

XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2021.

El freudomarxismo de Herbert Marcuse. Una revaloración política del psicoanálisis freudiano.

Messina, Diego.

Cita:

Messina, Diego (2021). *El freudomarxismo de Herbert Marcuse. Una revaloración política del psicoanálisis freudiano. XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-012/526>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/even/zRo>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

EL FREUDOMARXISMO DE HERBERT MARCUSE. UNA REVALORACIÓN POLÍTICA DEL PSICOANÁLISIS FREUDIANO

Messina, Diego

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

El presente trabajo se incluye en el proyecto de investigación UBACyT Lecturas del Psicoanálisis Sobre “Lo Social”. El objetivo del presente artículo apunta a recoger el saber que se produce a partir de la puesta en tensión entre el campo del psicoanálisis y el campo de la política. Para tal fin se retoman los desarrollos de Herbert Marcuse, quien supo encontrar en la doctrina freudiana elementos conceptuales para problematizar políticamente la cuestión de la estructura de lo que él denomina la cultura de poder.

Palabras clave

Herbert Marcuse - Freudismo - Marxismo - Teoría de los instintos

ABSTRACT

THE FREUDOMARXISM OF HERBERT MARCUSE.

A POLITICAL REVALUATION OF THE FREUDIAN PSYCHOANALYSIS

This work is included in the UBACyT research project Readings from Psychoanalysis on “The Social”. The objective of this article aims to collect the knowledge that is produced from the tension between the field of psychoanalysis and the field of politics. To this end, the developments of Herbert Marcuse are retaken, who knew how to find conceptual elements in Freudian doctrine to politically problematize the question of the structure of what he calls the culture of power.

Keywords

Herbert Marcuse - Freudism - Marxism - Theory of instincts

Breve introducción biográfica.

Herbert Marcuse nació en Berlín en 1898, en el seno de una familia judía. A la edad de 20 años milita en las filas del partido socialdemócrata, del cual luego se apartará después del fracaso de la Revolución que estalló en Berlín en 1918, y tras el asesinato de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht (Vergez, A., 1973, p.11). Jamás se afiliará al partido comunista, autodenominándose más que nada como un filósofo, como pensador crítico, más que como un militante político. En 1927 completa sus estudios en la Universidad de Friburgo, dejándose influir por los pensamientos de Husserl y de Heidegger. En 1934, junto con

Theodor Adorno, emigra a los Estados Unidos. A pesar del sistemático anticomunismo norteamericano, Marcuse deviene un especialista en estudios marxistas; no obstante, pronuncia considerables críticas a la burocracia soviética, entendida como un “instrumento de poder totalitario que [...] avasalla a los hombres en lugar de liberarlos” (op.cit., p.14).

Entre 1954 y 1956 fue profesor de política y de filosofía en la Universidad de Brandeis (Boston); más adelante, en la década de 1970, fue profesor de ciencias políticas en la Universidad de California.

En 1955 publica *Eros y civilización*, obra en la cual busca articular la filosofía marxista con las ideas sociológicas norteamericanas profundamente influenciadas por el psicoanálisis freudiano. Marcuse comprende la fecundidad del acercamiento del pensamiento de estos dos grandes “desmistificadores de las conciencias alienadas” (op.cit., p.15). Dice Vergez:

[...] en Alemania el movimiento marxista era [...] muy ignorante de Freud y muy desconfiado a su respecto. Ir de Marx a Freud era difícil. Por el contrario, a partir de Freud, un psicoanalista alemán podía descubrir el marxismo [...] Wilhelm Reich. (op.cit.)

A partir de la década de 1960, Marcuse comienza una sostenida crítica de la civilización industrial tecnocrática, camino que lo lleva a publicar una de sus obras más logradas: *El hombre unidimensional*, en 1964.

Marcuse estaba convencido de que en una sociedad evolucionada, como pueden ser las sociedades norteamericana o europea, “el elemento revolucionario se encuentra sólo entre los «marginados», entre aquellos que no están, o aún no están, integrados al «sistema»” (op.cit., p.16), tales como las minorías raciales, los desocupados o los estudiantes.

En Francia solamente dos de sus obras había sido traducidas antes de los acontecimientos de mayo de 1968: *El marxismo soviético* (de 1958), y *Eros y civilización*. Fallece en Alemania en 1979.

