

# Dos panorámicas en torno a la legitimación del poder y la libertad en la política contemporánea: entre Foucault y Marcuse

## Two Approches Around Legitimation of the Power and the Liberty in Contemporary Politics: Between Foucault and Marcuse

GONZALO DÍAZ TROYA\*

Universidad Laica “Eloy Alfaro” de Manabí (Ecuador)

ALEJANDRO RECIO SASTRE\*\*

Universidad Nacional de Educación (Ecuador)

**RESUMEN.** Las posibles vinculaciones entre la libertad y el poder es una cuestión filosófica que cobra especial relevancia en el contexto de la filosofía política contemporánea. En esta etapa, comenzó a desarrollarse una noción de la legitimidad sobre la que se sustentaría tanto la libertad como el poder, sin justificarse en un supuesto origen estatal. Ni el poder legítimo ni la libertad legítima vienen amparados en primera instancia por el orden jurídico, puesto que su origen sería anterior. Desde las visiones de Foucault y Marcuse acerca de este tema, se tratará de indagar en las disquisiciones que cada uno de sus discursos plantea.

*Palabras clave:* Poder; libertad; legitimación; dominación; liberación.

### *Introducción*

En la filosofía política actual el concepto de poder resulta indisoluble de otras cuestiones fundamentales. Michel Fou-

**ABSTRACT.** The possible linkages among liberty and power is a philosophical issue that gets to special important inside to contemporary political philosophy's context. During this stage, a notion of legitimacy began to develop on which both freedom and power would be sustained, without being justified in a supposed stalist originin. Neither the legitimate power no the legitime freedom come to be backing by the juristic order up in the first instance, inas-much up its source would be prior. From Foucault and Marcuse outlooks on this issue, it will treat to inquire on the disquisitions that both their ever speeches propose.

*Key words:* Power; Freedom; Legitimation; domination; Liberation.

cault situó el tema del poder en la centralidad de las reflexiones políticas. A él se le debe especialmente haber dado cuenta de cómo el poder no se reduce a las formalidades jurídicas ni nace en los códigos del

\* gonzalodiaztroya@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5093-4253>

\*\* alejandrorecio13@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6825-6326>

derecho. El poder ocupa diversos espacios vertebrados por las relaciones humanas. En torno a la cuestión del poder, Foucault reflexiona acerca de la libertad, y encuentra que ambas no obtienen legitimación primaria en el derecho sino en correlaciones sociales que la teoría política había considerado marginales para la instauración de la legitimidad.

El problema al que pretendemos hacer frente halla su eje de argumentación en los planteamientos foucaultianos sobre el poder y la libertad. El paso que dio el filósofo francés cuestiona los relatos modernos en torno a la legitimación del poder y la libertad, ya que ambos procederían de contenidos de las relaciones sociales previos a la formación del Estado y de los derechos civiles. Pero, no conformes con las tesis de Foucault, ha sido conveniente acudir a una panorámica filosófica paralela a los postulados foucaultianos: la filosofía crítica de Herbert Marcuse. Si bien Marcuse también pensó la legitimación originaria del poder y de la libertad a expensas de los códigos jurídicos, cuenta con una visión de la libertad mucho más aguda, con problemáticas que conviene poner de relieve hoy en día. Por otra parte, la noción marcuseana de dominación es más simple que la complejidad evocada en el pensamiento de Foucault. Uno de los puntos cruciales del pensamiento de Marcuse conlleva pensar la dominación como extensión de las formas represivas, las cuales se van sucediendo en la historia de la civilización.

Actualmente, está en boga la idea que promueve la no exclusión recíproca entre el poder y la libertad. Por ejemplo, el últimamente tan afamado Byung-Chul Han afirma que pese a que persista “la opinión

de que el poder excluye a la libertad. [...] El poder del yo logra su nivel máximo precisamente en la constelación en la que el otro se amolda voluntariamente a su libertad”<sup>1</sup>. El discurso que prosigue en las siguientes páginas sigue esta misma lógica. Por eso, atendemos al poder como producto de las tensiones sociales, pero, también, como medio de expresión para la libertad o la liberación (según en qué caso). Por tanto, tomamos ambos términos a la luz de la concepción política de la legitimación, desde las perspectivas que brindan las revisiones de la filosofía de Foucault y Marcuse al respecto.

