

Negatividad, crítica y perversión: puntualizaciones en torno a los alcances emancipatorios del psicoanálisis en Herbert Marcuse

Negativity, criticism, and perversion: observations on the emancipatory scope of psychoanalysis in Herbert Marcuse

NELSON BEYER CÁRDENAS¹²

Resumen

El artículo examina el problema de la negatividad en la obra de Herbert Marcuse, procediendo en cuatro etapas: (1) inscribiendo el tratamiento del concepto en la estela más amplia del trabajo de la Escuela de Frankfurt. (2) exponiendo luego su interpretación de la negatividad hegeliana para después (3) mostrar las razones históricas y políticas que exigieron una modificación de sus primeras tesis sobre Hegel y que propiciaron un acercamiento a Freud para, (4) finalmente, examinar las características que Marcuse atribuye a la negatividad a propósito de la perversión y determinar sus afinidades con el marco hegeliano de la cuestión.

Palabras clave: negatividad-crítica-dialéctica-perversión-polimorfismo

Abstract

The article examines the problem of negativity in Herbert Marcuse's work, proceeding in four stages: (1) placing the treatment of the concept in the broader context of the work of the Frankfurt School. (2) then presenting his interpretation of Hegelian negativity, followed by (3) showing the historical and political reasons that required a modification of his early theses on Hegel and led to a rapprochement with Freud, and (4) finally, examining the characteristics that Marcuse attributes to negativity in relation to perversion and determining its affinities with the Hegelian framework of the question.

Keywords: negativity-criticism-dialectic-perversion-polymorphism

1.Introducción

Recibido: 08/08/2025. Aceptado: 16/01/2026.

¹ Dr. en Psicoanálisis. Universidad Nacional Andrés Bello. Investigador de la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado y académico del Doctorado en Estudios Latinoamericanos (DELA), Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile. Líneas de Investigación: formas contemporáneas de la violencia interpersonal, violencia homicida, guerra y Teoría Crítica. Publicaciones recientes: «*De la corte a las trincheras. Elias y Freud frente a la Gran Guerra*» (Qual Quelle, 2023). «*Trauma, terror y guerra*», en Voces del trauma. Exploraciones psicoanalíticas sobre clínica, historia y violencia (Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2025).

² Este artículo se enmarca en el Fondecyt de Iniciación 11251268: «*Civilización, informalización y criminalidad. Una aproximación desde la sociología procesual a la violencia homicida en Chile. 1990-2023*», que cuenta con el financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID).

La Teoría Crítica se construyó sobre la base de herencias filosóficas plurales: Hegel, Marx, Nietzsche y Freud (Friedman, 1986; Held, 2019), entre otros, son evocados de manera habitual para describir el suelo teórico de todas las generaciones de la Escuela de Frankfurt, pero en especial de la primera. Es particularmente relevante el rol de Hegel en la configuración del proyecto frankfurtiano, aunque, como ha destacado Martin Jay, éste retomó elementos de los hegelianos de izquierda que, en el siglo XIX, se orientaron a darle al sistema del filósofo alemán un fundamento materialista (Jay, 1988). Horkheimer subraya en una nota al pie de uno de los textos seminales del Instituto de Investigación Social, «Teoría tradicional y teoría crítica», a propósito de un «comportamiento humano que tiene por objeto a la sociedad misma», que: «este comportamiento es designado, en lo que sigue, como “crítico”. La palabra se entiende aquí no tanto en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, como en el de la crítica dialéctica de la economía política» (Horkheimer, 2003: p. 239).

Por su parte, en su conferencia del año 1931, «La actualidad de la filosofía», Adorno expone las bases de una teoría crítica interpretativa que, aunque inspirada en Freud, también se subordina a imperativos materialistas. Al referirse a una realidad social interpretable, pero prescindiendo tanto de la idea de sentido como de la de intencionalidad, Adorno señala: «interpretación de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista» (Adorno, 1992: p. 90). Y Marcuse (1971) sostiene que «los fundadores de la teoría crítica de la sociedad estaban convencidos de que aquella estaba esencialmente vinculada al materialismo» (p. 79).

A pesar de esta concordancia en la exigencia de bases materialistas para la crítica de inspiración hegeliana, no existe un abordaje monolítico en torno a las relaciones entre crítica, negatividad y dialéctica de parte de la primera generación de Frankfurt. Si hay acuerdos generales, estos pueden establecerse de manera negativa, es decir, no tanto a partir de lo que la crítica es, sino de lo que ésta no es, y en este sentido, tal vez lo más importante sea señalar que la crítica, para ninguno de los autores mencionados, trabaja a partir de una relación de exterioridad con el objeto criticado (Allen, 2021; Held, 2019), es decir, carece de un horizonte normativo en virtud del cual sería posible realizar la crítica (Adorno, 2013, 1984; Horkheimer, 2003; Marcuse, 2019, 2011b, 1986). La crítica no sería entonces un modo de razonamiento que intenta determinar la distancia entre un objeto o realidad particular y un ideal abstracto con el que se le contrasta. Es en relación con este carácter no normativo que la cuestión de la negatividad adquiere relevancia porque permite delimitar el horizonte y la función de la crítica,

pero con fisonomías diferentes si ésta se inscribe en la estela de la dialéctica hegeliana o en sus reformulaciones a partir de Freud.