El freudismo no es el psicoanálisis.

Le debemos a Marcuse la distinción entre psicoanálisis y freudismo, y dicha distinción se establece a partir de la comprensión de la obra de Freud “como un proceso histórico que se inicia en un optimismo psicológico (más exactamente: terapéutico) para concluir en un pesimismo histórico (cultural, humanístico)” (Castilla del Pino, C., 1970, p.7). El freudismo implica tomar al

psicoanálisis como una concepción del mundo a partir del giro freudiano de 1920 con la publicación de *Más allá del principio del placer*. Es decir, el freudismo se inaugura a partir del “Freud pesimista”, momento a partir del cual, según Castilla del Pino, se descubre “el papel sustancialmente *transformador* - no simplemente conformador - del medio sobre el hombre” (op.cit., p.10). Ante las influencias del medio sobre el sujeto el terapeuta no puede más que reconocerse como impotente, siempre y cuando la práctica clínica signifique “reequilibrar al sujeto dentro del propio medio deformador” (op.cit.).

¿Qué es la civilización? No es otra cosa que el resultado de un proceso en el cual existe una relación inversamente proporcional entre lo obtenido y lo renunciado. Marcuse llama a esto una *sublimación represiva*: dada la obligada aceptación de la cultura por parte de los sujetos, la lucha contra el medio deviene una dialéctica inacabable a partir de la cual se puede decretar que el análisis adquiere la misma característica: se vuelve interminable. Es en este punto que Castilla del Pino propone:

[...] el destino ulterior del psicoanálisis y de la concepción freudiana del mundo [su antropología] [...] hubiera sido distinto si Freud hubiese sido sabedor de la significación del concepto marxista de alienación y de cosificación [...] incluso, que el destino mismo del pensamiento marxista [...] hubiera sido otro si originariamente hubiese experimentado la fecundación del freudismo. (op.cit., p.13)

En su 35ª conferencia, *En torno de una cosmovisión*, Freud dice en referencia a la obra de Marx:

[...] en este caso lamento muchísimo la insuficiencia de mi orientación. Conjeturo que ustedes saben más que yo acerca de este asunto, y hace tiempo que habrán tomado posición en favor o en contra del marxismo. Las indagaciones de Karl Marx sobre la estructura económica de la sociedad y el influjo de las diversas formas de economía en todos los ámbitos de la vida humana se han conquistado en nuestra época una autoridad indiscutible. Desde luego, yo no puedo saber hasta dónde aciertan o yerran en los detalles. Me entero de que tampoco les resulta fácil a otros, mejor informados. (1991, p.163)

Freud confiesa que las tesis marxistas acerca del desarrollo de las formas de sociedad como un proceso de historia natural, en los cuales los cambios en la estratificación social surgen unos de otros a partir de un proceso dialéctico, no es una formulación que él sienta que comprende - o con la que acuerda - plenamente, quizás por el hecho de que “ellas no suenan «materialistas», sino, más bien, como un precipitado de aquella oscura filosofía hegeliana por cuya escuela también Marx ha pasado” (op.cit.).

Posicionado a partir de su “opinión de lego”, Freud reconduce la formación de clases sociales a las “luchas sobrevenidas desde el comienzo de la historia entre las hordas humanas separadas por pequeñas diferencias” (op.cit.).

Freud reconoce que la potencia conceptual del marxismo reside “en su penetrante demostración del influjo necesario que

las relaciones económicas entre los hombres ejercen sobre sus posturas intelectuales, éticas y artísticas” (op.cit., 165). Pero el descubrimiento de nexos y de relaciones de dependencia ignorados antes del marxismo no alcanza para admitir “que los motivos económicos sean los únicos que presiden la conducta de los hombres dentro de la sociedad” (op.cit.). La existencia evidente de la diversidad humana, motivo de las diferencias de comportamiento incluso bajo idénticas condiciones económicas, excluye la determinación exclusiva de los factores económicos. Para Freud, la comprensión del comportamiento humano no puede prescindir de la inclusión de “factores psicológicos”, ya que en todos los casos de lo que siempre se trata es de que los sujetos ponen en juego sus mociones pulsionales más originarias: “su pulsión de autoconservación, su placer de agredir, su necesidad de amor, su esfuerzo hacia la ganancia de placer y la evitación de displacer” (op.cit.).

