nueva situación mundial, al adoptar la tesis del socialismo en un solo país, implicaba varias cosas: industrialización total y nacionalizada, mecanización del trabajo, proliferación de la enseñanza técnica, colectivización de la agricultura, instauración de una moral del trabajo universal, conservación y fortalecimiento de la organización estatal, militar y del partido, etc. (*Ibid.*, p. 83). Este proceso se daba en coexistencia con el capitalismo y, en últimas, toda la política soviética siempre dependió de lo que sucedía en Occidente. Fue la coexistencia con el capitalismo la que determinó las decisiones políticas y administrativas que se tomaban en Rusia. *Toda esta carrera de industrialización le permitió a la URSS saltarse varias etapas del proceso que había vivido el capitalismo, entre ellas el despotismo ilustrado, el liberalismo, la libre empresa y el sistema competitivo, la cultura madura de la clase media y su ideología individualista y humanitaria*. Al respecto dice Marcuse:

El esfuerzo por alcanzar, en un tiempo récord y desde una situación de atraso, el nivel de los países industriales adelantados ha obligado a la Unión Soviética a la creación y utilización de un enorme aparato productivo, en el marco de un sistema de dominación y reglamentación incompatibles con la racionalidad y el liberalismo individualistas. Ahí se encuentran las raíces de la implacable lucha del marxismo soviético contra los elementos liberales e idealistas de las “ideologías burguesas”; esta lucha es reflejo y expresión de una organización social de las fuerzas productivas que sirve más de instrumento de control que de liberación. (*Ibid.* p. 87)

Con la doctrina del socialismo en un solo país, el marxismo soviético contradecía claramente la teoría original, pues según esta la lucha proletaria era internacional, por lo tanto no era posible hablar de *desplazamientos* de tales luchas hacia el exterior. Esta es solo una de las tergiversaciones utilizadas por el régimen para justificarse y para mantener la dominación generalizada sobre la población. Otras tergiversaciones y deformaciones las podemos encontrar representadas en los siguientes rasgos:

- En Rusia el progreso de la industrialización significó aumento de la dominación. En el marxismo clásico no era así, más bien el continuo progreso tecnológico implicaba una continua liberación de los individuos.
- La formación intelectual quedó reducida a la formación técnica de ingenieros, una formación que representaba un capital para el Estado en términos de eficiencia, pero por otra parte, se abandonó el saber humanista, emancipador y multidisciplinario.
- La realización de la razón, que se encuentra presente en la filosofía de Hegel y de Marx, se convirtió en Rusia en ideología. Todo lo que ocurría en el sistema, por irracional que pareciera, solo tendía a la realización del sueño comunista. Eran afirmaciones pragmáticas y sin ningún fundamento que daban por hecho el alcance del fin propuesto.
- En Marx es clara la distinción entre esencia y fenómeno, entre esencia y realidad; lo que se dio en la URSS fue la fusión entre estas dos esferas. Una línea muy tenue o inexistente entre lo real y lo irreal, lo verdadero y lo falso. Por otro lado, si la realidad llega a parecer falsa es solo una ilusión, pues el objetivo histórico que se persigue representa la superación de esa falsedad, la cual en estricto sentido no existe, pues lleva dentro de sí su propia corrección.
- En el marxismo soviético se entró en un proceso cíclico donde la teoría marxista y su promesa se diferían cada vez que la situación internacional cambiaba. En el fondo no había cambio objetivo que diera luz sobre la cercanía material del comunismo, lo que había era la utilización del marxismo como ideología. Esa ideología que el marxismo quería expurgar de la sociedad adquirió dimensiones inesperadas en la Rusia soviética. El partido manejó la ideología contra el proletariado, el campesinado y la sociedad en general, cuando en Marx esta desaparecería como instrumento de dominación y manipulación. Por ello Marcuse sostiene que Stalin dio un gran papel a la superestructura en la justificación del régimen y de los procesos dentro de la "evolución" soviética.
- Como dice Marcuse, la doctrina del socialismo en un solo país imperante en el periodo estalinista únicamente justificó la represión del Estado soviético. En Marx, el Estado, en su pervivencia en manos del proletariado, solo serviría para someter a la burguesía. Es decir, el sujeto a dominar era otro, mientras el

marxismo soviético se ensañó contra el propio proletariado y la sociedad en general. Sostiene Marcuse:

En el Estado soviético, el terror tiene una doble naturaleza: tecnológica y política. Por un lado, se castiga la ineficacia y la falta de rendimiento a nivel técnico y empresarial; y, por el otro, se sanciona cualquier clase de inconformismo: actitudes, opiniones, y conductas políticamente sospechosas y peligrosas. (*Ibíd.*, p. 116)

· El punto donde más se manifiesta la deformación marxista es en lo referente al Estado. Para Marx, Engels y el propio Lenin, era claro que en la etapa comunista el Estado ya no existiría (Lenin, 1980, p. 282). Decía Lenin:

Nosotros arrebatamos esta máquina a los capitalistas y nos apropiamos de ella. Con esta máquina o garrote destruiremos toda explotación; y cuando en el mundo no haya quedado la posibilidad de explotar, no hayan quedado más propietarios de tierra y de fábricas, no ocurra que unos se hartan mientras otros padecen hambre, solamente cuando esto ya no sea posible arrojaremos esta máquina al montón de la chatarra. (1988, pp. 23-24)