La crítica debería asumir el punto de vista del objeto que será criticado, identificando desde el propio objeto los horizontes posibles de una praxis emancipatoria. Se retoma, en este sentido, la idea marxista de una crítica inmanente (Marx, 1967 [1845]), que está sometida a las mismas contradicciones que la realidad criticada. Horkheimer definirá este carácter parcialmente ciego de la crítica como «contradicción consciente» (Horkheimer, 2003). Esta base contradictoria de la teoría y del objeto —porque no es posible separar el nivel epistemológico (sujeto) del ontológico (objeto) ni del histórico, a partir de Hegel— converge en los trabajos más destacados de Marcuse, así como en los de Adorno y Horkheimer. Este último, destaca en el texto antes mencionado que la crítica está enlazada ontológicamente al movimiento histórico social concreto en el que se inscriben los objetos que se critican: «lo que percibimos en torno de nosotros, las ciudades y aldeas, los campos y bosques, lleva en sí el sello de la transformación» (p. 233). Pero si bien la preocupación frankfurtiana por un vínculo estrecho entre crítica y materialismo constituye una exigencia que sin dudas puede atribuirse a Marx, el dinamismo de este vínculo y la inquietud por determinar en cada fenómeno histórico «el sello de la transformación» es una actualización, en el siglo XX, de un rasgo esencial de la dialéctica hegeliana. Con ella se inaugura una preocupación sistemática por hacer converger pensamiento y movimiento: «la fuerza motriz de la dialéctica es la necesidad de que los pensamientos lleguen a ser “fluidos”, sólo de esta manera pueden llegar a ser “conceptos” capaces de comprender la realidad» (Marcuse, 2019: p. 56). Se trata de un problema tratado desde los textos más tempranos de Marcuse sobre Hegel (Marcuse, 1970; 2011a), en los que intenta dilucidar, frente a las críticas heideggerianas (Colomer, 2019), el fundamento ontológico de la negatividad, caracterizando al ser como un diferir de sí que lo escinde y lo «quiebra» en su inmediatez: «esta quebradura y escisión esencial del ser es su fundamento como motilidad» (Marcuse, 1970: p. 50).

En este sentido, para Marcuse, aunque también para Adorno, el principio central que imprime a la dialéctica hegeliana todo su potencial crítico y dinámico, asumidas incluso las respectivas inversiones de Marx, es la negatividad, que será uno de los puntos esenciales de confluencia, no exenta de fricciones (Green, 2003), con el psicoanálisis freudiano (Assoun, 2002). Adorno especifica este problema remitiéndose a la *Fenomenología del Espíritu*, a partir de la cual señala que el pensamiento dialéctico exige, por un lado, reconocer el vínculo íntimo entre concepto y cosa, su inseparabilidad, aunque subrayando que esta identidad no toma la forma de una correspondencia o de una adecuación. La dialéctica pretende captar, al contrario,

el umbral en el que la inadecuación entre el pensamiento y la cosa alcanza un punto de saturación que exige una modificación conceptual. Es esto lo que explica que la realidad, tal como lo recuerda Marcuse, es una realidad en movimiento: «todo lo que es debe ser concebido como algo movido y algo en devenir» (Adorno, 2013: p. 45).

Es este principio móvil, asociado a la idea de negatividad, el que permite reconocer una trayectoria frankfurtiana de regreso al origen, especialmente en Marcuse y en Adorno, puesto que ambos prolongan para la construcción de la Teoría Crítica las exigencias materialistas del método dialéctico, tal como lo desarrolla Marx, e integran luego los alcances subjetivos de la teoría psicoanalítica de Freud, para retomar después cuestiones centrales de la filosofía hegeliana y pensar nuevamente y de otro modo, las posibilidades históricas para una praxis emancipatoria.

En este contexto, el tradicional «matrimonio» Marx-Freud (Whitebook, 2004), que ha sido una marca identitaria dominante para caracterizar el proyecto político y filosófico de la Escuela de Frankfurt, es tan importante como una articulación menos evidente entre Hegel y Freud. Este «retorno a Hegel» (Althusser, 1994), no obstante, no puede tomarse como simple trasplante del sistema hegeliano a la realidad histórica del siglo XX, habida cuenta de las reticencias que despertó entre los integrantes de la Escuela la tradición idealista (tanto o más que cualquier incitación acrítica a una praxis materialista y revolucionaria). Su trabajo comienza, en efecto, al asumir una bancarrota de algunos supuestos especulativos básicos del hegelianismo y cuyas distancias conceptuales se consignan con claridad, en el caso de Adorno, en *Introducción a la Dialéctica* y en especial en *Dialéctica Negativa*. Pero a pesar de sus límites, es claro el intento de recuperación de Hegel por parte de la Escuela de Frankfurt, siendo Marcuse el creador de uno de los espacios más interesantes de interlocución entre el filósofo alemán y el siglo XX, a través del problema de la negatividad.

Lo que nos interesará abordar en este artículo es la forma en que la relación entre negatividad y crítica se construyó en el trabajo de Marcuse, tomando en consideración, primero, la lectura que hizo de Hegel y lo que es posible entender por negatividad y por crítica a la luz de esta lectura. Para luego determinar los alcances que tuvo la introducción de Freud en el marco hegeliano-marxista para pensar los dos conceptos que nos interesan. En este segundo momento, abordaremos brevemente las puntualizaciones que Marcuse, a partir de Freud, sugiere en torno al problema del polimorfismo y la perversión.

Es hipótesis de este artículo sostener que el problema de la negatividad, presente en ambos momentos, se enfrenta con una intensidad creciente a la cuestión de la parálisis de la

crítica, pero aportando para su superación dos respuestas diferentes, aunque afines entre sí. Si en un primer momento Marcuse postula una dimensión intrínsecamente emancipatoria de la dialéctica, siguiendo a Hegel, sus sucesivas clausuras históricas permiten identificar un segundo momento en el que Freud, a partir de una reflexión relativa a la perversión y al polimorfismo, ofrecería nuevos horizontes emancipatorios.

2.Dos líneas de interpretación de la negatividad hegeliana

Como señalamos en la introducción, la Escuela de Frankfurt ha tenido como uno de sus marcadores identitarios dominantes el ensamblaje de Marx con Freud. El relato que justifica dicha tentativa es más o menos canónico: ante el retroceso de las aspiraciones revolucionarias y la masiva fascistización de actores obreros que debían portar una esperanza emancipatoria, el materialismo histórico resultó insuficiente para comprender las dinámicas inconscientes en las que anclan las adhesiones políticas (Held, 2019; Jay, 1998; Wiggershaus, 2010). La crítica se vio enfrentada así a una exigencia histórica de ampliación de sus recursos conceptuales, en especial para volver legibles con mayor precisión las inadecuaciones históricas entre concepto y cosa. Dichas inadecuaciones (ej. obreros fascistas) abrieron nuevos problemas con la integración de Freud, pero sin romper definitivamente con el terreno delimitado por Hegel.