### *1. Poder y libertad: lógica de una relación conflictiva*

Las normas son indispensables para el ordenamiento de la vida del hombre, tanto individual como colectivamente. Pensar que aquí pretendemos mostrar lo contrario, o que nuestro objetivo es arremeter sistemáticamente contra los marcos normativos, es una apreciación inadecuada. De hecho, el objetivo es aludir a aquellas estructuras de dominación que, presentándose como poder legítimo, encubren la sombra de la limitación del poder y la libertad humana en aras de un fin que se manifiesta en realidades dolorosas. Construcción de *subjetividad*, magia-ficción, contribuyen a que los individuos realicen acciones sin cuestionarse acerca de las razones que tienen para actuar.

De esta dinámica se desprende la lógica del poder y la libertad. La ficción es cerrada y la lucha por el poder es gravitante. No obstante, es una fase que debe ser superada, puesto que la disputa por el

poder trae desajustes en el sistema establecido, así como, también, las pretensiones de articular un nuevo orden y la libertad plena para el individuo son vistas como un peligro latente para el poder dominante. De este modo, la libertad aparece como una continua amenaza que hay que controlar. De lo que se desprende la necesidad de establecer un marco que determine qué es lícito y qué es ilícito. El individuo como tal ejercerá la libertad en la medida en que dicho marco se lo permita.

Lo que se llama transgresión o violación del marco establecido podría equivaler –al menos en apariencia– al uso pleno de la libertad. Un acto libre que se gesta en el corazón mismo del hombre como el asesinato de la personificación de un poder tiránico. A la luz del orden establecido la transgresión es un acto terrorista, pero en la dinámica del rebelde es un acto de justicia que no deja rastro de deuda con la sociedad. El ejercicio de la libertad se inscribe en un marco normativo que establece qué entender por bien y qué entender por mal, a la luz de la interpretación de las acciones humanas, cuyos márgenes de realización están ineluctablemente insertos en el seno de una sociedad y en torno a unas circunstancias concretas de existencia. Al interior de aquel estado, retomando el ejemplo del acto terrorista, no cabe duda de que se trata de un acto malo. Fuera, ya no lo es; desde otro marco categorial desde el que se interpreta la acción humana, puede ser considerado justo<sup>2</sup>.

El poder de decisión que tienen los rebeldes cuadra con la forma en que Foucault define las *relaciones de poder*: “...en las relaciones humanas, sean cuales sean... el poder está siempre presente: me refiero

a cualquier tipo de relación en la que uno intenta dirigir la conducta del otro”<sup>3</sup>. Foucault no se refiere al poder en cuanto estructura política creada por una clase dominante, en la que predominan las relaciones amo y esclavo, en su lugar, se refiere al poder siempre desde el trasfondo de la libertad, pues considera que tras las relaciones de poder siempre anida la libertad y que esta es necesaria para su articulación, el mismo hecho de resistir es ya una forma de libertad:

...no pueden existir relaciones de poder más que en la medida que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro y se convirtiese en una cosa suya ...no existirían relaciones de poder. Es necesario, pues ...que exista al menos un cierto tipo de libertad por parte de las dos partes. Incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando realmente se puede decir que uno tiene *todo el poder* sobre el otro, el poder no puede ejercerse sobre el otro más que en la medida en que le quede a este último la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro. Esto quiere decir, que en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existiesen posibilidades de resistencia –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación– no existirían relaciones de poder<sup>4</sup>.

En otras palabras, Foucault plantea que las relaciones de poder suponen también posibilidades de libertad. Sin embargo, esto no implica que no existan estados de do-

minación, e incluso si la relación de poder es disimétrica, siempre permanecerá aún, pese a su estrechez, la posibilidad de ser libre<sup>5</sup>. La compleja vinculación entre el poder y la libertad en el pensamiento foucaultiano es explicada por Byung-Chul Han como un *ethos de la libertad* que “vela para que el poder no se anquilose convirtiéndose en dominio y para que siga siendo un juego abierto”<sup>6</sup>. En los juegos de poder siempre habrá resistencias, posibilidad de réplica, mientras que, una vez el domino se ha instaurado como autoridad incontestable, prevalecería el dominio sobre lo que una vez fue una relación de poder.