Pero en Rusia el Estado permaneció durante todo el proceso y, por el contrario, en vez de extinguirse, se fortalecía cada vez más. De manera precisa afirmó el fallecido filósofo colombiano Darío Botero Uribe:

En vez de un Estado en proceso de extinción que devuelve al pueblo paulatinamente el poder que le había sustraído desde remotas épocas, tenemos un Estado que se magnifica, que absorbe la producción, la circulación de mercancías, la planeación, las formas de organización social, burocratizando todas las esferas de la actividad humana, asumiendo todas las funciones del Estado capitalista y un sinnúmero más, con un grado de sistematicidad, de amplitud impensables en el capitalismo aun en su grado más alto de estatización [...] (2001, p. 14)

El Estado-partido pasó a ser el sujeto hipostático, que representaba el interés colectivo. Sin que éste coincidiera, como pensaba Marx, con el interés individual. Por ello en Rusia, gracias al papel dado al Estado, el desarrollo de la revolución tenía lugar desde arriba y no desde abajo.

· En Rusia la burocratización se constituyó en un cáncer que invadía todas las esferas de la sociedad; la burocracia impedía el cambio, pues buscaba siempre mantener todos sus privilegios. En este aspecto se sustituyó el papel que Marx daba a los productores y al proletariado como tal, pues su acción quedaba en manos del partido, quienes los dirigían y a la vez, era la burocracia quien ayudaba a la coordinación de la fuerza revolucionaria: "la burocracia soviética representa, por consiguiente, al interés social en una forma hipostasiada, en la que los intereses individuales han sido separados de los individuos y usurpados por el Estado". En Rusia, en realidad, el interés individual no coincidía con el interés social. En el marxismo la confluencia de

estos dos intereses era parte esencial de la verdadera existencia del comunismo (Marcuse, 1969a, pp. 123-173).

· Como ya lo mencionamos, en Rusia la dialéctica adquiere un significado totalmente diferente a la dialéctica marxista. Es una dialéctica voluntarista, mecanicista y cientifista al extremo que en lugar de acoger la dialéctica marxista acogió la dialéctica de la naturaleza de Engels, donde el comunismo aparece como una cualidad misma de la materia, de la naturaleza y también de la historia. Esto hacía más “científico” al marxismo soviético, pues acogió la exactitud del conocimiento natural. Por otro lado, es preciso decir que la dialéctica de Engels es sencillamente inaceptable dentro del marxismo. Al respecto, dijo Sartre:

Si admitimos, como pretende un marxismo muy primario, del que Engels es en parte responsable, que la naturaleza está sometida a la ley de la dialéctica, es decir, a la ley de los contrarios, de las luchas y de las síntesis enriquecidas que llevan en ellas mismas a los contrarios, y si admitimos que el hombre, lo cual es verdad, es un ser de la naturaleza, de ello resultará que la ley del hombre y la ley de la historia no son sino particularizaciones de la ley de la naturaleza y, en consecuencia, el hombre es estricta y totalmente objeto. Tenemos, pues, una visión metafísica total del mundo, en el cual habrá millones de guijarros y millones de hombres, pero guijarros y hombres serán lo mismo. Porque tendremos solo una visión del objeto. (1987, p. 63)

Es decir, la dialéctica de la naturaleza de Engels no admite la teorización de una revolución, lo cual era precisamente lo que se estaba llevando a cabo en Rusia. Este descuido teórico solo muestra el mecanicismo reinante en los cuadros dirigentes rusos.

· Un punto importante es que en la Unión Soviética no se hizo distinción entre trabajo alienado y trabajo no alienado. El individuo únicamente debía permanecer inmerso, con un alto rendimiento, dentro del sistema productivo. La individualidad se vertía en el trabajo (Marcuse, 1969a). La diferencia radical es que Marx buscó la supresión del trabajo alienado o su abolición. El régimen soviético preveía que todos serían trabajadores del Estado sin cualificar su labor.

Una vez en este punto, detengámonos un poco en la forma como en Rusia se consideraba el paso hacia el comunismo. Rusia, indudablemente, había alcanzado un nivel productivo y tecnológico, ellos habían hecho énfasis en la industria pesada y con esto esperaban haber logrado el nivel productivo del que hablaba Lenin, lo mismo que la elevación del consumo en el interior de la URSS; internacionalmente se pensaba que la guerra entre el Este y el Oeste era inevitable. Aquí se falsificaba de nuevo el marxismo, según el cual la guerra se daría entre países capitalistas.

Ya en 1948 los teóricos rusos sostenían que el paso al comunismo se daría entre 1960 y 1965. Ese paso dependía de que la producción social siguiera creciendo, se elevara el nivel de propiedad del pueblo y, por último, si había un desarrollo cultural de toda la sociedad. Ese nivel cultural se alcanzaba si se reducían las horas

de trabajo, primero a 6, luego a 4 horas diarias. En este periodo se elevarían los salarios hasta en un 100%, al igual que se reducirían los precios de los productos. Esta última medida permitiría aumentar el consumo. Pero en 1961 se decía que este cambio se produciría hacia 1971, donde ya se habría alcanzado a sobrepasar la producción de Estados Unidos. En esta época (1971), entonces, ya existirían las condiciones materiales y técnicas para la instauración del comunismo. Es en este momento donde se satisfacerían totalmente las necesidades individuales (*Ibíd.*, p. 174).