La filosofía de Hegel, de acuerdo con Marcuse, nos ha ofrecido una idea de la realidad inquieta y móvil, cuyo dinamismo proviene de una estructuración contradictoria, animada por la interacción de dos fuerzas en contraposición: una, que resiste, se encuentra ampliamente ramificada en un conjunto diferenciado de instancias que podemos agrupar bajo la rúbrica de fuerzas del orden, que se despliegan para mantener robustos los pilares que soportan lo establecido.

La otra, corrosiva, trabaja en un sentido contrario a la anterior para desarticular los puntos de conexión sobre los cuales se configura todo estado de cosas consistente. Como ha indicado Marcuse, esta descripción contradictoria de la realidad está íntimamente ligada a la concepción sostenida por Hegel del Ser como un Sujeto. Ella implica concebir «a la realidad como un proceso dentro del cual todo ser es la unificación de fuerzas contradictorias» (Marcuse, 1972: p.14).

El segundo tipo de fuerza perseguirá, para Hegel, confrontar todo tipo de orden con la potencia latente de sus propias posibilidades. Sin embargo, estas potencias no pueden actualizarse del mismo modo por todas las criaturas, ni todos los seres. Hay, para Hegel, una

primacía del Hombre en la labor de conformar la realidad a las exigencias espirituales del Ser, es decir, de la Razón. «Su existencia misma es el proceso de actualizar sus potencialidades» (p. 14), a través del pensamiento, que actúa como intermediario entre el movimiento racional del Ser y las orientaciones irracionales de la realidad. Sin la intervención del pensamiento, las potencias del Espíritu permanecerían contraídas bajo el umbral de sus posibilidades de efectuación histórica.

El Espíritu, sin el Hombre, no puede encontrar en sí mismo o en otras fuentes alternativas de objetivación (orden mineral, vegetal o incluso animal) un recurso decisivo para llevar a cabo su trabajo de actualización: «la piedra es modificada en su interacción con la lluvia, el hacha y el peso; no se modifica a sí misma» (p. 14). A diferencia de esto, «las diferentes etapas del desarrollo de la planta surgen de la propia planta; constituyen su “vida” y no le son impuestas desde fuera. La planta, sin embargo, no “comprende” este desarrollo» (p. 15). Por último, el hombre, es el único que posee la capacidad de «percatarse de sí mismo, el poder de ser un sujeto que se auto-determina en todos los procesos de su conversión» (p. 16). Es este percatarse de sí la condición para llevar a la Razón más allá de una vibración puramente latente. En estado de simple latencia, la Razón se desconectaría de su propia finalidad, que, para Hegel, por encima de todo, concierne a la libertad.

La Razón sólo se origina como fuerza verdaderamente motriz gracias a la mediación del pensamiento humano, es decir, gracias a la Historia («la razón es esencialmente una fuerza histórica», dirá Marcuse). Escenario en el cual el hombre se ve compelido a comprender el mundo que le rodea y a transformarlo en función de sus necesidades particulares y a sus cambiantes aspiraciones, todas ellas inspiradas en las normas de la Razón. La Historia combina el movimiento esencialmente disolvente de la Razón con una orientación determinada de su fuerza. «Es este el movimiento que el pensamiento refleja en el proceso de la “mediación”» (pp. 31 y 32). El carácter cáustico de la Razón, su capacidad de disociar, de disolver, de separar, sólo se pone al servicio de la libertad, esto es, se vuelve consciente de sí, por la mediación que posibilita el pensamiento humano.

Se trata así de una destrucción alimentada por la convicción «de que todas las formas de ser están penetradas por una negatividad esencial» (p. 32) que busca llevar (gracias a su intersección con la autoconciencia del hombre) todo orden asentado bajo la apariencia de realidad hacia configuraciones sociales concordantes con los requerimientos de la Razón.

La metafísica racionalista de Hegel, sin la presencia del hombre, correría el riesgo de transformarse en un animismo descabezado en el que lo latente perdería su carácter potencial, quedando así condenada a rebotar de un muro a otro al interior de la caverna platónica. Esto tiene validez aun cuando asumamos que Hegel «es el primer filósofo para el que no hay, expresamente, ni comienzo, ni fin» (Nancy, 2005: p. 15). En efecto, Jean Luc Nancy describe la lógica negativa de la dialéctica, a partir de la interpretación de un Espíritu que ya «no se busca (como si fuera para sí mismo una meta exterior), ni tampoco se encuentra (como si fuera una cosa aquí o allá); antes bien, se efectúa» (p. 11).

Tampoco Marcuse se pronuncia de manera categórica ni mucho menos programática acerca de cómo, a partir de la filosofía de Hegel, sería posible conducir voluntariamente la actividad negativa de la razón con miras a acomodarse a sus propias exigencias. Sólo destaca el rasgo esencial del concepto de razón hegeliano: constitutivamente crítico y polémico, porque se encuentra indisociablemente vinculado a «una verdad única y total: la realidad de la libertad» (Marcuse, 1972: p. 16) y prosigue, con una cita de la *Fenomenología del Espíritu*: «esta es la *meta final* hacia donde ha estado apuntando continuamente el proceso de la historia del mundo» (p. 16), y más adelante, «es el único *objetivo final* que se realiza y se cumple a sí mismo» (p. 16).

Se abren así dos líneas de interpretación posibles de la negatividad hegeliana:

- 1) Aquella que la entendería determinada por su origen y por su meta. Podríamos incluir aquí a autores como Marcuse y Châtelet (1973).
- 2) O bien, como lo hace Nancy, asumirla como la acción infinita de un espíritu infinitamente separado de sí-mismo y que, por lo tanto, sólo deviene. Es decir, para Nancy (2005):

Hegel se propone pensar de qué manera el oscuro saber en que se experimenta el mundo es el saber del *sí-mismo* en cuanto relación no dada, o relación infinita: de qué manera, por consiguiente, se revela eso, o ése, que Hegel llama *sujeto*, y de qué manera el sujeto se constituye y se libera en la dimensión y conforme a la lógica de la negación de lo “dado” en general (pp. 10 y 11).