La clave está en cómo se interprete la realidad. Al igual que en la religión cristiana el pecado es un abuso de libertad, en la sociedad civil, desde la lógica del poder, la violación a la norma es objeto de una interpretación similar. Hay que vigilar y castigar para generar obediencia y perpetuar unas relaciones de dominación dentro de un marco normativo determinado. El temor se hace presente cuando las fuerzas protectoras de esta normatividad se resuelven como una facticidad con plena capacidad para coaccionar a toda una población. Pero la acción del poder no solo se expresa en rostros apesadumbrados y dolientes, sino también en la voluntariedad del querer o el sometimiento voluntario. En el segundo caso entraría en juego la libertad. El crear obediencia más o menos voluntaria es fundamental para crear condiciones mínimas que permitan a un grupo humano desplegar una existencia según su ideario. Al respecto, Weber, señaló en su momento que toda dominación con carácter continuado necesita la orientación de la actividad humana hacia la obediencia

de los que se dicen detentadores del poder legítimo; y los dominadores deben tener poder de disposición sobre los bienes que sean necesarios para el uso del poder físico; se trata, señala, de una legitimidad basada en la «legalidad», en la creencia en la validez de preceptos legales y en la «competencia» objetiva fundada sobre normas racionalmente creadas<sup>7</sup>.

## 2. *Vigilar y gratificar-castigar: relación entre el poder y la libertad según Foucault*

En los actuales escenarios del quehacer político se puede apreciar el gran celo con el que se maneja el asunto del poder y la libertad, cuya relación es compleja y controvertida. En el Estado de Derecho se entrega la administración del poder a representantes, como por ejemplo el poder ejecutivo. El poder otorgado se regula según el marco normativo establecido; la libertad de los individuos constituidos exige control, ya que la ley por sí misma no tiene la fuerza suficiente para lograrlo. Por ende, es fundamental el uso de dispositivos que tornen manejable la administración y “obediente” al sujeto.

Según Althusser, con el fin de mantener un determinado ordenamiento social, el Estado recurre a mecanismos de coacción que le permiten mantener el control a través del uso legítimo de la violencia. Establece la distinción entre aparatos ideológicos del Estado, en los que ubica a la Iglesia, la escuela, la familia, lo jurídico, entre otros, y los aparatos represivos del Estado, que hacen uso de la violencia a través del ejército, la policía, el gobierno, las prisiones, etc. En consecuencia, se haría uso de la violencia

legítima para domeñar al hombre, hacerlo funcional al poder establecido y mantener una relación dominado-dominador<sup>8</sup>.

Los aportes de Michel Foucault sobre el tema son relevantes. Su concepción del poder comprende la noción de dispositivos de control. En primer término, considera inadecuada "...la concepción tradicional del poder, como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe"<sup>9</sup>; ya que para el filósofo francés las relaciones de poder no se restringen a los aparatos del Estado. El padre de familia también ejerce poder sobre su familia e hijos, igual que el médico sobre sus pacientes, el contable, o el propietario de una fábrica<sup>10</sup>. El poder transita las relaciones sociales, se halla inmerso en ellas. En consecuencia, no cabe reducir el problema del poder al problema de la soberanía, modelo impuesto por el pensamiento jurídico-filosófico.

Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. ...Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tengan su configuración propia y su relativa autonomía.<sup>11</sup>

La sanción o el castigo recaen directamente sobre cuerpos concretos, cuerpos

cuya carne siente directamente las consecuencias de no actuar con docilidad. Aquello lleva a pensar en un determinado tipo de saber calculador, que sabe dónde y de qué manera se inflige daño sin que denote arbitrariedad. Se plantea así el tema *disciplina y castigo*, tema al que Foucault dedicó gran parte de su trabajo filosófico.