Rusia no podía dar el paso al comunismo porque internacionalmente su política dura fortalecía y sostenía, a su vez, a los países capitalistas. Además, Rusia se hallaba en una competencia político-militar con ellos, de tal forma que internamente estaba impedida para cambiar su estructura social. La URSS no podía descuidar su política armamentista por temor a que Estados Unidos –eventualmente– venciera en una confrontación bélica. La competencia política internacional impedía que Rusia diera el paso hacia la distribución social. Rusia necesitó seguir invirtiendo dinero en armamento y en su política internacional, lo que no iba acorde con un cambio cualitativo al interior del Estado. Por el contrario, para poder mantener esa competencia con el mundo capitalista necesitó seguir perpetuando la administración centralizada y la represión al interior del aparato estatal. Esto hacía que la “extinción” del Estado no dependiera de la política rusa, sino de la crisis del llamado “cerco capitalista”. Sostuvo Marcuse: “La historia de la sociedad soviética parece hallarse fatalmente ligada a la de su antagonista” (*Ibíd.*, p. 198). Esta tensión se mantuvo hasta la caída del socialismo, sin que el anhelado sueño comunista se realizara en la tierra.

Hoy, después de la caída de la Unión Soviética, no queda duda que su debacle se debió a la falta de una política económica adecuada que le permitiera a Rusia competir con el capitalismo. El capitalismo finalmente triunfó, aunque tal vez no para siempre como lo supuso –con demasiado optimismo– Fukuyama (1992). En ese proceso, el antagonista venció al socialismo. El resultado en la URSS no arrojó progreso alguno y la revolución fue un fracaso. La represión que denunció Marcuse se mantuvo hasta el final, arrojando como saldo miles de personas asesinadas por el régimen. Nietzsche dijo en *El anticristo* y en *Así habló Zaratustra* que la sangre derramada no demostraba la verdad de una causa; la muerte de un mártir, tampoco (1997c, p. 118; 1992, p. 141). Eso fue lo que se vislumbró en Rusia después de más de setenta años de represión institucionalizada.

Por otro lado, autores como Antonio Negri y Michel Hardt consideraron que la caída de la Unión Soviética se debió a que no pudieron ingresar a lo que ellos llaman la posmodernidad. El Estado ruso no pudo controlar las subjetividades que emergían después de la superación de los modelos fordista y taylorista de producción. El nuevo trabajo era intelectual e inmaterial, pero la disciplina soviética impedía el desarrollo de sus potencialidades. Marcuse vislumbró mucho antes que Negri y Hardt esta posibilidad. Nuestro autor sostenía que en caso de una normalización internacional, la sociedad rusa tendería a desbordar la represión del sistema, esto haría que, en últimas, al sistema soviético le fuera difícil seguir perpetuando la dominación sobre la sociedad (Marcuse, 1969a, p. 262).

Negri y Hardt tienen razón en decir que una de las causas de la caída de la URSS fue la imposibilidad de controlar la subjetividad, pero a nuestro juicio se equivocan cuando afirman que el régimen soviético debe entenderse más como una dictadura burocrática que como un totalitarismo. Pensamos que en Rusia se materializó en toda su dimensión el totalitarismo, tal como veremos más adelante y tal como lo sostuvo Marcuse fallecido antes de la caída del socialismo.

Los dos autores citados sostienen: “La ideología de la guerra fría llamó totalitaria a aquella sociedad (la rusa), pero en realidad era una sociedad atravesada por muy fuertes instancias de creatividad y libertad, tan fuertes como los ritmos de desarrollo económico y modernización cultural” (Negri y Hardt, 2001, p. 276). En Rusia, como es sabido, el régimen impidió cualquier expresión de inconformismo y expresión contraria a la verdad sostenida por el aparato burocrático. La creatividad filosófica y artística fue anulada, por lo que la libertad era solo ideología y quedaba reducida a una fábula. La libertad fue negada, hablemos de dictadura burocrática o de totalitarismo.

La ética soviética y la ética capitalista: una misma cosa

Un régimen que sea al mismo tiempo democrático y socialista hasta ahora no ha existido. (Bobbio, 1993, p. 93)

Cuando nos referimos aquí a la ética soviética y a la ética capitalista solo estamos haciendo alusión a los principios operativos y legitimadores profesados por ambos sistemas para justificar su actuar. Los principios, en este caso, son el horizonte desde el cual se legitima determinadas medidas administrativas y políticas. Estos principios enmarcan la filosofía que justifica la práctica política y económica en ambos sistemas. Esta ética es la que permite, en un momento dado, sustentar una praxis, pues se constituye en la base que sostiene ideológicamente a los dos regímenes. Esta ética se muestra como verdadera, legítima, indiscutible y de validez universal. Por ejemplo, la moral de la laboriosidad que el capitalismo y el socialismo profesan se legitima a sí misma en el sentido de que el principio que la enmarca contiene una aspiración social en ambas sociedades: la obtención del bienestar. En este ejemplo, esta directriz adquiere validez universal pues frente a la sociedad resulta obvio que el fin que se persigue es realmente deseado por todos. La universalidad de las directrices éticas se justifica a sí misma en cuanto abogan por un bienestar público en general y en cuanto representan un bien común generalizable socialmente.