Esto supone que, o bien es posible ver en Hegel a un pensador de la negatividad para el que su origen y su «destino» definirían sus modos de acción y la lógica de su efectucción. O bien, sugiere que ella implicaría en sí misma y en su propio desenvolvimiento la disolución radical y definitiva de toda remisión a un origen o a un fin. Nos explica Nancy: «a menudo se ha dicho: Hegel se lo dio todo de antemano [...] Hegel, si se quiere, presupone lo absoluto. Pero esta presuposición es hecha, para arruinar toda presuposición o toda pre-donación» (p. 16). Con la

segunda interpretación sería posible consentir con la separación definitiva entre el «sistema» de Hegel y cualquier tentativa o deriva totalitaria a la que pudiera adscribirse su nombre (Popper, 1967). De hecho, para Nancy, en la medida en que la negatividad trabaja sin horizontes de culminación, esto haría de Hegel «lo contrario de un pensador “totalitario”» (p. 16).

Probablemente Marcuse matizaría esta aseveración, o al menos es posible deducir este matiz, puesto que destaca el hecho crucial de que «el propósito radical de los conceptos idealistas básicos es abandonado poco a poco y éstos se ven ajustados cada vez más a la forma social predominante» (Marcuse, 1983: p. 18). En otras palabras, Hegel habría terminado, después de todo, ofreciendo un sistema que consagró y justificó la realidad histórica de su tiempo. En un sentido diferente -que cabe consignar aunque sea someramente- la interpretación popperiana de Hegel, da un paso muchísimo más frontal en contra de la afirmación de Nancy, pues, si bien no hallamos allí una discusión acerca de si hay o no una ausencia de finalidad en la filosofía hegeliana, es decir, no es el sentido de la negatividad el foco de su interrogación, se trata de una problematización que busca establecer cómo ella se volvió un catalizador para el crecimiento de poderes políticos históricamente regresivos y contrarios a los ideales que engendraron las revoluciones burguesas. Aunque, por supuesto, se trata de un problema que va mucho más allá de Hegel.

Para Popper, los enemigos de la sociedad abierta no habrían emergido de golpe, tampoco fueron un artificio efímero ni respondieron accidentalmente a una conjunción contingente de condiciones históricas. Se trataría, más bien, de una familia con un extenso linaje, cuyos representantes habrían destilado sucesivamente, en distintos grados y en proporciones variables, el veneno filosófico del «tribalismo» (Popper, 1967), que, luego de atravesar por un cauce subterráneo los vaivenes de la historia y haber acumulado con discreción su potencia negativa, fueron a encontrar en la primera mitad del siglo XX, bajo circunstancias precisas y favorables, un punto de fuga para pasar explosivamente desde la trastienda hacia el centro del escenario político. En cualquier caso, es posible situar a Marcuse en un territorio intermedio entre las interpretaciones de Nancy y de Popper.

3.Retornar a Hegel a través de Freud: potencias de la perversión

Una comprensión de los modos históricos de la apropiación política del psicoanálisis debe considerar obligatoriamente el trabajo de Herbert Marcuse sobre Freud. Pero con una precaución que nos parece esencial, a saber, no perder de vista que antes de escribir *Eros* y

civilización y *El Hombre unidimensional*, fue redactado, a comienzos de la década del cuarenta, el estudio consagrado a Hegel.

Si se lee *El Hombre unidimensional*, se constatará que en él se retoman un conjunto de problemas ya planteados en *Razón y Revolución*, especialmente las tesis que giraban en torno al problema de la alienación. Una de las ideas centrales de *El Hombre Unidimensional* es que la alienación ha alcanzado su máximo desarrollo, es decir, la conciencia misma de la alienación desaparece, y con ella, todo signo de impugnación del orden capitalista. Este texto aborda con especial interés a la sociedad estadounidense, a la que describe como un modelo de una sociedad sin oposición destinada a contemplar su propia reproducción inerte (Marcuse, 1968). Agravando este panorama de crecida del desierto para el pensamiento crítico, aparece en la obra de Marcuse (1969) otra hebra de análisis que complementa la anterior. Su trabajo sobre el marxismo soviético nos revela también la muerte de la dialéctica y con ella, de la negatividad necesaria para cualquier tentativa emancipatoria:

Todo parece confirmar que el tratamiento marxista soviético de la dialéctica sirve exclusivamente para proteger y justificar el régimen establecido, eliminando o minimizando todos aquellos elementos de la dialéctica que pudieran apuntar hacia el progreso del desarrollo socio-histórico más allá de este régimen (p. 158).

En esta encrucijada de doble condicionamiento, la dialéctica no ofrecería respuestas a los desafíos históricos que se abren para las sociedades occidentales de posguerra, participando activamente para su destrucción, aunque por razones diferentes, tanto el capitalismo avanzado como el marxismo soviético. Dice Marcuse sobre este último (2011a): «mediante una mala dialéctica se justifica cada error, se afirma cada retroceso como eslabón del movimiento dialéctico» (p. 88).

Frente a este impasse, que ya no sólo revelaba una inquietud por la adhesión de las masas al fascismo (Jay, 1988; Allen, 2021), sino por la deriva dictatorial de la Revolución Rusa amparada en un materialismo histórico esquemático y no dialéctico, sostenemos que Freud, en un movimiento de efecto retardado, podría ocupar en la obra de Marcuse un lugar de relevo -o de complementariedad- de la filosofía hegeliana para repensar los fundamentos de una teoría crítica a la que la historia habría desprovisto de su potencia negativa. Esta reivindicación del psicoanálisis freudiano pasará, antes que todo, por combatir lo que el propio Marcuse denominó el «revisionismo freudiano» (Marcuse, 2011). De allí que para Slavoj Žižek (2003), el primer retorno a Freud lo realizó la Escuela de Frankfurt, con Adorno y Marcuse como dos de sus grandes exponentes.

Freud representará, a los ojos de Marcuse, una nueva forma de darle contenido a la idea de libertad —vinculada estrechamente a la de negatividad— y a los modos posibles de construir una civilización que amplíe sus espacios de expresión. Y construirá, con esta convicción, los lineamientos de un pensamiento histórico-político que luchará por la edificación de una civilización no-represiva. Esta sería la forma más simple de sintetizar la utopía marcusiana: arrancarle al sistema capitalista los recursos que le permiten ejercer un exceso de represión sobre los individuos y tender hacia una nueva forma, a la vez psíquica y estética, «en la que la razón es sensual y la sensualidad racional» (Marcuse, 1983: p. 169).

