

la idea del progreso a la luz del psicoanálisis *

HERBERT MARCUSE

Permítanme que defina al comienzo los dos tipos principales de concepto de progreso, que son característicos del periodo moderno de la cultura occidental. En primer lugar, el progreso se define de un modo predominantemente cuantitativo y se evita unir al concepto cualquier valoración positiva. Progreso significa, según esto, que en el curso de la evolución cultural, a pesar de muchos periodos de regresión, los conocimientos y aptitudes humanas han crecido en general, y que al mismo tiempo, su aplicación en el sentido de la dominación del medio humano y natural se ha hecho cada vez más universal. El resultado de ese progreso es creciente riqueza social. En la misma medida en que sigue desarrollándose la cultura, aumentan las necesidades de los hombres y asimismo los medios para su satisfacción, con lo cual queda abierta la cuestión de si un tal progreso contribuye también a la plena realización del hombre, a una existencia más libre y más feliz. Este concepto cuantitativo del progreso lo podemos denominar el concepto del progreso *técnico* y contraponerlo al concepto cualitativo del progreso, tal como ha sido particularmente elaborado en la filosofía idealista y quizá de manera más contundente por Hegel. Según éste, el progreso en la historia consiste en la realización de la *libertad* humana, de la moralidad: cada vez más hombres serían libres, y la conciencia de la libertad misma estimularía una ampliación del ámbito de la libertad. El resultado del progreso consiste en este caso en que los hombres son cada vez más humanos, en que disminuyen la esclavitud, la arbitrariedad, la opresión, el sufrimiento. Podemos denominar a este

concepto cualitativo del progreso, la idea del progreso *humanitario*.

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

Se puede observar una tendencia decisiva en la formulación filosófica del concepto de progreso, a saber, la de neutralizar el progreso en sí. Mientras que aún en el siglo xviii, hasta la Revolución Fran-

* Tomado de Herbert Marcuse: *Psicoanálisis y política*. Barcelona, Ediciones Península, 1969, 155 p.

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

El concepto supuestamente libre de valores del progreso, tal como desde el siglo XIX, es cada vez más característico para el desarrollo de la civilización y la cultura occidentales, contiene, en realidad, una valoración muy determinada, y ésta supone el principio inmanente del progreso, bajo el cual se ha desarrollado empíricamente la moderna sociedad industrial. Sus elementos decisivos se podrían caracterizar así: el máximo valor es la *productividad*, no sólo en el sentido de elevada producción de bienes materiales y espirituales, sino también en el sentido de dominación universal de la naturaleza. Surge la pregunta: ¿productividad para qué? La respuesta que siempre se da es, naturalmente, iluminadora: evidentemente para la satisfacción de las necesidades. La productividad que serviría para la satisfacción, mejor y más extensa, de las necesidades, sería en último término productividad como producción de valores de consumo que ha de ser en provecho de los hombres. Pero si el concepto de necesidad incluye tanto la alimentación, los vestidos, las viviendas, como también bombas, máquinas de entretenimiento y la aniquilación de medios de vida invendibles, entonces podemos afirmar sin peligro que el concepto es tan incorrecto como inservible para la definición de una productividad legítima, y tenemos el derecho a dejar abierta la pregunta: ¿productividad para qué? Parece como si la productividad fuera cada vez más un fin en sí misma, y la cuestión del uso de la productivi-

dad no sólo quedaría abierta, sino que sería también desplazada cada vez más.

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

A esta ordenación de valores, que sólo ve en la satisfacción individual, en la felicidad individual, un elemento subordinado, corresponde una jerarquía de las facultades humanas que es propia del concepto de progreso: la división de la esencia humana en facultades superiores, espirituales, y facultades inferiores, sensitivas, que están relacionadas de tal manera que las superiores, la razón, se determina y define por contraposición a las aspiraciones de la sensibilidad, de los instintos. La razón aparece esencialmente como principio que renuncia y obliga a renunciar, y su misión es no sólo dirigir la sensibilidad, las facultades humanas inferiores, sino oprimir las. Por consiguiente, dentro de esta idea del progreso, la libertad se define como libertad frente a la coacción de los instintos, frente a la sensibilidad, como trascendencia más allá de la satisfacción y como *autonomía* de esta trascendencia. La satisfacción no debe ser nunca lo que determine el contenido y el espacio de esta libertad. La libertad trasciende la satisfacción ya alcanzada hacia algo diferente, “superior”. Y esta trascendencia, que es esencial a la libertad, aparece, lo mismo que la productividad a la que pertenece, en último término como fin en sí mismo.

