

CUERPO FEMENINO Y LIBERACIÓN. LA ESCUELA DE FRANKFURT Y EL DISCURSO FEMINISTA

Gemma Vicente Arregui
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 15-07-10
Aceptado: 14-09-10

Resumen: el maridaje entre el pensamiento marcusiano y el feminismo tradicional es posible desde el momento en que la sociedad ideal de Marcuse encuentra su fundamento en una razón sensible, con contenido pulsional. El eros de quienes vivieran en ella sería un eros liberado, polimorfo, pregenital, no marcado con el signo de lo masculino o de lo femenino.

Palabras-clave: bisexualidad, polimorfismo, libertad.

Abstract: Connection between the Marcusean thought and traditional Feminism is possible if we think that Marcuse's ideal society finds its basis in a sensitive reason with drive-related contents. Eros of people living in such a society would be a liberated, polymorphous, pre-genital Eros, not being previously marked with a masculine or feminine sign.

Key-words: bisexuality, polymorphism, freedom.

Desde mediados del siglo XX se hacen frecuentes los intentos de marriage entre Feminismo y Teoría Crítica. Los diferentes feminismos y la Teoría Crítica comparten muchas premisas; entre otras, una fundamental: la crítica a la no racionalidad de este mundo capitalista y patriarcal (que pretende ser “supuestamente” racional), y la crítica a la no libertad de quienes habitan en un mundo que teóricamente favorece la libertad de sus miembros.

Dicho esto, y me centro fundamentalmente en las posiciones de Marcuse, la relación de Teoría Crítica y Feminismo ha seguido sendas divergentes, sobre todo en función de las diferentes perspectivas feministas.

Por un lado, el feminismo clásico se apoya en premisas, eso sí, muy depuradas del pensamiento ilustrado y, de manera especial, en el principio de igualdad. Mientras que el pensamiento de la Teoría Crítica es todo menos un pensamiento igualitarista. Es más, Adorno, Horkheimer y Marcuse (en una actitud no muy original, por cierto) señalan una nostalgia cuasi ontológica de la diferencia de los sexos; Geer, en el *Eunuco Femenino*, elabora un feminismo radical de raigambre marcusiana pero fiel a la ilustrada premisa de la igualdad. Pero, seguramente, esta misma obra muestra la dificultad de aunar estos dos caminos del pensamiento.

Por otro lado, el anti-igualitarismo frankfurtiano y su exaltación de las virtudes femeninas es un buen aliado para un feminismo que estima que la realmente reprimida es una mujer, que, “habiendo creído” que los valores y el mundo masculino eran los realmente buenos, somete su naturaleza para acomodarse a ellos.

Es decir, y simplificando, Marcuse puede ser un padre de los feminismos de la diferencia (¿quizá sea una prueba de ello la propia Greer en *Sexo y Destino?*), pero la teoría feminista no ha considerado su filosofía muy aprovechable para complementar un feminismo de corte ilustrado. Lo que voy a tratar de defender es que algunos aspectos del pensamiento marcusiano me parecen válidos para apoyar cualquier tipo de liberación femenina, incluidos los que se adhieren a los viejos ideales de la igualdad, la libertad y la autonomía. La sexualidad polimorfa, en Freud inicio, pero en Marcuse realidad aún no realizada, puede ser la mejor concreción de lo que significa la igualdad de los sexos.

Marcuse, crítico con los revisionistas freudianos, partirá de las tesis del fundador del psicoanálisis, pero propugnará la coincidencia de eros y logos, la confluencia entre el principio del placer y el principio de realidad, entre satisfacción sexual y trabajo alienado. Para que el principio de realidad coincida con el del placer son necesarias dos cosas, a saber: que la realidad sea radicalmente otra de la que es y que el placer se exprese de diferente manera de como lo hace actualmente; y ambas cuestiones tienen que ver con la liberación sexual. La liberación sexual no es sólo compatible, sino que ella misma crea un universo racional, cultural y laboral libre si, autosublimada y pregenital, se ha vuelto polimorfa. Ahora bien, la razón propiciada por la liberación de eros no sería

ya una razón de dominio; con ello la cultura no significaría la santificación de la familia monogámica y patriarcal, y el trabajo no se reduciría a trabajo alienado. La lucha por la liberación sexual no es sólo una pretensión de íntimo regocijo libertario, sino también una propuesta racional de revolución.