Para Marcuse, este desencuentro entre Freud y Marx no hace más que alimentar la intuición de que la aproximación de ambos autores no sólo es verificada por muchos como él, sino que la conjunción Freud-Marx es absolutamente necesaria para la creación de una antropología dialéctica.

Según Castilla del Pino, la limitación de Freud radica en que para él la cultura es “una consecuencia psicológica y no política” (1970, p.15). ¿Qué sería la política para Freud entonces? Una “superestructura psicológica y no resultado de unas relaciones productivas” (op.cit.). La cultura es *la forma* (léase modelo) a partir de la cual Freud propone una explicación psicológica de la política. Es precisamente en este punto débil del freudismo donde Marcuse pretende hacer germinar las ideas marxistas, y a partir de esta reinterpretación podría demostrarse que “las categorías psicológicas han llegado a ser categorías políticas” (1969, p.8).

La opinión fuerte de Marcuse es que el psicoanálisis, a partir de ciertos desarrollos posfreudianos, se había convertido en una fuerza más para el ejercicio de la dominación, y ello justamente a partir de la renuncia de muchos analistas a aceptar el pesimismo freudiano (o sea, no aceptar los desarrollos posteriores a 1920) en pos de una “adaptación de la doctrina al medio conformador” (op.cit., p.33). De este modo, la práctica y la doctrina psicoanalíticas se convirtieron en un “elemento importante de la ideología neocapitalista” (op.cit., p.34). La finalidad del análisis implicaría sustituir la “neurosis de desajuste por la cómoda alienación” (op.cit.); “hacer al hombre conforme al conformismo” (op.cit., p.33).

Dice Castilla del Pino: “Marcuse devuelve de esta forma a la metapsicología freudiana su carácter radicalmente protestativo, desvirtuado por los que pretendían, implícita o explícitamente, contar con la integridad (y salvación) del hombre en un medio alienante y alienador” (op.cit., p.31).

Los amarres de la libertad.

En el verano de 1956 se organiza un Ciclo de conferencias de las Universidades de Frankfurt y Heidelberg con el motivo de conmemorar el centenario del nacimiento de Sigmund Freud. En dicha ocasión, Marcuse se pronuncia en varias oportunidades, y dichas intervenciones se recopilan en un texto titulado *Psicoanálisis y política*, publicado por primera vez en alemán en 1968. Una de dichas conferencias lleva el nombre de *Teoría de los instintos y libertad*, y en ella Marcuse establece la doble justificación que permite la interpretación de la teoría freudiana a partir de los puntos de vista de la ciencia y de la filosofía política. En primer lugar, es necesario mostrar que la teoría freudiana tiene una estructura abierta que le permite enfrentar los planteamientos políticos: “su concepción, al parecer puramente biológica, es, en el fondo, sociohistórica” (1970, p.41). En segundo lugar, se debe determinar hasta qué punto la psicología en general y la teoría freudiana de los instintos en particular, son actualmente partes esenciales de la ciencia política.

Marcuse es claro al determinar que “No se trata de introducir conceptos psicológicos en la ciencia política, de explicar psicológicamente los acontecimientos políticos. Esto significaría explicar lo que fundamenta por lo fundamentado [...] la psicología en sí misma debe revelarse políticamente” (op.cit., p.42). Para Marcuse, la *psique* debe revelarse cada vez más como una porción de un todo social, a partir de lo cual el proceso de individuación deviene casi equivalente a la renuncia culpable a la participación social, negando de este modo la posibilidad de toda revolución.

¿Cómo podríamos definir la política actual? Como “la sociedad caída en manos del poder e identificada con él” (op.cit.). Según Marcuse, el concepto de *poder* es central en la teoría freudiana de los instintos. El poder es aquello que se presenta efectivamente en todo sitio donde los objetivos y los propósitos de los sujetos, y los esfuerzos prácticos para conseguirlos, son percibidos como algo dado. El poder puede ser practicado tanto por los hombres como por la naturaleza o por las cosas, y cuando se ejerce “internamente” por el individuo sobre sí mismo aparece bajo la forma de lo que llamamos *autonomía*.