Ya no se puede seguir definiendo: ¿trascendencia por qué y para qué? La trascendencia en cuanto tal es suficiente para la definición de la esencia de la libertad, y las preguntas ¿por qué esta trascendencia?; ¿por qué ese ininterrumpido ir más allá del estado ya alcanzado?; ¿por qué ha de ser precisamente esta dinámica lo que defina la esencia del hombre?, siguen tan abiertas como la pregunta de por qué ha de ser realmente la productividad elevada el máximo valor y el principio motor. La libertad definida como fin en sí mismo y estrictamente diferenciada de la satisfacción es una libertad sin felicidad, aparece como carga y es desfigurada lo mismo por filósofos que por poetas, como libertad de la pobreza, libertad del trabajo, incluso libertad encadenada y enaltecida como coronación de la existencia humana y como lo propiamente característico del hombre. A semejante concepto de libertad le pertenece una negatividad, sin la cual la libertad no sería determinable en absoluto. Y en esa negatividad están de acuerdo la filosofía idealista y la filosofía existencial moderna, están de acuerdo Kant y Sartre. La definición de libertad en Sartre, como eterna trascendencia por la trascendencia, contiene exactamente la negatividad como determinación de la esencia de la libertad, que también está presente en la filosofía idealista cuando define la libertad como coacción moral, interiorizada, como negación de la satisfacción y de la felicidad, es decir, empero, en contraposición a la *inclinación*.

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

del instante feliz es lo inhumano y antihumano, que da al diablo el poder sobre los hombres.

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

Aquí radica el centro del planteamiento freudiano. La felicidad, igual que la libertad, no es, según Freud, un producto de la cultura. El desarrollo de la cultura está basado en la opresión, en la limitación, en la represión de los deseos instintivos y no es imaginable sin la transformación instintiva de los instintos. Por la razón, según Freud, muy evidente e inmodificable de que el organismo humano está regido originariamente por el “principio del placer” y no quiere otra cosa que evitar el dolor y aumentar su placer, y de que la cultura no se puede permitir este principio. Debido a que los hombres son demasiado débiles y el medio ambiente del hombre es demasiado escaso y horrible, la renuncia y la represión de los instintos son desde el principio las condiciones básicas para todo el trabajo desplacerero, las negaciones y renunciaciones que, en cuanto energía instintiva transformada represivamente, hacen posible el progreso cultural en absoluto. El principio de placer debe ser sustituido

por el "principio de realidad", si es que la sociedad humana debe progresar desde el estadio del animal al estadio del ser humano. Esto lo he expresado aquí tan extremadamente breve, sólo para cortar de raíz otra vez el error tan extendido, según el cual, Freud es en algún sentido un irracionalista. Quizá no haya habido en los últimos decenios un pensador más racionalista que Freud, cuyo esfuerzo todo va dirigido a mostrar que las fuerzas irracionales que todavía son efectivas en el hombre, tienen que subordinarse a la razón, si han de ser mejoradas en absoluto las relaciones humanas, y cuya frase "Donde había Ello, debe haber Yo"¹ es quizá la más racional de todas las fórmulas que uno se puede imaginar en psicología.

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

¹S. Freud. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Werke, t. xv, p. 86.

instintos y que sólo así puede ser y permanecer socialmente productivo.

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

¿Cuál es el resultado de la transformación represiva del instinto de muerte? También en este caso, el primer paso es la prohibición del incesto. La interdicción definitiva de la madre, impuesta por el padre, significa el dominio continuado del instinto de muerte, del principio del Nirvana y su subordinación a los