Ello va a llevar a Marcuse, acompañado en buena parte del camino por Adorno y Horkheimer, entre otros, a la búsqueda de una razón sensual capaz de mostrar la irracionalidad que subyace a la razón de dominio, a la razón instrumental.¹

Esta razón de dominio propugna una sociedad del bienestar que es realmente peligrosa porque es racional y porque aparece como ventajosa para el hombre que no hace sino luchar por instalarse cada vez más en ella. Por eso, a la falta de fe en el progreso histórico propia de los pensadores frankfurtianos se une en Marcuse el problema de la dificultad de buscar un posible sujeto revolucionario. El hombre se encuentra engañado por la falsa libertad que «aparentemente flota por todas partes» y ha sucumbido a las exigencias de la sociedad industrial incluso en sus reductos más inexpugnables. Como indica Perroux, la originalidad marcusiana no está en señalar la opresión de mayorías por minorías, sino en mostrar que la dominación en la sociedad industrial es técnica, y que la dominación de la técnica no tiene equivalente -por su tiranía universal y constante- en las sociedades precedentes.²

Tal y como aparece en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, la sinrazón dominante es producto de una falsa liberación debida a los esfuerzos de la razón por imponerse como positividad plenamente desarrollada. En toda afirmación de sí misma como positividad, la razón pretende que la utopía coincida con el presente. El dominio sobre la naturaleza es la sofocación de la naturalidad del hombre; en última instancia es autorrepresión del hombre y dominio que un hombre ejerce sobre otro. Ahogando la naturaleza, la razón de dominio debilita el impulso teleológico que nace en el hombre de su ser biológico. Este desarrollo del dominio de la sociedad sobre la naturaleza acaba convirtiendo a la sociedad misma en naturaleza y empuja irremediabilmente al individuo a identificarse con un sistema que -simulando servirle- le esclaviza y lo reifica.

La sexual es una pulsión básica de la biología humana y su sometimiento a la razón de dominio implica la entrada de las exigencias sociales y de la no libertad en lo más íntimo y recóndito del ser humano. Ahora bien, tampoco aquí se trata simplemente de decir que el hombre ahora está más reprimido

[1] «La tendencia a la autodestrucción pertenece desde el comienzo a la racionalidad, no sólo idealmente, sino también prácticamente y no sólo en la fase en que emerge con toda su evidencia (...). Su «irracionalismo» se deduce de la esencia misma de la razón dominante y del mundo hecho a su imagen» Th. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970, p. 13

[2] H. Marcuse, *Perroux interroga a Marcuse*, Barcelona, Nova Terra, 1970, p.25.

que nunca o, incluso, que la represión sexual sea por principio reprobable.³ Lo característico -y lo verdaderamente preocupante de la sociedad industrial- es que en ella la falta de libertad sexual consigue camuflarse como su liberación máxima. De hecho, la pretendida liberación sexual del hombre actual significa que éste ha sucumbido a las exigencias sociales también en sus reductos más inexpugnables. La liberación sexual supone su total entrada en el mundo del determinismo social.

La gratificación sexual, objetivo irrenunciable del programa del principio del placer, pasa en nuestros días a convertirse en medio privilegiado para lograr satisfacer el principio de realidad. La caída de la sexualidad bajo las garras de la razón de dominio en un mundo de la no libertad significa, de alguna manera, la conversión en instrumento de dominio del último bastión de la libertad.⁴

Que en la sociedad industrial la identificación entre el principio del placer y el principio del rendimiento se logre por acomodación del primero implica una alteración en la valoración de determinadas actividades como placenteras, pero, sobre todo, supone un cambio en las formas de satisfacción y en la misma estructura pulsional del individuo.⁵ Marcuse tilda la situación sexual de la época de desublimación controlada o represiva y afirma que en ella «el organismo es precondicionado por la aceptación espontánea de lo que se le ofrece».⁶

Es en la sexualidad humana donde el rasgo positivo-utópico del pensamiento negativo marcusiano encuentra su fundamento. En la sociedad libre el hombre podrá vivir feliz, creativamente, porque sus pulsiones básicas se habrán transformado. La pulsión sexual de un individuo que vive en la sociedad de la