Sabemos que el superyó reúne en sí mismo los modelos autoritarios, convirtiendo sus órdenes y prohibiciones en sus propias leyes en el interior de la propia conciencia. La autonomía no sería otra cosa que aquella empresa por la cual el individuo ejerce dominio sobre sus mociones pulsionales.

Puesto que no hay nada que no le sea prescrito al sujeto ¿es posible entonces la libertad? Marcuse afirma que la libertad sólo puede ser definida en el marco del poder: la libertad es una forma de poder en la cual los medios a disposición del individuo satisfacen sus necesidades con el mínimo de disgusto y de renuncia posibles. Por lo tanto, la libertad es un estado que está atravesado históricamente, ya que tanto las capacidades y necesidades individuales, como el mínimo de renuncia demandado por la sociedad, difieren según el grado de desarrollo cultural.

A partir del reconocimiento de la variable del condicionamiento histórico-objetivo, la diferenciación entre libertad y poder se vuelve más evidente por encima de toda valoración subjetiva. Los medios de satisfacción de las necesidades elaborados en un determinado nivel/momento cultural son hechos dados socialmente, del mismo modo que lo son las necesidades y capacidades humanas. Dada la ocasión en que una cultura pueda aplicar estas posibilidades apuntando a la satisfacción de las necesidades individuales, esto implicaría una orientación hacia la libertad bajo condiciones óptimas en las cuales el poder se reduciría solamente a la distribución racional del trabajo y de la experiencia: bajo esta “modalidad cultural”, libertad y felicidad serían convergentes. Pero cuando la satisfacción individual queda subordinada a la limitación de una necesidad social, lo que reina es una *cultura de poder*.

Hasta ahora, dice Marcuse, la cultura siempre ha sido cultura de poder, en la cual las necesidades sociales estuvieron (y están) determinadas por los intereses de los grupos que detentan (aún hoy) el poder. Estos intereses son los que finalmente definen cuáles son las necesidades de los sujetos así como los modos y límites para su satisfacción.

Las demandas de la cultura de poder.

Marcuse cree partir de una evidencia: la cultura de poder “ha desarrollado una riqueza social hasta un punto en el que las renuncias y cargas impuestas a los individuos aparecen más y más innecesarias, irracionales” (op.cit., pp.44-45).

El aparato de producción y de distribución somete a los individuos a tal punto que la irracionalidad de las demandas sociales pasa a ser una forma de la razón social, es decir una generalidad racional. Desde el punto de vista psicológico se observa una disminución de la diferencia entre poder y libertad, ya que en lo más profundo del ser del sujeto su estructura instintiva no hace más que reproducir las valoraciones y los modos de comportamiento que están al servicio del mantenimiento del poder. El poder se vuelve cada vez menos autónomo y más objetivo y general, siendo lo que domina el aparato económico-político-cultural socialmente construido.

Uno puede postular que la cultura de poder se materializa en los estados de tipo totalitario, pero éste es solamente una de sus formas, quizás la más anticuada. La cultura democrática rechaza el uso del terror por ser ella misma lo suficientemente fuerte como para lograr reproducirse sin él. Es más, la mayoría de los individuos se desenvuelven mejor en ella, la cual provee de seguridad y confort.

¿Pero qué sucede cuando una libertad posible se contraponen a una libertad actual? Esto presupone, según Marcuse, que en el presente estadio cultural gran parte de la fatiga, de la renuncia y del control a los que están sometidos los sujetos ya no están justificadas por las necesidades vitales. En este punto de llegada, la sociedad bien podría permitirse una considerable liberación de las mociones pulsionales sin perder por ello sus logros

ni detener su progreso.

Una conceptualización freudiana de dicha liberación nos permite reconocer una ganancia libidinal a favor del sujeto, posible gracias a una “revocación de gran parte de la energía instintiva desviada hacia el trabajo alienado y su liberación para la satisfacción de las necesidades de los individuos” (op.cit., p.48). A este mecanismo Marcuse lo denomina *desublimación*, la cual no tendría como efecto el deshacimiento de las manifestaciones más elevadas de la industria humana, sino que más bien las transformaría en posibilidades de satisfacción feliz. El resultado de la desublimación jamás implicaría un retroceso a la prehistoria de la cultura (como si eso fuese posible), sino una modificación fundamental en el contenido y el *principio de progreso* que parece gobernar la dinámica cultural. La realización de esta posibilidad presupone la creación de instituciones sociales esencialmente modificadas.