Asimismo, Foucault se plantea la pregunta sobre quién ejerce el poder y desde dónde lo ejerce:

...sabemos aproximadamente quién explota, hacia dónde va el beneficio, por qué manos pasa y dónde se vuelve a invertir, mientras que el poder... Sabemos perfectamente que no son los gobernantes quienes detentan el poder... Asimismo, sería preciso saber hasta dónde se ejerce el poder, mediante qué relevos y hasta qué instancias, a menudo infinitas, de jerarquía, control, vigilancia, prohibiciones, coacciones. En todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es su titular y, sin embargo, se ejerce en determinada dirección, con unos a un lado y los otros en el otro; no sabemos quién lo tiene exactamente, pero sabemos quién no lo tiene... Cada lucha se desarrolla alrededor de un lar particular de poder (...pueden ser un jefecillo, un guardia... un director de prisiones, un juez, un responsable sindical, un redactor jefe de un periódico).<sup>12</sup>

Ahora bien, según Foucault el poder no es el mal; lo concibe, más bien, como juego estratégico. Pone el ejemplo de las relaciones sexuales, donde ejercer el poder sobre el otro es algo así como un juego estratégico

abierto, las cosas pueden invertirse, aquello es parte de la pasión y el placer. El asunto consiste en saber cómo se van a evitar en la práctica los efectos de estados de dominación, que a menudo pueden conducir a hacer daño a otros. El propio Foucault es consciente de cómo al final de la “época clásica” los relatos del Marqués de Sade llegan al límite de la representación contenida en los marcos normativos convencionales, precisamente porque su discurso aspira a romper los cánones que previamente inauguró el siglo XVI.

A partir de él, la violencia, la vida y la muerte, el deseo, la sexualidad van a extender, por debajo de la representación, una inmensa capa de sombra que ahora tratamos de retomar, como ponemos, en nuestro discurso, en nuestra libertad, en nuestro pensamiento.<sup>13</sup>

En los subterfugios de los marcos de representación se hallan esas violencias y libertinajes que se visibilizan en el límite de la normatividad vigente. Esto mismo sucede en la tensión existente entre la libertad y lo normativo, la primera trata de salir de la nebulosa en que la normatividad dominante la mantiene sumergida, y para ello recurre al poder de resistir.

Foucault considera que es necesario plantear el problema de la influencia dañina que producen los dominios normativos desde distintos marcos prácticos, tanto jurídicos como éticos, que constantemente afectan a la vida y que atañen tanto al dominador como a los dominados, así como también apelan a la libertad<sup>14</sup>. Según el planteamiento de Foucault, las situaciones de dominación han sido consideradas

como poder, pero, entre los juegos de poder y los estados de dominación, se encuentran las tecnologías gubernamentales “confiriendo a este término un sentido muy amplio –que va desde la manera de gobernar a la propia mujer, a los hijos, hasta la manera en que se gobierna a una institución”<sup>15</sup>. Pareciera, al respecto, que “nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio del poder...”<sup>16</sup>.

Paralelamente se sitúa el problema del castigo. Se puede decir que en las sociedades modernas la transformación de los castigos viene de la mano de un nuevo tratamiento jurídico del criminal, amén de nuevos métodos de veridicción de los delitos, fruto, a su vez, de las nuevas tecnologías del poder:

El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables, a una economía de los derechos suspendidos. Y si le es preciso a la justicia manipular y llegar al cuerpo de los justificables, será de lejos, limpiamente, según unas reglas austeras, y tendiendo a un objetivo mucho más ‘elevado’. Como efecto de esta nueva circunspección, un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores. ...garantizan que el cuerpo y el dolor no son los objetivos últimos de su acción punitiva.<sup>17</sup>

Según el autor, esto se encuadra al interior de las utopías del pudor judicial; quitar la vida sin dolor, privar de los derechos evitando el sufrimiento y liberar las pe-

nas del martirio corporal<sup>18</sup>, son prácticas que se incorporan a una lógica de penalidad que intensifican lo incorporal. Si bien es cierto que el suplicio fue uno de los puntos cardinales que eliminó el sistema penal moderno, no por ello, han cesado los padecimientos corporales. La privación de libertad, en el caso de las prisiones, conserva un componente punitivo que tiene que ver con el cuerpo mismo, como privación sexual, celda, racionamiento alimenticio, trabajo forzado, etc. No es baladí poner de relieve que, para Foucault, “...la prisión en sus dispositivos más explícitos ha procurado siempre cierta medida de sufrimiento corporal”<sup>19</sup>.