En la descripción y en la crítica que Marcuse hizo a la SIA, tratada en el primer capítulo de este trabajo, llegamos a la conclusión de que el capitalismo invalidaba totalmente al individuo dentro de sus estructuras. En principio, quien piense en capitalismo y socialismo soviético llegará, erradamente, a la conclusión de que el primero permite un mayor ámbito de libertad y que el segundo garantiza una realización material de la igualdad. Pues bien, para Marcuse esto no es cierto ya

que ambos modos de producción se rigieron por una misma lógica, de tal forma que las diferencias son mínimas.

El capitalismo que describe Marcuse en los años sesenta, la sociedad unidimensional, ilustró sobre los efectos de la total industrialización y tecnificación de la sociedad. La SIA amoldaba a la sociedad a sus requerimientos y a su funcionamiento. El individuo terminaba diluido en la lógica de dominación del sistema. La SIA impedía sacar las consecuencias revolucionarias y emancipadoras de los avances científicos y tecnológicos. De tal forma que el cambio cualitativo posibilitado era castrado en aras de la perpetuación del modelo económico.

Hay que aclarar aquí que con el auge del neoliberalismo a partir de los años setenta. Esa ética no puede ser asimilada como igual entre los dos sistemas. Pues el neoliberalismo triunfó en Estados Unidos y en Inglaterra, si bien se ensayó antes en el Chile de Pinochet, gracias a que acogió las nociones del éxito, la competencia, las libertades personales, de movimiento, elección de vida, de consumo, el antiautoritarismo, etc., lo cual marcó la diferencia con Rusia. Este proceso no fue visto totalmente por Marcuse, pues su muerte se da en 1979, cuando el neoliberalismo apenas empezaba a triunfar y a imponerse. En ciertas partes del mundo capitalista, pues, la situación cambiaba, había una mayor y aparente libertad; se imponía la “era del vacío”, mientras en Rusia la situación se hacía más explosiva, concluyendo con la caída del muro de Berlín en 1989.

Hechas estas precisiones, digamos que para Marcuse la ciencia y la tecnología, dirigidas políticamente, invadían la esfera de la vida privada y la adecuaba a los requerimientos de una totalidad racional. En esta sociedad se presentaba una equiparación de la esfera privada y la esfera pública en aras de un bien común. Esa tarea de unificación se lograba a través de los medios de comunicación puestos al servicio de una sociedad opulenta que abogaba por un consumismo sin límites.

Si bien la ética liberal del capitalismo avanzado (no del capitalismo naciente desde el siglo XVI, sino del capitalismo del siglo XX) parecía aunar por una mayor libertad para el conglomerado, esta libertad era solo aparente, era solo ideología. La libertad se perdía en la maraña de un conjunto de estrategias y mecanismos utilizados por el régimen capitalista. De tal forma que la realidad material, altamente irracional, encubría una dominación social opresora y antivital.

El socialismo soviético buscó, desde sus comienzos, convertirse en la negación de las terribles condiciones de desigualdad y falta de libertad del capitalismo, pero en esencia, su modelo incurría en las falencias que intentaba superar. La semejanza entre los modelos los podemos sintetizar como sigue:

- En ambos modos de producción se buscó incorporar la población deprimida a un sistema social nuevo, es decir, el fin supuesto fue crear una sociedad con bienestar para todos.

- Los dos modelos tuvieron la pretensión de crear una fuerza laboral disciplinada y bien preparada, es decir, calificada, para que desempeñaran roles productivos establecidos y específicos.

- En ambos sistemas hubo una apología del trabajo; en los dos se creó una moral laboral, donde la obtención del placer y la gratificación instintiva fueron desplazados por el deber:

En la sociedad soviética, el “amor al trabajo” constituye *per se* uno de los principios supremos de la moral comunista, y el trabajo es considerado en sí mismo como uno de los factores más importantes en la formación de las cualidades morales. Dado el valor moral del trabajo en una sociedad socialista, las diferencias existentes entre el trabajo intelectual y el manual, entre el trabajo elevado y el humilde, carecen de importancia y significación. (Marcuse, 1969a, p. 241)

- La anterior pretensión contenía en sí misma una valoración ética universal, irreprochable, en cuanto buscaba el bienestar individual y social. Por eso, la población debía encaminarse a generar una alta productividad, que en últimas, permitiría satisfacer las necesidades de todos. Esa productividad era signo de progreso y desarrollo, lo cual favorecería la realización de la libertad y la igualdad. Es preciso anotar que cada modelo se proclamaba como el único que podría materializarlos.

- En los dos modelos el progreso se alcanzaba teniendo como motores el saber (como amalgama especializada de conocimientos) y la razón. El saber fue visto, totalmente, como “saber” técnico. Tanto en Rusia como en Occidente, especialmente en los Estados Unidos, la política fue disparar la tecnificación de la sociedad. La tecnología permitiría un avance de la ciencia y viceversa, a la vez que de esta forma se aplicaba ese conocimiento a la producción y al desarrollo de las fuerzas productivas. “El uso moderno de la tecnología, dice Heidegger, está llegando a un nivel enloquecido en los Estados Unidos y en la Unión Soviética [...] la tecnología planetaria que estas dos superpotencias preparan y diseminan rebasa ampliamente las aparentes diferencias ideológicas” (Steiner, 2001, p. 234).