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

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

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

La autorrenuncia en nombre del progreso no está, naturalmente, formulada así por Freud; pero en mi opinión está presente en la teoría freudiana y aparece del modo quizá más contundente en la dialéctica del poder paterno, tal como Freud la expuso. Ésta es de importancia decisiva para el concepto de progreso en sí mismo. En la hipótesis freudiana sobre el origen de la historia humana, prescindiendo por una vez de su posible contenido empírico, está resumida de manera insuperable, en una imagen singular, la *dialéctica del poder*, de su origen, transformación y des-

arrollo en el progreso de la cultura. Son conocidas sus características principales: la historia humana empezaría cuando, en una horda primitiva, el más fuerte, el padre primitivo, se erige en jefe único y consolida su poder monopolizando para sí la mujer —la madre o las madres— y excluyendo a todos los demás miembros de la horda de su goce. Y esto significa que no son ni la naturaleza, ni la pobreza, ni la debilidad las que producen la primera represión de los instintos, decisiva para el desarrollo de la cultura, sino el despotismo del poder —el hecho de que un déspota distribuya y aproveche injustamente la pobreza, la escasez, la debilidad, de que se reserve el goce y endose el trabajo a los otros miembros de la horda. Este primer paso, aún prehistórico, en la represión de los instintos, provoca el segundo: la rebelión de los hijos contra el despotismo del padre. Según la hipótesis freudiana, el padre es asesinado por los hijos y devorado comunitariamente en un banquete necrofilico. El primer intento de liberar los instintos y de hacer general la satisfacción de los mismos, de eliminar la distribución despótica, jerárquica y privilegiada de felicidad y trabajo, es la liberación del poder. Este intento acaba, según Freud, con que los hijos o hermanos rebeldes ven o creen ver que las cosas no marchan sin poder y que el padre era realmente imprescindible, por muy despóticamente que hubiera regido. El padre es repuesto por los hermanos, ahora *voluntariamente* y, por así decirlo, generalizadamente: como moralidad; es decir, los hermanos se imponen a sí mismos y en libertad las mismas renunciaciones y abstinencias a que antes se habían visto forzados por el padre primitivo. Con esta interiorización del poder paterno —el origen de la moralidad y de la conciencia— comienzan la cultura y la civilización. De la primitiva horda humano-animal se ha pasado a la primera y más primitiva sociedad humana. La represión de los instintos se convierte en la tarea voluntaria de los individuos, es interiorizada y, al mismo tiempo, se establece el patriarcado en la forma de los padres múltiples que —cada uno por sí mismo— transfieren la moralidad del poder paterno y, por tanto, la limitación de los instintos, a su propio clan, a su propio grupo, y lo hacen efectivo en la generación joven.

Esta dinámica del poder, que comienza con la implantación del despotismo, que lleva a la revolución y que, después del intento de la primera liberación, acaba con la reposición del padre en forma interiorizada y generalizada, es decir, racional, esta dinámica se repite, según Freud, a lo largo de toda la historia de la cultura y de la civilización, aunque sea en forma debilitada, o sea, como rebelión de todos los hijos contra todos los padres en la pubertad, como revocación de esa rebelión después de la superación de la pubertad y, finalmente, como ordenación de los hijos en el contexto social, en sometimiento voluntario a las renunciaciones exigidas socialmente, con lo cual los propios hijos se convierten en padres. Esta repetición psicológica de la dinámica del poder en la cultura halla su expresión histórico-universal en la dinámica siempre repetida de las revoluciones del pasado. Estas revoluciones muestran un desarrollo casi esquemático. El motín triunfa, y determinadas fuerzas tratan de llevar la revolución hasta su punto más extremo, a aquel punto desde el cual quizá se lograría el paso a una nueva situación, distinta no sólo cuantitativamente, sino cualitativamente —y en ese punto, la revolución acostumbra a ser vencida y se interioriza el poder a un nivel superior, es organizado y sigue desarrollándose. Si la hipótesis freudiana es realmente correcta, entonces podemos aventurar la pregunta de si, junto al Termidor histórico-social que se puede señalar en todas las revoluciones del pasado, no hay también un Termidor *psíquico*; ¿será quizá que las revoluciones son vencidas, invertidas y recogidas no sólo desde fuera; que actúa quizá en los mismos individuos una dinámica que niega *internamente* una posible liberación y satisfacción, y que hace que los individuos se sometan no sólo externamente a la negación?