Entonces, más allá de los espacios penitenciarios o clínicos, el poder se extiende a toda una serie de prácticas y lugares reservados para realizarlas; por ejemplo, la escuela recurre a verdaderos espacios amurallados, con niños obligados a enmarcarse en estructuras rígidas que determinan su movilidad: los lugares que deben ocupar en cada momento, los saberes que han de asimilar y la forma en que tendrán que hacerlo, la normatividad que deberán cumplir y los consecuentes premios y castigos que dicha normatividad implica, etc. Desde este punto de vista, podríamos calificar a las escuelas como centros de domesticación en los que se enseña mediante imposición un determinado “régimen de veridicción”. “La verdad no está fuera del poder ni sin poder. ...es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad ... discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos”<sup>20</sup>. Asimismo, señala como rasgos históricamente

importantes, entre otros, a la verdad como objeto de una masiva difusión y consumo, “...es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, media) [como también] ...es el evite de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas ‘ideológicas’)”<sup>21</sup>.

Vivimos en sociedades altamente vigiladas, con cámaras de seguridad o mecanismos de espionaje de punta, lo que ciertamente conlleva a hacer el uso del derecho a la duda sobre si se pueden evitar actos que conmocionan a la sociedad y atentan contra ella mismas; por ejemplo, actos mediante los cuales perecen muchas personas debido a la inmolación de algún suicida pertrechado con explosivos. Vigilar para controlar es un tema que de alguna manera se ve muy enraizado en el fenómeno religioso. La creencia de que Dios mira a cada persona en todo momento (muy propia de la religiosidad popular), que conoce hasta los pensamientos de uno mismo, que ejerce una estricta vigilancia, responde a un requerimiento que de por sí lleva implícito la interiorización de la creencia y del marco normativo sancionador que, como dispositivo, advierte frente a una transgresión.

De modo similar, las sociedades “liberadas” de creencias religiosas ya no sienten que las vigila Dios; sin embargo, con toda profusión se sienten íntimamente vigilados. El uso mismo de las tecnologías de la comunicación y la información hacen pensar al usuario que la información que hace circular, y que es de carácter privado, puede ser triangulada y, consecuen-

temente, conocida. Es muy común en los buscadores, una vez que el usuario accede y hace uso de una información que circula en la red, a la siguiente ocasión que accede, como por arte de “magia” se le muestran temas afines a los buscados en su última sesión. No es de extrañar que aquello suscite profundas frustraciones debido a la pérdida de “privacidad”; aquello conlleva pensar en torno al tema de la vigilancia como un mecanismo de control que ha generado estados de dominación en los que ya no hace falta recurrir a ningún ser imaginario supuestamente omnisciente.

Al respecto, Foucault nos recuerda lo que Bentham sostuvo en su día acerca del panóptico. El panóptico no se reduce solamente a la estructura física de un edificio, “...es una forma de arquitectura, por supuesto, pero es sobre todo una forma de gobierno; es para el espíritu una manera de ejercer el poder sobre el espíritu. Veía en el panóptico una definición de las formas del ejercicio del poder”<sup>22</sup>.

Si bien el modelo panoptista implica, presupone y configura el nacimiento de la prisión, el conjunto de las relaciones de poder que implanta entra en analogía con un determinado tipo de sociedad: las sociedades disciplinarias. Vigilar es sinónimo de poder, y mucho más aún cuando esa vigilancia se ejerce desde el interior mismo de cada sujeto, micropoderes que, a su vez, sustentan todo un sistema de vigilancia que mantiene en pie el orden en el modelo de sociedad establecido<sup>23</sup>. Desde el punto de vista de la libertad y la moral, un poder que asume un carácter moralizante, que es el encargado de determinar el bien y el mal; y, en consecuencia, gratificante y sancionador. Un poder de tales

características es el que ha interiorizado cada sujeto, de allí que es el interior mismo de cada sujeto el lugar donde se encuentra incrustado este mecanismo de dominación que conduce a cada individuo a actuar en consecuencia.