Todo el problema de Marcuse en contra de los revisionistas estará centrado en el hecho de que ellos sacrifican precisamente aquello que puede mantener con vida la negatividad en el orden histórico, es decir, Eros, en provecho de una interpretación que des-sexualiza y espiritualiza tanto la libertad como la felicidad en favor de una moralización adaptativa que consagra el principio de realidad (Marcuse, 1983; 2011b).

Al pensar la negatividad desde Freud, a partir de Eros, Marcuse también reconoce en el psicoanálisis una preocupación por la dimensión histórica de la existencia humana, destacándolo como una disciplina que tiene cosas importantes que decir acerca de lo diacrónico, y que no representa una mera antropología orientada a desentrañar lo que permanece invariable tanto en el hombre como en las sociedades. El psicoanálisis nos revelaría, también, resortes esenciales del dinamismo histórico y político.

La fuerza capaz de proveer de esta vitalidad histórica, como señalamos antes, será Eros. Pero, y he aquí, tal vez, uno de los focos de mayor interés del libro, un Eros en estrecha relación con la perversión. Para Marcuse, Eros será mucho más que la sexualidad genital. Es este un aspecto decisivo en su trabajo, que no consiste simplemente en abogar por el debilitamiento de las barreras culturales impuestas a la sexualidad por la vía de la represión, para que esta pueda ser vivida sin trabas. Una tesis como esta se prestaría fácilmente, como de hecho ocurrió con ciertas lecturas, a una propaganda *naïf* de la liberación sexual. Por el contrario, esta liberación implicaría también un debilitamiento del primado genital de la sexualidad para abrir horizontes a nuevas configuraciones históricas de Eros:

Sin ser empleado ya como un instrumento del trabajo de tiempo completo, el cuerpo sería sexualizado otra vez. La regresión envuelta en este esparcimiento de la libido se manifestaría primero en una reactivación de todas las zonas erógenas y, consecuentemente, en un

resurgimiento de la *sexualidad polimorfa*³ pregenital y en una declinación de la supremacía genital (Marcuse, 1983: p. 141).

Este polimorfismo erótico debilitaría, en el inconsciente, su tendencia -pretendidamente fundamental- de regreso hacia lo inorgánico. Eros, en esa medida, también podría pensarse como la vida de un inconsciente ya no determinado férreamente por sus supuestos orígenes (regresión), ni por los destinos de meta inhibida impuestos culturalmente (represión). Sería, hasta cierto punto, un inconsciente que deviene. Esta condición es lo que hace destacar en Eros y civilización a la perversión y el polimorfismo. El hilo de este argumento aparece de manera intermitente en el texto, pero quisiéramos precisarlo a partir de un análisis de tres apartados, porque en ellos se vuelve más explícito el potencial emancipatorio que Marcuse ve en Freud a propósito de lo que llamaremos *potencia polimórfica*. Un polimorfismo y una perversión, digámoslo desde ya, no patológico y radicalmente alejado del sadismo, lo que vuelve su exploración muy afín al capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer «Juliette, o Ilustración y Moral», en el que Sade es considerado como el paradigma de un pensamiento cincelado en detalle para ser un «órgano de dominio» (Adorno y Horkheimer, 1998: p. 162)

Los apartados señalados son los siguientes: 1) La tendencia oculta en el psicoanálisis, 2) Dialéctica de la Civilización e 3) Interludio filosófico.

El primer apartado, breve en comparación con el resto de los capítulos, destaca dos cosas importantes: lo primero, señalar un problema en la interpretación freudiana de la represión, a nivel civilizatorio, según la cual habría una inevitabilidad o una necesidad de esta operación para que la civilización sea posible. Freud eternizaría con ello, como una condición irreductible, los efectos de dominación que produce una configuración histórica específica correlativa de la expansión capitalista: «la idea de que una civilización no represiva es imposible es una piedra central de la teoría freudiana» (Marcuse, 1983: p. 32).

Habría, en este sentido, una dimensión no dialectizable de la represión y de sus efectos en el individuo, y también en el orden civilizatorio que este habita. Se trataría de un núcleo represivo fuera del alcance de la negatividad. En esa medida, la civilización tal como la describe y la explica Freud, condenaría, al igual que las sociedades industriales avanzadas y la experiencia marxista soviética, a una parálisis de la crítica. Pero sobre este punto, de la misma manera en que Deleuze y Guattari (2010) sostuvieran que Freud tiene la costumbre de rozar la

³ El subrayado es nuestro

verdad y pasar de largo, Marcuse (1983) afirma que la teoría freudiana de la civilización tiene un poder crítico que va mucho más allá de las conclusiones políticas que su autor extrae de ella:

Su obra se caracteriza por una incomprometida insistencia en revelar el contenido represivo de los más altos valores y logros de la cultura. En tanto que hace esto, niega la ecuación de la razón con la represión sobre la que está construida la ideología de la cultura. La metapsicología de Freud es un intento continuamente renovado de develar, e interrogar, la terrible necesidad de la conexión interior entre civilización y barbarie (p. 32).

La relación que Marcuse establece con el psicoanálisis a partir de esta constatación es ambivalente, porque reconoce en él dos hebras que coexisten, una emancipatoria, latente, y otra manifiesta que trabaja en favor de la reificación y que neutraliza su potencial crítico al ensalzar ideológicamente a la sociedad como garante última de los patrimonios civilizatorios.

En esta línea de razonamiento, el psicoanálisis no desplegaría adecuadamente sus conceptos para pensar, primero, el carácter alienante de la sociedad capitalista y, segundo, los destinos históricos contingentes de la represión. Replegándose en prejuicios morales, Freud habría calificado todo lo que no es social como egoísta. Pero esta contraposición entre lo social y lo egoísta, o entre sociedad (civilizatoria) e individuo (egoísta), que Freud jamás abandonó, sería en sí misma el resultado de una cierta configuración histórica que sólo se limitó a describir superficialmente para eternizar en un tono dramático la disputa entre ambos polos, entendiendo el Inconsciente como una fuerza egoísta mientras que Marcuse lo concibe como el «impulso hacia una gratificación integral, que es la ausencia de la privación y la represión» (p. 33).