Marcuse señala una posición ambivalente ante la posibilidad de la desublimación: al mismo tiempo que se aparece como una catástrofe para la cultura presente, también se percibe la necesidad de la lucha contra lo establecido. A partir de esta ambivalencia, las fuerzas en juego que tienden hacia lo posible se paralizan, y tal inmovilización de la dinámica de la libertad le ha sido revelada a Marcuse gracias a la teoría freudiana de los instintos.

En el marco de la cultura de poder, la libertad sólo es posible sobre la base de la falta de libertad, es decir sobre la base de la represión de los instintos. Según Freud, el organismo está originariamente orientado hacia la búsqueda del placer, hacia la supresión placentera de la tensión pulsional. El principio del placer se opone originariamente a la demora de la satisfacción, y no acepta limitación ni sublimación alguna del placer. Pero *cultura es sublimación*, es decir satisfacción aplazada y sistemáticamente dominada, lo cual presupone malestar.

La sustitución del principio del placer por el principio de realidad tiene según Marcuse un contenido social, ya que es únicamente a partir de esta transformación traumática, que deja en los hombres una herida incurable, lo que le permite al sujeto ser apto socialmente: “una «enajenación» del hombre respecto de la naturaleza, hace al hombre también apto para el goce: únicamente el impulso dirigido y controlado eleva la pura satisfacción de las necesidades naturales a placer experimentado y comprendido - a felicidad” (op.cit., p.50).

Por lo tanto, si toda felicidad es sólo felicidad “socialmente apta”, y la libertad del hombre se desenvuelve en un terreno de falta de libertad, el entrelazamiento entre felicidad y libertad es inevitable e insoluble (op.cit.).

La última metapsicología freudiana es revolucionaria.

De acuerdo a lo establecido por Freud a partir de 1920, tanto el organismo como las funciones del aparato psíquico se desarrollan en el fragor de una lucha entre tres fuerzas básicas y sus tres principios fundamentales correspondientes: Eros y el

principio de placer, instinto de muerte y el principio del Nirvana, mundo exterior y el principio de realidad (op.cit., p.52). Originariamente, el Eros es sexualidad perversa y polimorfa, mientras que el primado de la sexualidad genital y la reproducción son de índole secundaria, un producto histórico de la sociedad humana en su lucha necesaria contra el principio del placer socialmente inepto. El resultado posterior de la instalación del principio de realidad implica una desexualización del organismo con el objeto de poder consagrarlo a la serie de trabajos displacenteros que nos depara la cultura.

Este proceso de desexualización es descrito por Marcuse a partir de dos momentos: 1) la culminación de la autonomía de las pulsiones sexuales parciales pregenitales, las cuales son sublimadas, reprimidas y devenidas tabú como perversiones; 2) la desensibilización de la sexualidad y del objeto sexual a partir de la función del amor, lo cual implica una sujeción y un encausamiento ético del Eros. Según Marcuse esto último es uno de los mayores resultados de la sociedad cultural, que a su vez posibilita y sostiene la entronización de la familia patriarcal-monógama como núcleo saludable de la sociedad (op.cit., p.55). El sepultamiento del complejo de Edipo sería la premisa a partir de la cual Eros quedaría reducido a la función especial de la sexualidad genital. De este modo, el erotismo es limitado al mínimo socialmente tolerable.

La represión/sublimación de las pulsiones es la condición básica de la vida en la sociedad cultural, siendo esta transformación biológico-psicológica aquello que determinaría la experiencia fundamental de la existencia y la finalidad de la vida humana. Pero Marcuse afirma que si la teoría freudiana de los instintos se hubiera detenido aquí no hubiese sido más que la fundamentación psicológica del concepto idealista de libertad, el cual define a la libertad en oposición al placer.

Aunque para Kant la libertad sería esencialmente coacción moral, interna e inteligible, dicha coacción moral tiene sus representantes materiales externos: la familia, la fábrica y el ejército, las cuales son encarnaciones efectivas del principio de realidad. Y es sobre esta doble base de la coacción moral donde Marcuse señala que se desarrolla la libertad política, en donde tanto la coacción moral como la física tienen un denominador común: el poder (op.cit., p.58).