- La educación fue utilizada como mecanismo de amoldamiento a los valores establecidos. En ambos casos se propendió por una educación técnica y unilateral. En los dos modelos el conocimiento se limitó a lo técnico-científico, soslayando una formación integral del individuo. El humanismo y la formación integral de las personas fueron soslayados de una forma inimaginable.

- Los valores productivos (inculcados en la formación) fueron los mismos: un eficientismo total, donde la abnegación, el esfuerzo, la dedicación, la renunciación (aunque tal vez inconsciente) fueron (y aún son, en el caso del capitalismo) sus pilares fundamentales.

- La industrialización y la administración tanto en Rusia como en el Capitalismo desembocaron en una extensión de la represión y la dominación. En ambos sistemas se llegó a la “administración total de la vida”.
- El individuo fue diluido en una universalidad más abstracta, portadora de los verdaderos intereses sociales. En Rusia el obrero fue suplantado por el Partido; en el capitalismo que describe Marcuse los grupos dominantes inocularon al individuo, quien gracias a su “conciencia feliz” no advertía la represión que se ejercía sobre él y, que a la vez, ayudaba a la perpetuación del capitalismo.
- Tanto en el Este como en el Oeste se hizo uso de la ideología con el fin de eliminar cualquier oposición ideológica, política y cultural contra el sistema. En Rusia este proceso se dio de una forma violenta, más física; mientras en Occidente la represión fue más disimulada y menos visible; la sociedad asimiló los valores del sistema, así se invalidó el potencial crítico.
- Ambos modelos profesaron una moral sexual. En Rusia la procreación era vista positivamente, pues significaba mayor mano de obra al servicio del Estado. Otros valores como la monogamia, tan tradicional en occidente, también fueron profesados por el régimen socialista. La prostitución, fue igualmente, reprochable en los dos regímenes. La igualdad entre los sexos en Rusia, donde según la teoría se abolía la dominación patriarcal, estaba representada por el ingreso de la mujer a la vida laboral (Marcuse, 1969a, pp. 259-260).

La anterior comparación que muestra las similitudes entre la ética occidental y soviética no indica que fueran totalmente iguales, es obvio que hubo diferencias sutiles entre los dos sistemas –y que éstas se hicieron más notorias con el neoliberalismo– y Marcuse no soslaya esas diferencias, pero para nuestro interés aquí no consideramos necesario irrumpir en esas cuestiones. Por último, buscando concluir esta parte, hay que decir que gran parte de estas características, sino todas, perviven en el capitalismo actual.

Un Estado totalitario

*Se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas,
y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos,
cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como
falso y qué opiniones debe despertar en cada uno la devoción a Dios.*

(Spinoza, 1994, p. 408)

En esta parte solo queremos mostrar una breve caracterización sobre el totalitarismo, así podremos observar que de acuerdo a esas características el Estado ruso encaja perfectamente dentro de los regímenes totalitarios. No se trata aquí de acomodar la realidad soviética a una teoría, se busca, por el contrario,

mostrar a partir de unas peculiaridades establecidas por los estudiosos de la ciencia política y otros intelectuales que el socialismo ruso cae indiscutiblemente bajo la denominación de “Estado totalitario”.

La novela ha sido la prostituta de la literatura, pues se vende a cualquier causa, afirma Cioran (1999, p. 76). No sobra decir que no es la novela *en sí*: son los intereses viles que en ocasiones se han sobrepuesto a una de las expresiones más genuinas del hombre y la ha instrumentalizado poniéndola al servicio de ideologías de todo tipo. La afirmación de Cioran es unilateral, ya que la utilidad de la literatura para el mundo de la cultura es enorme, pues, ¿qué fuera esta sin *La iliada*, *La odisea*, *Fausto*, *Ana Karenina*, *El nombre de la rosa*, *Crimen y castigo*, entre otras? La literatura ha servido para denunciar las atrocidades de los sistemas, ha denunciado la fealdad del mundo. Tal es el reconocido caso de la novela *1984* del escritor británico George Orwell (2006) que pone de presente las dimensiones del totalitarismo. Orwell se imagina un país cualquiera, “Oceanía” (que en realidad es la URSS), donde existe un partido único liderado por el Gran Hermano (sin ninguna duda Stalin o el mandarín de turno), donde el control de la sociedad entera es posible gracias a los dispositivos que el sistema utiliza (telepantalla), un sistema que está en la capacidad de ver y observar el quehacer diario de los miembros de la comunidad. El país que Orwell describe es uno donde no es posible la diferencia, la disidencia, la diversidad y el pluralismo. Lo que resulta paradójico es que la novela fue catalogada, en los años posteriores a 1949, fecha de su publicación, como una novela de ficción, donde la imaginación alzaba su vuelo para mostrar la posible vida en los años ochenta. Si bien por la época el régimen nazi ya había sido derrocado, quedaba el régimen soviético y aún tendencias similares se vislumbraban en otros lados del planeta, de tal forma que lo que muchos llamaron ficción, no era más que la realidad desnuda dispuesta a sobrevivir por muchas décadas más.