Hay en esta idea de Inconsciente un alcance crítico que descansa en una potencia polimórfica cercana a la negatividad hegeliana, es decir, en una capacidad de modificar ciertas formas dominantes de organización psíquicas y sociales (ej. forma mercancía) para adquirir otras, que perfila una idea de perversión diferente a la que el psicoanálisis ha consagrado como un dominio «desviado» -aunque con variantes- de lo monomórfico «en cuanto a su realización y su objeto» (Laplanche y Pontalis, 1996: p. 272). La negatividad que porta la potencia polimórfica encuentra su dinamismo en un pasado que no podría ser calificado apresuradamente de regresivo.

En efecto, el polimorfismo sería la huella de una libertad que la civilización sofoca incesantemente con recursos versátiles que se renuevan, pero sin un éxito definitivo. La libertad se ampararía en este residuo de negatividad inexpugnable que la memoria agita, produciendo la paradójica condición en la que «la regresión asume una función progresiva» (Marcuse, 1983:

p. 33). Así se anuncia una negatividad con potencia crítica que dialoga, sin ajustarse totalmente, con un esquema dialéctico.

4.Hegel con Freud: el problema de la negatividad en el psicoanálisis freudiano

El apartado «Dialéctica de la Civilización», que bien podría considerarse una variante freudiana de la *Dialéctica de la Ilustración*, desarrolla con mayor profundidad las afinidades de la potencia polimórfica que distingue a Eros con el trasfondo hegeliano que inspira el conjunto del proyecto marcusiano. Si la *Fenomenología del Espíritu* describe el trayecto que recorre la conciencia desde el total extrañamiento de la certeza sensible hacia su reconciliación consigo misma en el saber absoluto (Hegel, 1966 [1807]), hay en los trabajos de Frankfurt de la primera generación, como por ejemplo en *Dialéctica de la Ilustración*, la reconstrucción de un proceso histórico en el que se acumula y expande el extravío de la libertad respecto de sí misma: «el animismo había vivificado las cosas; el industrialismo reifica las almas» (Adorno y Horkheimer, 1998: p. 81).

En *Eros y Civilización* este extravío encontrará una de sus formas dominantes en la culpa que, de acuerdo con Marcuse, Freud ensalza con solemnidad al definirla como uno de los pilares más importantes de la vida civilizada. Alrededor de la culpa se despliega y se hace visible la relación asintótica entre progreso y felicidad. En efecto, Freud reconoce en la culpa una condición necesaria para el progreso de la civilización, pero carece, según Marcuse, de las herramientas teóricas adecuadas para impugnar la racionalidad de dicha condición.

Y esta carencia teórica se expresa como una adhesión fatalista a la represión y a la culpa como precios inevitables que las sociedades deben pagar para asegurar su supervivencia. En este sentido, Freud no tiene elementos para forjar una crítica inmanente al orden existente, lo que condena al psicoanálisis, si no se articula con otras teorías, a una sombría resignación conservadora que reivindica la culpa y condena cualquier aspiración a impugnar (o destruir) las relaciones históricas de dominación en las que ésta reposa: «si la irracionalidad del sentimiento de culpa es la de la misma civilización, entonces es racional» (Marcuse, 1983: p. 85).

El alcance sombrío de estas formulaciones se vincula al hecho de que para Freud la fuente de la infelicidad asociada al progreso se relaciona con su concepción del trabajo como un producto artificial, alejado de las tendencias psíquicas más profundas, pues para que el psiquismo integre en su economía libidinal el trabajo es necesario alimentar el «descenso de la pasión sexual». Los grados de este descenso no son abordados en detalle por Freud y lo

consagra como un objetivo general de la civilización independientemente de las formas históricas particulares que esta tenga. En esa medida, la expoliación energética de Eros por parte de la civilización es presentada como una exigencia estándar e inespecífica, obliterando el hecho de que son circunstancias específicas las que definen las magnitudes de esta extracción energética, así como también son ellas las que condicionan los grados de expansión social de la pulsión de muerte. En cualquier caso, Freud expone, aunque sin comprenderla cabalmente, la lógica que transforma las condiciones de posibilidad de la civilización, en las condiciones de posibilidad para su destrucción. Es este curso paradójico de la civilización lo que Adorno y Horkheimer habían sacado a la luz a propósito de la trayectoria regresiva de la Ilustración:

No albergamos la menor duda —y ésta es nuestra *petitio principis*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier (Adorno y Horkheimer, 1998: p. 53).

Marcuse desarrollará en profundidad la paradoja de este progreso regresivo, centrándose en un análisis del trabajo y en las consecuencias que tiene para la teoría psicoanalítica haberlo abordado en términos generalistas y abstractos, siendo valorado incluso por Freud como un esfuerzo displacentero pero necesario para la civilización, «quizá en ningún otro punto ha sucumbido el psicoanálisis tan consistentemente a la ideología oficial sobre las bondades de la “productividad”» (Marcuse, 1983: p. 88). En este punto Marcuse ajusta la teoría freudiana integrando en la narrativa de *Tótem y tabú* elementos significativos de Marx que resuenan especialmente con el capítulo de *El Capital* relativo a la acumulación originaria. Marcuse enfatiza con ello que el trabajo, al menos bajo las condiciones del sistema capitalista, lejos de fortalecer la civilización encauzando las pulsiones agresivas a través de él, se pliega a una lógica opuesta que, a través de la explotación de Eros consolida un espiral casi irreversible de autodestrucción.