Según Marcuse, Freud está de acuerdo con la ética idealista y la política liberal-burguesa, para la cual la libertad contiene a la coacción, la represión de las pulsiones. Dice Freud en *El malestar en la cultura*:

Es [...] el programa del principio de placer el que fija su fin a la vida. Este principio gobierna la operación del aparato anímico desde el comienzo mismo [...] no obstante [...] su programa entra en querrela con el mundo entero, con el macrocosmos tanto como con el microcosmos. Es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo —sin excepción— lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea «dichoso» no está contenido en el plan de la «Creación». Lo que en sentido estricto

se llama «felicidad» corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas [...] por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico. (1992, p.76)

Pero si nos preguntamos qué ha hecho la cultura del hombre, la respuesta no se hace esperar: “Cuanto más progresa la cultura, cuanto más violento es su aparato [...] más opresivo son los sacrificios [...] para mantener la estructura instintiva necesaria [por la cultura de poder]” (1970, p.62).

A modo de conclusión.

La transformación represiva de las mociones pulsionales pasa a ser la “constitución biológica del organismo” (op.cit., p.59), de modo tal que la historia reina sobre la propia estructura orgánica y *la cultura deviene naturaleza*. El sujeto aprueba y reproduce el principio de realidad *históricamente establecido* mediante la limitación de Eros a la función parcial de la sexualidad y mediante el aprovechamiento de la pulsión de muerte para el trabajo socialmente útil y para la dominación de la naturaleza y de los otros.

Pero aunque la falta de libertad cultural sea el resultado del ejercicio de la opresión por parte de un poder racional, el cual hace posible el paso de la animalidad a la humanidad, de la naturaleza de la cultura, ¿sigue siendo racional cuando la cultura se ha desarrollado plenamente y ya no sería necesaria tanta opresión? ¿No se percibe en la actualidad lo que Marcuse denomina como *excedente de represión*?

Aquí yace el punto, según Marcuse, en que la teoría freudiana de los instintos pone en duda la evolución cultural, y la cuestión surgió en el curso mismo de la praxis psicoanalítica. Fue la experiencia clínica la que le abrió a Freud las puertas de la teoría, y es clínicamente verificable lo siguiente:

La cultura es, pues, puesta en duda en el individuo [...] enfermo, neurótico. La enfermedad es un azar individual, una historia privada; pero en el psicoanálisis se revela lo privado como particularidad del destino universal, de la herida traumática, que la transformación represiva de los instintos ha causado en el hombre. (op.cit., pp.61-62)

Finalicemos el trabajo transcribiendo aquellos interrogantes que Marcuse pudo formularse gracias a la inspiración recibida de la letra freudiana, con el objeto de circunscribir el problema que atareó a nuestro filósofo:

¿Constituye realmente el principio de la civilización la interrelación entre la libertad y la represión [...] O esta interrelación es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana? En términos freudianos, ¿es irreconciliable el conflicto entre el principio del placer y el principio de la realidad hasta el grado que necesita la transformación represiva de la estructura instintiva del hombre? ¿O permite la existencia del concepto de una civilización no represiva? (1969, p.18)

BIBLIOGRAFÍA

- Castilla del Pino, C. (1970). La inflexión del pensamiento de Marcuse en la antropología freudiana. En *Psicoanálisis y política*, pp.5-38. Ediciones Península: Barcelona.
- Freud, S. (1991). 35ª conferencia. En torno de una cosmovisión. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932]). En *Sigmund Freud Obras Completas*, tomo XXII, pp.146-168. Amorrortu Editores: Buenos Aires.
- Freud, S. (1992). El malestar en la cultura (1930 [1929]). En *Sigmund Freud Obras Completas*, tomo XXI, pp.57-140. Amorrortu Editores: Buenos Aires.
- Marcuse, H. (1969). *Eros y civilización*. Editorial Seix Barral: Barcelona.
- Marcuse, H. (1970). Teoría de los instintos y libertad. En *Psicoanálisis y política*, pp.41-85. Ediciones Península: Barcelona.
- Vergez, A. (1973). *Marcuse*. Editorial Paidós: Buenos Aires.