[3] La necesidad de precisar estos términos la sintió ya el propio Marcuse. «Represión» y «represivo» son usados en un sentido no técnico, para referirse a los procesos conscientes e inconscientes, externos e internos de restricción, contención y supresión. 'Pulsión', en relación con la noción freudiana de Trieb se refiere a los impulsos primarios del organismo humano que están sujetos a modificación histórica. Cfr. H. Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Sex Barral, 1976, p.21. Los traductores al castellano, tanto de la obra de Freud como de la de Marcuse, utilizan el término «instinto» para referirse a Trieb. En el presente trabajo, a pesar de usarse las traducciones castellanas de Marcuse, se ha cambiado en ellas el término «instinto» por el de «pulsión».

[4] «El grado de satisfacción socialmente permisible y deseable se amplía grandemente, pero mediante esta satisfacción el principio de placer es reducido al privársele de las exigencias que son irreconciliables con la sociedad establecida. El placer, adaptado de este modo, genera sumisión». H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1984, p.105).

[5] «Por ejemplo, compárese hacer el amor en una pradera y en un automóvil, en un camino para enamorados fuera de las murallas del pueblo y en una calle de Manhattan. En los primeros casos, el ambiente participa e invita a la *catexia* libidinal y tiende a ser erotizado. La libido trasciende las zonas erotogénicas inmediatas: se crea un proceso de sublimación no represiva. En contraste, un ambiente mecanizado parece impedir tal autotranscendencia de la libido. Obligada en la lucha por extender el campo de gratificación erótico, la libido se hace menos «polimorfa», menos capaz de un erotismo que vaya más allá de la sexualidad localizada, y la última se intensifica». H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 103.

[6] H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p.104.

libertad es una pulsión autosublimada que crea lazos de amistad estables entre los hombres; como es polimorfa, resulta compatible con las más variadas actividades humanas, incluida la laboral. El rasgo positivo es posible, la utopía es formulable, porque un hombre nuevo con unas pulsiones nuevas puede ser anunciado.⁷

Esta utopía recibe el nombre de «pacificación final de la existencia» y se logra a través del «Gran Rechazo». El Gran Rechazo es el ejercicio de un pensamiento y de una vida comprometidos en la crítica y denuncia de una razón no racional y de una vida humana inhumana e infeliz. La manera de conquistar esa pacificación de la existencia es la negación de la negación: no hay tránsito de permanencias, no hay reforma. Cualquier reforma no sirve sino para el mantenimiento de la situación de hecho. El único camino posible es la revolución.

Si la sociedad industrial determina sacrificios y cambios en la vida sexual del hombre, la liberación de la sexualidad implicaría una revolución moral y política. El hombre nuevo del eros liberado creará y habitará una nueva sociedad.

El hombre nuevo tendrá unas necesidades nuevas: las de la libertad. Pero para que la propuesta marcusiana no sea meramente utópica, precisa que las condiciones objetivas para su realización estén potencialmente dadas, y de ello no duda un Marcuse que está convencido de que los avances técnicos permiten eliminar no sólo la miseria planetaria, sino también una buena parte del tiempo que dedican los hombres al trabajo alienado.⁸ La dificultad de la utopía se muestra desde sus condiciones subjetivas de posibilidad, y ahí se plantean dos cuestiones principales: 1) hallar un sujeto revolucionario y 2) establecer un criterio para distinguir entre necesidades verdaderas y necesidades falsas.

Marcuse apela a una fundamentación naturalista de la razón sobre la base de la teoría freudiana de las pulsiones. La razón tiene aquí un contenido pulsional que le otorga validez universal y es objeto de un conocimiento intuitivo. La inclusión marcusiana de categorías biológicas procede de Schopenhauer y Nietzsche. De Nietzsche llega a decir en *Eros y Civilización* que tiene una deuda con él por haber sostenido “que la humanidad debe llegar a asociar la mala conciencia no con la afirmación sino con la negación de la vida.”⁹

Se podría objetar aquí, *via* kantiana, y esto es lo que efectivamente hace Habermas, que una fundamentación instintiva de la razón resultaría ser, por un lado, una fundamentación de la razón de dominio y, por otro, no aporta-

[7] «Marcuse tiene una confianza milenaria en una dinámica revitalizadora de los instintos que funciona a través de la historia, se rompe finalmente con la historia y la deja atrás como lo que más tarde aparecerá como prehistoria» J. Habermas, «La psique ‘al termidor’ y el nacimiento de la subjetividad rebelde», en AA.VV., *J. Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, 122.