Si la represión de los instintos, incluso según la hipótesis freudiana, no es solamente una necesidad natural, si ha resultado, al menos en la misma medida, y aun quizá primariamente, en interés del poder y del mantenimiento de un poder despótico; y si el principio de realidad represivo no es sólo el resultado de la razón social, sin la cual no hubiera sido posible ningún progreso, sino que es por añadidura el resultado de una determinada organización histórica del poder, entonces tenemos que practicar de hecho una corrección decisiva en la teoría freudiana. Pues si la transformación represiva de los instintos, tal como ha integrado hasta ahora psicológicamente el contenido principal del concepto de progreso, no es ni naturalmente necesario, ni históricamente inmodificable, entonces posee ella misma sus límites muy

determinados. Éstos quedan esbozados después de que la represión de los instintos y el progreso han cumplido su función histórica, han vencido el estado de impotencia humana y la escasez de bienes, y la sociedad libre se ha convertido para todos en posibilidad real. El principio de realidad represivo se hace superfluo a medida que la cultura se aproxima a una fase en la que la supresión de un modo de vida, que forzaba a la represión de los instintos, se ha convertido en una posibilidad histórica realizable. Los logros del progreso represivo anuncian la liquidación del propio principio de progreso represivo. Se prevé un Estado en el que no haya productividad que sea simultáneamente resultado y condición de la renuncia, ni haya trabajo alienado —un Estado, en el cual la creciente mecanización del trabajo posibilite que una porción cada vez mayor de la energía instintiva que tenía que ser absorbida por el trabajo alienado, sea devuelta a su forma originaria; en otras palabras, que pueda ser retransformada en energía de los instintos vitales. El tiempo empleado en el trabajo alienado ya no sería el tiempo vital, y el tiempo libre, que se halla a disposición del individuo para satisfacción de sus propias necesidades, ya no sería el mero tiempo residual, sino que el tiempo de trabajo alienado no sólo sería reducido a un mínimo, sino que incluso desaparecería completamente, y el tiempo vital sería tiempo libre.

Es decisivo el reconocimiento de que semejante evolución no equivale simplemente a una prolongación y aumento del Estado y las circunstancias del momento. Por el contrario, sería un *principio de realidad cualitativamente nuevo* el que ocuparía el lugar del principio represivo, y con él cambiaría todo el propio nivel, tanto humano-psíquico como histórico-social. ¿Qué es lo que ocurre realmente, cuando ese estado, que hoy aún es reputado de utopía, es cada vez más real? ¿Qué está ocurriendo, cuando una automatización, más o menos total, determina la orientación de la sociedad e interviene en todos los dominios de la vida? Al ilustrar esta consecuencia me mantengo en los mismos conceptos básicos de Freud. El primer resultado sería que la fuerza de la energía instintiva liberada por el trabajo mecanizado ya no sería empleada en actividades displacenteras y podría ser retransformada en energía erótica. Sería posible una reactivación de todas las fuerzas eróticas y de los modos de conducta que habían sido encarcelados y

desexualizados por el principio de realidad represivo. De aquí resultaría la consecuencia —y quisiera subrayar esto con toda la fuerza, porque es en este punto donde se dan los mayores malentendidos— de que la sublimación no se acabaría, sino que aumentaría como energía erótica para nuevas fuerzas creadoras de cultura. La consecuencia no sería un pansexualismo, el cual más bien pertenece al cuadro de la sociedad represiva (el pansexualismo es imaginable solamente como explosión de la energía de los instintos represivos, pero nunca como realización de la energía de los instintos no represiva). En la medida en que la energía erótica quedara realmente libre, dejaría de ser pura sexualidad, y pasaría a ser una fuerza que determinaría al organismo en todos sus modos de conducta, dimensiones y objetivos. En otras palabras: el organismo se haría partidario de aquello de que no podía ser partidario bajo el principio de realidad represivo. Tender hacia la satisfacción en un mundo feliz sería el principio bajo el cual se desarrollaría la existencia humana.