R. Aron ha hecho un delineamiento básico de lo que comporta el totalitarismo. Dentro de las características que señala se encuentran: la existencia de un partido único que monopoliza la función política, la voluntad de imponer una ideología oficial a toda la colectividad, el control por el Estado de los medios de información y comunicación, la sumisión de las actividades civiles al poder del Estado, el establecimiento de un terror ideológico y político (véase Badie, 1991, p. 119). Sin embargo, todo lo anterior no es posible de entender y explicar sin unos modelos culturales específicos (*Ibid.*, p. 124). Es en este marco en que me moveré en adelante para realizar la descripción del totalitarismo. Se verá, sin explicación adicional, que en Rusia se dieron cada uno de los elementos que mencionaré.

1. El totalitarismo es una administración sobre la sociedad, pues se posa como un gran pulpo sobre ella, no dejando espacio alguno fuera de su jurisdicción; cualquier muestra de desorden en esta sociedad es fácilmente controlado por uno de los tentáculos del sistema, tentáculos que funcionan sistemáticamente y de una forma coordinada y que se dirigen hacia el mismo fin: garantizar la armonía funcional del sistema. En realidad es una disciplinación de la sociedad, es el poder controlando los cuerpos y sus acciones, es, en últimas, la administración total

sobre la vida tal como lo llamaba Marcuse o la disciplinación de la vida, tal como lo denominó Foucault (1994a, p. 21). El totalitarismo disciplina la cotidianidad y promueve comportamientos uniformes; busca que la sociedad marche al unísono y se comporte como unidad inescindible y necesaria; promueve la creación de masificaciones obedientes, que deben manifestarse en bloque. Por otro lado, esa administración total solo es posible con un panoptismo omnipresente. Para que un régimen totalitario sobreviva se necesitan cientos de ojos que vigilen a los sujetos día y noche. Foucault puso de presente cómo actuaba el individuo cuando era vigilado: “El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder” (1998, p. 206). Es decir, para Foucault es claro que las estructuras del sistema logran moldear de una manera determinable el comportamiento de los sujetos, en este caso, cuando el sistema logra una dominación instintiva “sobre el individuo”, este empieza a comportarse como un *autómata*.

2. El régimen totalitario no solo se basa en la coacción física, pues como ya se puso de presente, éste también incluye el dominio sobre las conciencias; este dominio requiere acudir a otros instrumentos, entre ellos, los medios de comunicación, los cuales ayudan a crear y recrear la situación de dominio. Según Jacques Rupnik, el mérito de la novela de Orwell consiste en que muestra la *mentira institucionalizada* como una de las bases del sostenimiento del régimen (1991, p. 62). En efecto, Orwell predijo en su novela que en la época totalitaria que él describía la “paz” equivaldría a la guerra, la “verdad” a la mentira, etc., es decir, una época en que se manipularía tan fácilmente el sentido del lenguaje a favor del sistema que las palabras estarían fetichizando la “realidad”. Esto es lo que Marcuse llamó “la funcionalización del lenguaje”.

De la utilización de la mentira por parte del sistema se percató Kolakowski, para quien este nuevo instrumento implicaba la manipulación de los medios de información, para destruir los criterios de verdad “puesto que la verdad es cambiante, en función de las necesidades del poder, la mentira puede convertirse en verdad, o más bien, es la noción misma de verdad la que desaparece” (*Ibid.*, p. 62). En el totalitarismo la única verdad es la del régimen, es la oficial. La existencia del control y el monopolio exclusivo de la información es un fenómeno que puede verificarse históricamente en Rusia, Alemania o Italia, donde el Estado era quien decidía qué se publicaba, se difundía o se daba a conocer a la sociedad.

Edgar Morin, quien laboró marginalmente para el sistema soviético y luego se retiró, respecto al tema del monopolio de la información:

Así se comprende lo que representa el monopolio de la información y de la comunicación: no es solamente la posibilidad de controlar la información y de producir pseudoinformación, sino que también es el poder de controlar las palabras, de imponer el vocabulario, la lógica, la verdad del partido como reflejo objetivo de la realidad del mundo. (1985, pp. 67-68)

Es este dominio de la información el que le permite al régimen manipular la sociedad, mintiéndole, preformándola y dirigiéndola. Así es posible elevar la ideología del sistema a dogma, el cual solo requiere actos de fe para ser reafirmado.

3. Es preciso decir que los totalitarismos son idénticos a las religiones, no solo por la estructura vertical, sino por la forma como actúan. Tanto la religión como el totalitarismo, que suelen tener un líder, forman una “comunidad de amor”. En toda “comunidad de amor”, según Freud, existen unos lazos verticales que denotan el amor por el líder y unos lazos horizontales muestra del amor por los semejantes; esa “comunidad de amor”, que está unida por unos lazos libidinales, es excluyente y no acepta otras “comunidades de amor” que no compartan las mismas convicciones. Así se expresa Freud: “en el fondo, toda religión es una religión de amor para sus fieles y, en cambio, cruel e intolerable para aquellos que no la reconocen” (1993a, p. 2581). Los totalitarismos existentes y los que han existido han compartido con la religión las mismas características: exigen una sola creencia, son excluyentes e intolerantes con la disidencia y con los extraños a sus modelos, no admiten el pluralismo, son dogmáticos, y autoritarios, pierden el sentido de la realidad, son metafísicos e idealistas a ultranza. Hay en el totalitarismo una conciencia religiosa, la cual puede ser definida en los siguientes términos:

El seguidismo, la disciplina a todo trance, el culto a la personalidad de líderes, la persecución de herejes y renegados, la abolición de la crítica y la conversión de tesis sociales discutibles en dogmas de fe, son fenómenos que acreditan la existencia de una conciencia religiosa (Botero, 2002, p. 169).