[8] Hoy toda forma del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real; y su topos es histórico» H. Marcuse, *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1986, p.7.

[9] Cfr. A. H. Puleo, “De Marcuse a la sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada”, en *Isegoría*, Vol. 6, p. 118

ría en realidad ningún criterio concreto de actuación en una situación histórica precisa. Una razón instintiva -asevera Habermas- no puede tender el puente entre la consideración de una sociedad más feliz y lo que es conveniente aquí y ahora.¹⁰ El problema de la racionalidad apunta de modo exclusivo en Marcuse a la cuestión del debilitamiento de la represión, lo que supone como consecuencia la potenciación de los sentidos.¹¹

En función de esta fundamentación instintiva, sensible, de la razón, Marcuse argumenta que todas sus afirmaciones se basan en dos juicios de valor que son irreductibles. Primero, que es mejor vivir que no vivir; y, segundo, que es mejor una buena vida que una mala vida. De ellos se puede extraer un concepto de razón. Textualmente afirma: «racional es aquella represión que promueve de manera demostrable la posibilidad de una sociedad mejor».¹²

Ahora bien, dado que la libertad imperante es la no libertad y como la razón que se ejerce es irracional, la pregunta sobre quién es el portador de esta razón sensual -en definitiva, la cuestión de quién establece qué es una sociedad mejor y qué es conveniente aquí y ahora- resulta inevitable. Y lo cierto es que Marcuse topa aquí con tantos problemas como los que tenía para identificar el sujeto revolucionario. En realidad, su problema es el mismo que Kant objetara ya a Rousseau: ¿cómo acceder desde nuestra sensibilidad pervertida a la naturaleza humana auténtica?

El enlace de Marcuse con el pensamiento feminista se produce a través de su consideración de que las mujeres pueden actuar como catalizador para la constitución de un sujeto revolucionario en la lucha contra la razón de dominio, la razón unidimensional.

Las cualidades de las mujeres son las propias de eros, y son por tanto lo opuesto a las que estructuran las sociedades patriarcales. Ellas son “lo otro” de las cualidades surgidas bajo el principio de dominio, ejecución. “Otro” con negatividad necesaria para la restauración de los valores de la vida y el reencontro con la naturaleza reprimida. Esta negatividad ha de ser preservada.¹³

De la mano de la teoría de las pulsiones vuelve al paradigma de la naturaleza para fundamentar una ética revolucionaria. Las mujeres, desde siempre marginadas de la historia, ausentes del sistema, libres de las necesidades impuestas por la razón unidimensional, incontaminadas por el poder, se convierten en la gran alternativa de la historia.

[10] Cfr. Participantes: H. Marcuse, J. Habermas, H. Lubasz, T. Spengles, *Teoría y política*, en J. Habermas y otros, *H. Marcuse*, Gedisa, Barcelona, 1980, pp.29-50

[11] Cfr. J. Jiménez, *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, Tecnos, Madrid, 1983, p. 149.

[12] Cfr *Teoría y política*, p. 39.

[13] Cfr.A.H. Puleo, “De Marcuse a la sociobiología”, p.120

Por eso no son de extrañar muchas de las misóginas afirmaciones de los pensamientos frankfurtianos: la mujer que pretendiera la igualdad de derechos con el hombre, perdería lo mejor de sí misma. La igualdad económica, social y cultural a la que las mujeres aspiran, implicaría en el capitalismo renunciar a las cualidades femeninas más valiosas y adoptar la competitividad masculina.¹⁴ “En las llamadas cualidades femeninas descubro las huellas de un principio de realidad enfrentado al capitalismo”¹⁵ Es cierto que la pasividad y la receptividad son las cualidades propias de las mujeres, pero no significan sumisión, son, simplemente, lo contrario de productividad. “no hay nada malo en el estatuto de mediación, si es el medio para algo liberador”.¹⁶ De fondo, Marcuse está pensando que la heterodesignación y la marginación en la historia sufrida por las mujeres la han mantenido prístina y libre. Y que precisamente por eso pueden servir ahora de catalizadores de un humano nuevo con unas necesidades nuevas: las necesidades de la libertad