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

Ya ven ustedes cómo el principio de progreso no represivo, con la ordenación de valores que le es peculiar, es conservador en un sentido decisivo. Y no otro que el propio Freud ha afirmado que los instintos, en su esencia más íntima, son conservadores. Lo que realmente quieren no es el cambio infinito y eternamente insatisfactorio, el tender hacia algo indefinidamente superior y aún no alcanzado, sino un equilibrio, una estabilización y reproducción de Es-

tados en los cuales todas las necesidades puedan ser satisfechas y en los que sólo puedan aparecer nuevas necesidades cuando su satisfacción placentera sea asimismo posible. Pero si ese tender hacia la satisfacción adecuado a la naturaleza conservadora de los instintos, puede ser llevado a término bajo un principio de progreso no represivo en la existencia misma, entonces se derrumba una de las principales objeciones contra su posibilidad, a saber, la de que los hombres, una vez alcanzado un Estado de satisfacción, ya no tendrían ningún motivo para trabajar y se corromperían en un goce estático y estúpido de lo que podrían obtener sin trabajo. Lo exactamente opuesto parece que es el caso. Naturalmente que ya no sería necesario un impulso hacia el trabajo. Si el trabajo mismo pasa a ser libre juego de las capacidades humanas, entonces ya no es necesario ningún sufrimiento que obligue a los hombres a trabajar. Por su propia iniciativa y solamente porque es la realización de sus propias necesidades, trabajarán en la configuración de un mundo mejor, en el cual se autorrealice la existencia.

La hipótesis de una cultura bajo un principio de progreso no represivo, en la que el trabajo sea juego, ha sido defendida de manera interesante precisamente en la tradición de pensadores que en absoluto pueden ser considerados como defensores y propagandistas de la sensibilidad, del pansexualismo, de la liberación inadmisibles de tendencias radicales. Vamos a citar sólo dos ejemplos: Schiller, en las cartas "Sobre la educación estética del hombre", desarrolló la idea aquí expuesta mediante conceptos freudianos, de una cultura estética, sensible, en la cual estén reconciliadas razón y sensibilidad. Es decisiva la idea de una transformación del trabajo en el libre juego de las aptitudes humanas como el objetivo propio y el único modo de existencia digno del hombre. Schiller hace notar que esa idea únicamente puede ser realizada en un estadio de la cultura en el cual el máximo desarrollo de las aptitudes intelectuales y espirituales vaya de la mano con la presencia de los medios y bienes materiales de satisfacción de las necesidades humanas. Otro pensador que aún menos que Schiller puede caer bajo la sospecha de advocar por el pansexualismo o la liberación injustificada de los instintos, y que es quizá uno de los pensadores más represivos —en todo caso, en la tradición—, es Platón, el cual ha expresado esta idea

de la manera quizá más radical en aquel de sus libros que de todos es con mucho el más represivo, y en el que la idea de un Estado totalitario está expuesta con más detalle que en ninguna otra parte. En ese contexto dice él lo siguiente (se trata de la definición de la existencia digna del hombre):

Yo sólo quiero decir: habría que dirigir la seriedad hacia lo que es serio, pero no hacia cosas que no son serias. Por su propia naturaleza, la divinidad merece nuestro respeto sagrado, mientras que el hombre, según ya hemos dicho, no ha sido hecho sino para ser un juguete en las manos de la divinidad y esto es lo mejor que hay en él. Por lo tanto, todo hombre y toda mujer, a lo largo de toda su vida, deben adaptarse lo mejor posible a este papel, jugando a los juegos más bellos que pueda haber —o sea, justamente lo contrario de lo que nosotros imaginamos ahora... Hoy en día la gente piensa que las cosas serias hay que hacerlas con vistas a los juegos: así se cree que las cosas referentes a la guerra, cosas que son serias, hay que llevarlas bien para lograr la paz. Ahora bien, la guerra, en verdad, no ha podido ofrecernos nunca, ni nunca nos lo podrá ofrecer, un juego auténtico o una educación digna de este nombre, y, sin embargo, juego y educación han de ser lo que llamamos objetivos de nuestros esfuerzos. Por eso, cada cual debe llevar continuamente sólo una vida de paz, tan larga como pueda y lo mejor que pueda. ¿Cuál es, pues, el camino recto? Hay que pasar la vida jugando a determinados juegos, haciendo sacrificios, cantando y danzando, de modo que se pueda conseguir lo mismo el favor de los dioses, que rechazar los ataques de nuestros enemigos y vencerlos en el combate...

El otro dialogante tiene exactamente la misma reacción que tenemos nosotros; pues dice: "Pero así ciertamente rebajas mucho la especie humana." Y la respuesta del ateniense es:

No te sorprendas, Megillos, pero ¡perdóname! Lo que acabo de decir proviene de que tengo la mirada puesta en la divinidad.²

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

² Platón. *Las Leyes*, libro 7.

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

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