4. El fenómeno del totalitarismo es complejo. Los regímenes funcionan apoyados en la coacción y el miedo correlativo de las masas, pero en otras ocasiones, las multitudes apoyan abiertamente las políticas de sus dirigentes. En este último caso parece materializarse la sentencia de Nietzsche: “En la historia de la sociedad hay un punto de delincuencia y de debilidad enfermiza, en que la sociedad misma toma partido por quien la perjudica” (1999, p. 128).

Es aquí cuando las multitudes “inconscientes” se tornan más peligrosas, tal como sucedió en la Alemania nazi; allí Hitler y su ejército estaban acompañados por masas asesinas. Otra actitud religiosa es el fanatismo, el cual lleva el dogma al extremo del delirio. El fanatismo pone la sangre caliente, envalentona y es proclive, en un grado inimaginable, a las actitudes autoritarias y a la violencia. Estas expresiones religiosas alientan y expanden los dogmas y los credos, perpetuando la intolerancia y los prejuicios sectoriales. Por otro lado, el autoritarismo es una característica religiosa, que no solo se encuentra en los totalitarismos, sino que es compatible con estructuras más democráticas, donde la organización no es tan vertical. La presencia del líder en un totalitarismo es importante pues él es el ídolo a adorar y a seguir ciegamente; él es la figura que engloba para sí un ideario que ha sido extendido. El líder es un mito, es una representación valiosa idealizada, sin la cual pierde fortaleza el movimiento. Las multitudes fanáticas que sustentan un régimen son tan ciegas que, en la mayoría de los casos, no perciben el hecho de que

son instrumentalizadas, no pueden volver en sí y darse cuenta que el líder monta sobre ellas y que las dirige según su conveniencia.

5. Lo anteriormente descrito resulta imprescindible para el totalitarismo. Todos estos mecanismos y procedimientos, acompañados por un burocratismo excesivo, son necesarios para lograr la perpetuación de la dominación. En Rusia se dio una de las más grandes burocratizaciones vistas en la historia del siglo XX. La predicción de Max Weber en torno a la burocratización del socialismo se hizo realidad. Para Weber la burocracia era el más eficiente sistema de administración. Dentro del sistema burocrático el individuo tiene una función establecida que se concatena con un todo. Decía Weber: “es todavía más horrible pensar que el mundo pudiera algún día poblarse de nada más que de pequeñas ruedas dentadas, de hombrecitos asidos a pequeños puestos esforzándose solo por alcanzar otros de mayor importancia” (1980, p. 606). Para Weber, la burocracia no era más que una parcelación del alma; representaba un espíritu coagulado y seco. Él era un hombre de cultura, pesimista ante el progreso, creía que la burocratización acabaría con toda manifestación cultural, además de encargarse de apabullar al individuo; la burocratización era una expresión del racionalismo. El pesimismo de Weber tenía serios fundamentos, pues: “Como lema de toda investigación en torno al racionalismo debería figurar este sencillo principio olvidado a menudo: que es posible *racionalizar* la vida desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones” (1997, p. 80). Weber tenía razón cuando en *Economía y sociedad*, su obra más importante, sostuvo: “El futuro es de la burocratización”, pues el progreso de esta es “incontenible” (2004, p. 1072; 1074, respectivamente).

6. El estado totalitario se vale de los medios culturales para lograr una mayor domesticación de la sociedad, así es posible crear un cúmulo de significaciones aprehensivas por los sujetos, lo que resulta útil para la *invención totalitaria*. En este sentido, la educación debe servir para formar individuos-tipo útiles a la maquinaria estatal. Si seguimos a Althusser, es justo afirmar que el Estado para lograr su permanencia utiliza tanto los Aparatos Represivos del Estado (ARE) como los aparatos Ideológicos del Estado (AIE), teniendo en cuenta que: “Lo que distingue a los AIE del aparato (represivo) estatal es la siguiente diferencia fundamental: El aparato Represivo del Estado funciona esencialmente en la forma de violencia, mientras que el Aparato Ideológico del Estado funciona esencialmente en base a (sic) la ideología” (Althusser, s.f, p. 26).

Según el autor citado, la escuela es uno de los medios de dominación ideológica más efectivos; con la ideología que ésta permite extender, el Estado totalitario busca disminuir la coacción física sobre los integrantes de su “comunidad”, pues sabe que la violencia no es el mejor instrumento para conservarse y que, por otro lado, hace falta otro tipo de mecanismos donde la evidencia de la brutalidad no sea tan evidente. Por ello no es extraño que el Estado totalitario tienda siempre a monopolizar la educación.