Por esta razón Marcuse hablará de progreso como progreso en la dominación, con lo que la historia, abordada desde un punto de vista freudiano, nos lleva a un impasse similar al que Adorno y Horkheimer exponen en *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo, los desenlaces de ribetes oscuros que se vislumbran en *El Malestar en la Cultura* y en *Dialéctica de la Ilustración*, encuentran matices de considerable importancia en *Eros y civilización*, donde Marcuse propone, pasando por una descripción weberiana de la administración y una crítica marxista del trabajo capitalista, una nueva articulación entre Hegel y Freud. Pero,

primeramente, Marcuse debe proveer un criterio teórico que vuelva más específica la presentación inespecífica que Freud hace del trabajo en varios de sus llamados «textos antropológicos». En este sentido se vuelve operativo el concepto de represión excedente, que corresponde, en el aparato psíquico, «a esa porción que es el resultado de condiciones sociales específicas sostenidas por el interés específico de la dominación» (p. 91). Marcuse destaca la condición paradójica de una época en la que coexisten posibilidades inéditas de liberación con niveles igualmente inéditos de explotación. La fábula freudiana de una represión inevitable y necesaria para la edificación civilizatoria revela, gracias al análisis de Marcuse, sus límites históricos. En efecto, mostrar el contenido histórico de los conceptos y las problematizaciones freudianas, es una operación crítica básica que muestra en detalle los puntos en los que el binomio represión-dominación hace pensable su inversión.

Uno de estos puntos, para Marcuse, es la evolución de la dinámica represiva, pues históricamente, la represión tal como la formula Freud, habría encontrado pronto una disminución que, no obstante, no favoreció una baja en la intensidad de la dominación. En otras palabras, es la mutación misma del sistema capitalista el que revelaría la artificialidad histórica del fatalismo freudiano respecto de la represión.

Tanto Adorno como Marcuse mostrarían que esta represión, además de ser contingente, está estrechamente ligada a una estructura social de explotación y de dominación para en un tercer momento, de manera más clara en Marcuse, mostrar que el pliegue entre represión y dominación es igualmente contingente, en la medida en que en el momento en el que la represión declina, tanto a nivel psíquico como social, la emancipación no llega. A propósito de este punto es que el psicoanálisis entra, en la formulación marcusiana, en un marco de análisis weberiano para entender los efectos de lo que el sociólogo alemán denominó dominación burocrático-legal sobre los resortes históricos de la represión. La consecuencia más relevante de una sociedad administrada sobre la represión es su tendencia a la despersonalización relativa de ciertos procesos psíquicos, lo que conlleva un desplazamiento desde la intensidad conflictiva que alimentan los complejos familiares que participan de la constitución subjetiva, hacia un aumento del solapamiento frío entre las figuras edípicas centrales y las exigencias funcionales del sistema capitalista:

Con toda seguridad, el padre, como *pater familias*, todavía representa la regimentación básica de los instintos que preparan al niño para la represión sobrante por parte de la sociedad durante su vida adulta. Pero el padre representa esta función como el representante de la posición familiar en la división social del trabajo más que como el «poseedor» de la madre (p. 92).

Pero el desenlace de este proceso de evaporación de la dominación en formas cada vez más anónimas de control social, en las que las imágenes inconscientes resultan absorbidas por

exigencias funcionales derivadas de la división social del trabajo, no desemboca, en *Eros y Civilización*, en la clausura histórica que puede reconocerse en los pasajes finales de *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* cuando remite a la célebre jaula de hierro: «ese poderoso mundo del sistema económico moderno, vinculado a condiciones técnicas y económicas en su producción mecánico-maquinista, que determina hoy, con una fuerza irresistible, el estilo de vida de todos los individuos» (Weber, 2004 [1904]: p. 233). Esto aleja la obra de Marcuse del territorio delimitado por una ciencia melancólica (Adorno, 2001).

Al menos desde Freud, y es aquí donde se vuelve más claro su engarce con la filosofía hegeliana en el trabajo de Marcuse, «el desarrollo de un sistema jerárquico de trabajo social no sólo racionaliza la dominación, sino que también “contiene” la rebelión contra la dominación» (Marcuse, 1983: p. 93). Con esta línea argumentativa, que se profundiza en el capítulo titulado Interludio Filosófico, se empalman las tesis políticas de Freud con el potencial emancipatorio que ofrece para Marcuse el sistema de Hegel, y que tiene como punto de articulación la cuestión de la negatividad y su capacidad para generar formas históricas alternativas, tanto psíquicas como sociales. El capítulo se abre con el reconocimiento de los límites que supone extraer conclusiones sobre el mundo histórico partiendo de la conciencia individual, que habría sido el recorrido hecho por Freud, a partir del trabajo clínico, para pensar las leyes elementales de la vida social. Sin embargo, señala Marcuse, «la historia ha progresado “a espaldas” y por encima de los individuos, y las leyes del proceso histórico han sido aquellas que gobiernan a las instituciones reificadas más que a los individuos» (p. 105).

Esto no quiere decir que su punto de partida induzca sólo a errores a las reflexiones sociológicas de Freud, sino que estas contienen implicaciones sin desarrollo que es necesario explicitar a través de un trabajo crítico. Para Marcuse, una de las implicaciones más relevantes de la teoría psicoanalítica -tal vez la más importante- es que en su articulación se juega una disputa ontológica (e histórica a la vez) en torno a potenciales *formas de ser*, que se relacionan con el modo en que se organiza socialmente la economía libidinal y con cómo se integran las pulsiones más determinantes del psiquismo.

El fantasma de la autodestrucción, vislumbrado por Freud, es decir, el predominio potencial de la pulsión de muerte en nuestras sociedades revelaría la dinámica propia del orden capitalista, de la que, de acuerdo con Marcuse, Freud habría «pasado de largo». Y con esa omisión, lo que no es posible de ser pensado por Freud, es que «una profunda tendencia interior en el organismo milita contra el principio que ha gobernado a la civilización» (p. 107). Dicha

tendencia que podría caracterizarse a partir de lo que Marcuse, desde Hegel, denominara el trabajo de lo negativo, no consistiría únicamente en la disolución de formas de ser existentes, predominantes en el mundo capitalista, sino también en la creación de nuevas formas de ser más ajustadas a las aspiraciones de Eros. La negatividad queda así asociada a la potencia polimórfica característica de la perversión de la que Marcuse rescata una promesa de felicidad:

Las perversiones parecen dar una *promesse de bonheur* más grande que la de la sexualidad «normal». ¿Cuál es la fuente de su promesa? Freud subrayó el carácter «exclusivo» de las desviaciones de la normalidad, su repudio del acto sexual procreativo. Las perversiones expresan así la rebelión contra la subyugación de la sexualidad al orden de la procreación y contra las instituciones que garantizan este orden (p. 59).