### *3. Liberación, dominación y producción de necesidades: facetas del poder en la teoría crítica de Marcuse*

Las aportaciones de Foucault en torno a la compleja e inadvertida relación entre el poder y la libertad están incrustadas en el trasfondo de una reflexión filosófica muy aguda sobre las relaciones de dominación, pero que sigue el rastro de temas que los pensadores contemporáneos vinieron planteando de manera incesante. El asunto del poder, más allá de la jurisdicción, tomó un relieve especial dentro de la filosofía política, la teoría social y la metodología de las ciencias humanas y sociales.

Pero antes de que el pensamiento foucaultiano obtuviera reconocimiento a nivel mundial, cabe tener en cuenta las cuestiones planteadas por Marcuse sobre la represión, la liberación sexual y la dominación social. La perspectiva que aporta Marcuse a propósito de las relaciones de dominación<sup>24</sup> recurre a elementos teóricos diferentes a los que utilizó Foucault, pero que arrojan resultados igualmente fructíferos en el análisis de la sociedad.

Marcuse plasma en *Eros y civilización* su alejamiento con respecto al marxismo ortodoxo instalándose en una interpretación de los procesos de control social capitalistas desde la teoría freudiana<sup>25</sup>. En la Introducción de dicha obra, Marcuse muestra su propósito de no dejar pasar por



alto el hecho de que Freud considerara que todo tipo de civilización requiere reprimir los instintos, dicho de otro modo, para que exista civilización han de existir necesariamente procedimientos represivos<sup>26</sup>.

El fundamento teórico de las aseeraciones marcuseanas parte del supuesto de que la civilización se originó a partir de la represión de los instintos, un proceso que, sobre todo, obliteró y trató de debilitar las pulsiones sexuales. El autor persigue ingresar nuevos términos en el léxico psicoanalítico freudiano, dado que encuentra que la terminología empleada en el psicoanálisis carece de distinciones conceptuales entre lo biológico y lo socio-histórico<sup>27</sup>. Especialmente relevante es la distinción que Marcuse establece entre la “represión básica” y la “represión excedente”, una distinción con la que busca comprender a la sazón las diversas formas de dominación en general.

Los diferentes modos de dominación (del hombre y la naturaleza) dan lugar a varias formas históricas del principio de realidad. Por ejemplo: una sociedad en la que todos los miembros trabajan normalmente para vivir requiere otras formas de represión que una sociedad en la que el trabajo es la obligación exclusiva de un grupo específico. Similarmente, la represión será diferente en una magnitud y un grado equivalentes al hecho de que la producción social esté orientada por el consumo individual o por la ganancia; al hecho de que prevalezca una economía de mercado o una economía planificada; al hecho de que la propiedad sea privada o colectiva. Estas diferencias afectan la esen-

cia del principio de la realidad, porque cada forma del principio de la realidad debe expresarse concretamente en un sistema de instituciones y relaciones, leyes y valores sociales que transmiten y refuerzan la requerida “modificación” de los instintos.<sup>28</sup>

Las relaciones sociales, las instituciones políticas, la jurisdicción y los principios morales reflejan la forma determinada en que se expresa el principio de realidad. Pero el núcleo esencial del principio de realidad no se da plenamente en la regimentación sistemática de la dominación, puesto que en este proceso siempre tiene lugar un exceso que rebasa los perfiles esenciales que adquiere el principio de realidad. Más allá del uso indispensable de la represión necesaria siempre se dan controles adicionales<sup>29</sup>. La represión necesaria y la represión excedente tienen un origen común, y ambas se articulan en la historia de la civilización. Este origen se remonta al cuerpo como centro original de represión. Concretamente, las zonas erógenas donde se intensifican los placeres sexuales y de donde parten las pulsiones son aquellas que caen bajo los controles represivos iniciales en toda forma de dominación civilizatoria.