7. El totalitarismo es la negación concreta del individuo. En un régimen totalitario el individuo es disuelto en la multitud domesticada; el individuo

en el totalitarismo carece de autonomía, independencia, iniciativa, intereses y perspectiva. Sus expresiones pulsionales son reprimidas y amoldadas a cánones, motivos, razones e ideales predeterminados. El totalitarismo impide la realización humana. Nietzsche decía que el amor perdonaba hasta el deseo. En efecto, el “amor” –que es posesión– del sistema hacia el individuo quiere adueñarse de sus anhelos, sus sueños, quiere inocularlo y en este caso, el amado, el individuo sometido, no tiene más alternativas que seguir el horizonte oscuro trazado por su guía, es decir, el Estado totalitario. Esta armonización del individuo con el sistema se logra: por su aceptación o por la imposición. Es preciso decir que la disolución del individuo en la totalidad es una de las características básicas de la teoría social moderna, pero los fracasos han sido evidentes. Esas pretensiones desembocaron, en vez de en un orden social armónico, en una anomia social enfermiza, violenta e insolidaria. Esa pretensión totalitaria de la teoría social es solo causa de un racionalismo a ultranza. En ella no se ha entendido que la teleología absoluta puesta a un sistema político arrastra con la individualidad. Es oportuno decir que “el exceso de lo social sobre lo individual o la subordinación del amor individual por el amor abstracto filantrópico serían los fundamentos últimos de todo totalitarismo” (Télez, 1984, p. 137).

8. El totalitarismo es represivo con la intelectualidad. Si bien en varias ocasiones algunos intelectuales han tenido una actitud tolerante o condescendiente, por decirlo de alguna manera, con los totalitarismos –caso de Sartre con el régimen soviético y de Heidegger con el nazi–, lo cierto es que en la mayoría de los casos la actitud de los intelectuales frente a los regímenes autoritarios y totalitarios ha sido de rechazo lo cual ha sido funesto para los pensadores. Basta mencionar el trato dado en Italia a Antonio Gramsci y, recientemente, a Antonio Negri; en la España franquista a Gaos; en Argentina, la dictadura persiguió a Enrique Dussel y a Arturo Andrés Roig; en Alemania, a Freud, Hesse, Mann, Marcuse, Horkheimer, Adorno y Walter Benjamín. Estos ejemplos son suficientes para comprobar la incompatibilidad del autoritarismo mezquino con la crítica intelectual. Un sistema que miente no puede admitir críticas a sus “verdades”. Antonio Gramsci ha puesto de presente que en el decurso histórico, el papel de la intelectualidad ha sido fundamental tanto para la sociedad como para el poder, tal como sucedió en el ocaso de la Edad Media (1967, p. 21), lo cual resulta comprensible, pues el intelectual ha sido una pieza clave en el desenvolvimiento de la historia.

9. Hay un último aspecto sobre el totalitarismo al que quisiera referirme. El totalitarismo, por lo menos de acuerdo a la experiencia histórica, se ha fundado sobre el partido único, el cual está teorizado –por paradójico que parezca– en Rousseau. Esto se explica porque para Rousseau la existencia de varios partidos imposibilitaba la configuración de la voluntad general debido a la pluralidad de posiciones ideológicas que no consolidarían fácilmente un consenso. En el sistema de Rousseau no pueden haber intereses diferentes a los de la comunidad, no puede existir una noción de sociedad parcial e, inclusive:

Para que el pacto social no sea un formulario vano, implica tácitamente el compromiso, único que puede dar fuerza a los otros, de que el que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. (1985, p. 168)

Es preciso decir aquí, que Bobbio (1993), el intelectual italiano, no considera que Rousseau haya sido teórico del totalitarismo, pues él impuso límites al poder¹⁶. Sin embargo, cabe anotar que el partido único, que se encuentra en la teoría de Rousseau, fue el causante de miles de muertes en Alemania, en Rusia y en el recientemente depuesto régimen iraquí.

10. El totalitarismo está ligado –inescindiblemente– con la violencia. Y en el caso del socialismo la violencia ya era considerada por Marx como la partera de la historia y fue concebida en varias de sus obras como un instrumento para utilizar en la revolución. Por otro lado, muchos advirtieron que el marxismo tenía una contradicción, pues aún en la etapa comunista se necesitaba una organización centralizada y autoritaria para el manejo de la economía lo que contradecía sus principios de libertad, esto lo advirtió el jurista Hans Kelsen. En efecto, así lo reconoció también Kolakowski, para quien “cualquier doctrina socialista de control central de la producción y de la distribución es inseparable de la tentación de controlar los espíritus” (Rupnik, 1991, p. 74). Las experiencias históricas parecen haberle dado la razón a Kolakowski, pues esa sentencia se ha materializado en todos los “socialismos” que han existido y en los que aún existen.

En conclusión, la administración sobre la vida, el monopolio de los medios ideológicos, el autoritarismo, la negación del individuo, la mentalidad religiosa, el burocratismo, la existencia de un partido único, etc., mencionados aquí como elementos del totalitarismo, se materializaron todos –sin excepción– en el régimen soviético, de lo cual se colige, sin duda alguna, que ese Estado fue un Estado totalitario.

Terminamos aquí el estudio sobre la crítica marcusiana al marxismo soviético. Aludimos a los puntos esenciales de tal crítica y complementamos esa crítica con otros puntos de vista y otras lecturas con el objetivo de mostrar en una mayor dimensión la problemática presentada en la ex Unión Soviética. En el siguiente capítulo nos dedicaremos a analizar la propuesta de emancipación teorizada por el filósofo de la Escuela de Frankfurt.

16 Dice Bobbio: “No es que Rousseau haya llevado el principio de la voluntad general hasta el punto de desconocer la necesidad de límites al poder del Estado; atribuirle la paternidad de la “democracia totalitaria” es una polémica tan trillada como incorrecta” (1993, p. 9).