5. Conclusiones

Lo que contiene la perversión como promesa, así como las razones y la justificación de su incumplimiento, alinearían a Freud con gran parte de la tradición filosófica occidental en la que Marcuse reconoce una compulsión represiva en contra del principio del placer. La cercanía de *Eros y Civilización* con las tesis centrales de *Dialéctica de la Ilustración* es sobre este punto, sorprendente. No obstante, al igual que respecto a Weber, Marcuse no termina en el callejón sin salida dramático de sus compañeros de ruta, pues si describe con gran detalle las fases y las características singulares que la represión del principio del placer ha tomado a lo largo de la historia de la filosofía, es para destacar, por contraste, el poder incombustible de aquello que se le opone.

Lo que significa, desde Freud, reconocer el potencial emancipatorio de la perversión y del polimorfismo erótico. *Eros y Civilización*, en un cierto sentido, reproduce así la trayectoria de la Fenomenología del Espíritu: «la *Fenomenología del espíritu* desenvuelve la estructura de la razón como la estructura de la dominación —y como el triunfo sobre la dominación» (p. 111). Pero es justo decir *en un cierto sentido*, porque si en una primera aproximación parecen afines en una serie de planos las obras de Hegel y de Freud (Carré, 2014), examinadas con calma sus distancias parecen también insoslayables (Assoun 1984).

La ambivalencia de sus cercanías y lejanías se vuelve más clara en torno al problema de la negatividad (Derrida, 2001, Laplanche, 2001). Esto se debe a que la negatividad hegeliana, anclada en el principio de contradicción, no parece compatible con el inconsciente freudiano que, por definición, ignora la contradicción y no se organizaría, de acuerdo con ciertas interpretaciones, a partir de un juego conflictivo de oposiciones (Deleuze, 2002). No obstante,

es el problema de la negatividad el que ha permitido construir también, un espacio de encuentro con resultados productivos para repensar la crítica (Pagès, 2015, Žizek, 2001) y es también el punto en el que sería necesario profundizar desde Marcuse para, a propósito del polimorfismo, imaginar otro principio de realidad, que posibilite otras formas históricas de ser e incluso, una nueva dimensión estética:

Trataremos de deshacer teóricamente esta represión recordando el sentido original y la función de la *estética*. Esta tarea envuelve la comprobación de la relación interior entre el placer, la sensualidad, la belleza, la verdad, el arte y la libertad —una relación revelada en la historia filosófica del término *estético*—. En ella, el término aspira a un campo que preserva la verdad de los sentidos y reconcilia, en la realidad de la libertad, las facultades «inferiores» y «superiores» del hombre: la sensualidad y el intelecto, el placer y la razón (Marcuse, 1983: p. 163).

Referencias

- Adorno (2001) *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus.
- Adorno, Th (1984) *Dialéctica Negativa*. Taurus.
- Adorno, Th. (1992) *Actualidad de la Filosofía*. Paidós.
- Adorno, Th. (2013) *Introducción a la Dialéctica*. Eterna Cadencia.
- Allen, A. (2021) *Critique on the couch. Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*. Columbia University Press.
- Althusser L. (1994), Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, p. 243-260. Stock/Imec.
- Assoun, P. L. (1984) *L'entendement freudien. Logos et Anankè*. Gallimard.
- Assoun, P. L. (2002) Psychanalyse et Théorie Critique. Généalogie d'un lien. *Tumultes*, número 2, 17-18. <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2001-2-page-129.htm>.
- Carré, L. (2014) Hegel avec Freud. Psychanalyse, subjectivité et critique sociale dans l'École de Francfort. *META: Research In Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* vol. VI, N° 1. 46-66, ISSN 2067-3655. www.metajournal.org
- Colomer, J. M. (2019) Dialéctica, temporalidad e historicidad en los escritos tempranos de H. Marcuse. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 62, 2019 79-97. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1222>
- Châtelet, F. (1973) *Hegel según Hegel*. LAIA.
- Deleuze, G. (2002) *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Derrida, J. (2001) *La Tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*. Siglo XXI.

- Friedman, G. (1986) *La Filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. Fondo de Cultura Económica.
- Green, A. (2003) *El trabajo de lo negativo*. Amorrortu.
- Hegel, G. W. F. (1966 [1807]) *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Held, D. (2019) *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. University of California Press.
- Horkheimer, M. (2003) *Teoría tradicional y Teoría Crítica*. Amorrortu.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. (1998) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Jay, M. (1988) *La Imaginación Dialéctica*. Taurus.
- Laplanche, J. y Pontalis, B. (1996) *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós.
- Marcuse, H. (1968) *El Hombre Unidimensional*. Seix Barral.
- Marcuse, H. (1969) *El Marxismo Soviético*. Alianza.
- Marcuse, H. (1970) *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Martínez Roca.
- Marcuse, H. (1971) *Cultura y Sociedad*. SUR.
- Marcuse, H. (1972) *Razón y Revolución*. Alianza.
- Marcuse, H. (1983) *Eros y Civilización*. Sarpe.
- Marcuse, H. (2011a) *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Herder.
- Marcuse, H. (2011b) *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*. Routledge.
- Marcuse, H. (2019) *Escritos sobre Dialéctica y Marxismo*. Ennegativo.
- Marx, K. y Engels, F. (1967) *La Sagrada Familia y otros escritos de la primera época*. Grijalbo.
- Nancy, J. L. (2005) *Hegel, la inquietud de lo negativo*, Arena libros.
- Pagès, C. (2015) *Hegel et Freud. Les Intermittences du sens*. CNRS.
- Popper, K. (1967) *La Sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Weber, M. (2004 [1904]) *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza.
- Whitebook, J. (2004) The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis. En *The Cambridge Companion to Critical Theory*, 74-103. Cambridge University Press.
- Wiggershaus, R. (2010) *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S. (2001) *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.
- Zizek, S. (2003) *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Paidós.