Las áreas erógenas de la corporalidad contienen la potencia original sobre la que se erige la represión que toda civilización requiere, es decir, cualquiera que sea uno u otro sistema de dominación, todos ellos, parten de la represión genital de los cuerpos. Si el organismo humano estuviera expuesto constantemente al placer producido por la excitación de las zonas erógenas, entonces, la organización de las fuerzas pro-

ductivas sería nula o casi nula. De modo que ha de llevarse a cabo una “desexualización del organismo necesaria para la utilización social de este como un instrumento de trabajo”<sup>30</sup>. La civilización reconduce las energías que los organismos emplean en la búsqueda de placer y excitación sexual para transformarlas en fuerzas sociales de producción.

Mientras en Foucault la disciplina opera sobre las fuerzas corporales disminuyendo su potencia política pero incrementando su productividad económica<sup>31</sup>, en Marcuse la escisión de las fuerzas de los cuerpos se articula como la obstrucción represiva de las tendencias pulsionales al placer para el aumento de la capacidad productiva. Foucault parte de que hay un poder en los cuerpos que es disociado en virtud de incrementar su aptitud productiva. La intensificación de las capacidades corporales va en detrimento del potencial político, es decir, de las fuerzas que utilizan los cuerpos para defender unos determinados compromisos y principios. La disciplina diluye estas fuerzas políticas. Sin embargo, el pensador francés no establece un campo específico donde se desenvuelven las relaciones políticas previas a la irrupción de la disciplina: puede tratarse de compromisos familiares, étnicos, sociales e, incluso, en dirección inversa, un compromiso con uno mismo. Estos, son contextos previos a la dominación disciplinaria, lo que no excluye la existencia de relaciones de dominación en ellos. Este campo de relaciones políticas sí viene especificado y minuciosamente argumentado en la filosofía de Marcuse. Para el autor, las relaciones filogenéticas determinan un contexto primigenio anterior a los sis-

temas de dominación de la civilización. Por tanto, la filogénesis sentaría las bases originarias con respecto a la irrupción de la represión y los sistemas de dominación.

Marcuse toma a la “horda original” de Freud como figura social original. En ella el placer sexual es monopolizado por un patriarca. El monopolio del placer supone también el reparto desigual del dolor. Los hijos están expuestos a condiciones de vida difíciles, pero, también, se ven libres a la hora de emplear sus fuerzas en actividades no placenteras; aunque igualmente necesarias<sup>32</sup>. Las tensiones entre los hijos y el padre disuelven a la horda, “la rebelión contra el padre es una rebelión contra la autoridad biológicamente justificada; su asesinato destruye el orden que ha preservado la vida del grupo”<sup>33</sup>. Frente al despotismo patriarcal inicial, el matriarcado surge como un momento de liberación, pero, sucesivamente, tiene lugar la restauración patriarcal como forma de dominio libremente optada y preferida por los miembros del grupo<sup>34</sup>.

Los movimientos que surgen de estas tensiones “políticas” en la horda original son reproducidos en aquellas instituciones e ideologías propiamente originadas en la civilización. Dentro de la fase civilizada, el padre no ha de morir y la dominación no se ejerce de manera personal<sup>35</sup>. La civilización se eleva sobre el ámbito de las relaciones personales y regula las necesidades humanas mediante la institucionalización de la sociedad; el desarrollo institucional “mina la base establecida de la civilización. Sus límites interiores aparecen en la última época industrial”<sup>36</sup>. La dominación tiene una base primigenia que, a ojos de Marcuse, y según la lectura que

hace de Freud, se extiende a los aspectos de la vida social reproduciendo el esquema básico de la dominación. A la liberación de necesidades instintivas, a la liberación sexual, le sigue un proceso de producción de necesidades que restaura los ordenamientos represivos iniciales.

La creación de necesidades es un instrumento muy eficaz para de legitimación del poder dominante, pues en cierto modo permite ocultar a los actores que ejercen la dominación efectivamente. El mecanismo por excelencia para ello, elucidado por Marcuse, es la “desublimación represiva”. Cuando la erotización del ambiente se normaliza y los objetos de deseo sexual se convierten en figuras fetichizadas, entonces se debilitan las energías eróticas<sup>37</sup>. Si estas energías menguan, la fuerza con que los cuerpos sexuados pueden llegar a transgredir los cánones sociales de la civilización también se envilece. De este modo, de acuerdo con Antonio Bentivegna, la desublimación represiva tributa a una peligrosa forma de dominación totalitaria, pues “utiliza el arte y Eros como aliados, convirtiéndolos en una poderosa herramienta cotidiana para la sumisión del hombre al sistema productivo”<sup>38</sup>.