Por eso comenzábamos señalando que el pensamiento frankfurtiano tenía un núcleo antiilustrado, que la clave de su pensamiento no es precisamente la igualdad. Más bien al contrario. Manifestando una especie de “nostalgia de suelo ontológico” similar a la que Heidegger mostrara respecto de los campesinos y tan agudamente criticara Adorno, ve en la mujer, a la *naturaleza* que no ha sido aún deformada por el logos dominador.¹⁷

Por eso estas concepciones merecen las críticas que Adorno hiciera a Heidegger. Se basan en la creencia de que existen cosas primeras en las que residiría la verdad, cuando todo, bien lo sabe Marcuse, es producto de la mediación.

Lo cierto es que la anhelada inmediatez de la mujer naturaleza no es tal, sino la contrapartida de la constitución del sujeto propio del varón, un producto formado por los elementos rechazados e hipostasiados del varón.

Pero seguramente aquí el resultado del pensamiento marcusiano es muy paradójico. Es cierto que Marcuse se expresa con categorías reificadas, pero también lo es que su lectura de Freud es hegeliana y que él no cree en realidades no mediadas. El patrón natural de esa naturaleza no sometida por la razón instrumental, por la razón de dominio, no corresponde a categorías fácticas, sino dialécticas.

En realidad Marcuse, como afirma Habermas, está dando un fundamento biológico al socialismo. Hay unas pulsiones básicas, pero las formas que éstas toman estarán siempre condicionadas por la historia y la organización social. El

[14] Cfr. H. Marcuse, *Marxismo y feminismo*, en *Calas en nuestro tiempo*, Barcelona, Icaria, 1976, pp. 7-26

[15] H. Marcuse, *Imágenes de la feminidad*, en J. Habermas y otros, *H. Marcuse*, p.97

[16] Cfr. Marcuse, *Imágenes de la feminidad*, p.88

[17] Cfr. A.H.Puleo, “De Marcuse a la sociobiología”, p.119

autor de *Razón y Revolución* hará una interpretación hegeliana de Freud, según la cual el patriarcado autoritario es el paso, necesario pero provisional, para fundar la civilización por medio de los procesos de sublimación. Por eso, puede interpretar las teorías pesimistas de Freud con aire revolucionario.¹⁸

El problema está en que las categorías que utiliza permiten, sin que él lo pretenda, la progresiva introducción de los fantasmas patriarcales propios de esa sociedad a la que pretendió transformar de raíz. Y es que si la revolución de las mujeres consiste en mantenerse alejadas del poder y en cuidarse de no contaminarse por “valores masculinos”, en realidad para lo que sirve es para mantener la jerarquía entre los sexos.

Sin embargo, para terminar, quiero resaltar que la importancia que tiene, a mi juicio, el que el patrón natural de una naturaleza no sometida por la razón de dominio corresponda a categorías dialécticas. Marcuse está hablando de un ser y una naturaleza que no son los que son, sino los que deberían ser.

De hecho en *Imágenes de la feminidad* habla de una sociedad andrógina que presupone que contemos con varones completamente diferentes y mujeres radicalmente distintas a las que tenemos hoy. “Entonces todo habrá cambiado”.¹⁹

Freud parte de una libido polimorfa de carácter bisexual que se va construyendo biográficamente como masculina o como femenina. Marcuse, de un modo mucho más cercano al narcisismo de Lou Salomé, piensa la androginia, como lo realmente real. Las características del eros liberado son polimorfos, pregenitales, no marcadas con el signo de lo masculino y lo femenino. Lo que los humanos realmente somos, en Marcuse, hace relación a la superación de las diferencias entre los sexos.

Considerar que el cuerpo ni define, ni debe definir, los sexos puede ser un buen camino para las reivindicaciones feministas y para deconstruir el sexismo no sólo de la teoría filosófica, sino también de la praxis cotidiana y política.

[18] Cfr. A.H. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1992, pp.124-129

[19] H. Marcuse, *Imágenes de la feminidad*, p. 96