La sociedad unidimensional conquista las aspiraciones de trascendencia inherentes a la humanidad<sup>39</sup>; esta conquista repliega las posibilidades de superar las condiciones de la realidad dada. La trascendencia queda aniquilada al integrarse en lo real, Marcuse “nos habla de la aniquilación misma del ideal transformador”<sup>40</sup>.

Marcuse afirma que “los amos han creído al público que pide sus mercancías, y que las pide con mayor insistencia con tal de poder liberar, en y a través de las mer-

cancías, su frustración y la agresividad resultante de aquellas”<sup>41</sup>. El sistema que produce las necesidades, y la posibilidad restringida y parcial de liberarlas mediante el consumo, coincide con las operaciones que se llevan a cabo en el mercado capitalista. Sin embargo, retrospectivamente encontramos que, por otro lado, cuando Foucault apuntaba a los dispositivos como aparatos políticos de sujeción, se refería a una dinámica de poder mucho más amplia –y a la vez más difusa– que el “mercado capitalista”. Los dispositivos no se restringen a la acción de las leyes jurídicas, pero tampoco a las operaciones mercantiles, sino que están en todos ellos: están en las relaciones familiares así como en cualquiera de los recovecos que abarcan las relaciones sociales –el poder que ejerce el padre, el poder que ejerce el dueño de la fábrica, etc.–<sup>42</sup>.

Para Foucault, detrás del proceso de liberación sexual en las sociedades contemporáneas hay audacias de sometimiento y dominación. En *La voluntad de saber* sostiene que los mecanismos de poder de la sexualidad invaden la vida y ponen bajo su yugo el imaginario del “sexo”, como un deseo, como algo que hay que alcanzar, como un poder que cabe desentrañar. Pero, aparentemente, ese descubrimiento del sexo no nos opone a ningún poder sino que nos aprehende a los dispositivos de la sexualidad<sup>43</sup>. “No hay que creer que diciendo sí al sexo se diga que no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad”<sup>44</sup>. La ironía del dispositivo de la sexualidad es que hace creer que mediante la práctica sexual se libera algo que, de hecho, está incrustado en mecanismos de sometimiento<sup>45</sup>. Esto mismo fue expresado por Marcuse en otros términos: una vez se cree

que el sexo libera, se produce el dominio de los deseos y las necesidades. El control afectivo y la reconducción de la voluntad utilizan la—tan solo supuesta— liberación sexual, que se sustenta a partir de los viejos tabús y formas represivas tradicionales; “nos enfrentamos con la paradoja de que la liberación de la sexualidad provee de una base instintiva al poder represivo agresivo de la sociedad opulenta”<sup>46</sup>.

El cuerpo se torna materia de intercambio en las relaciones laborales y en los negocios. La sexualidad se convierte en un ingrediente para la clasificación social de los individuos, tanto a nivel de oportunidades laborales como de competencias sociales<sup>47</sup>. En las sociedades industriales avanzadas el cuerpo no solo es empleado como instrumento de producción, ya que su carga libidinal liberada es aprovechada en el mercado. El cuerpo se convierte en instrumento de placer, por lo que no está exento de procurar rendimientos económicos importantes<sup>48</sup>. Ya no es solo un objeto de producción, sino también un objeto de consumo. De este modo, la dimensión corporal humana es, además de agencia productora de mercancías, mercancía misma. Aparte de fuerza de trabajo, también resulta ser fuerza sexual consumible.

La diferencia fundamental entre el enfoque marcuseano con respecto al foucaultiano reside en que, en el primero, persiste un análisis crítico de la libertad que trata de ver en ella un desenvolvimiento negativo, mientras que, en el segundo, la libertad es un elemento predeterminante del juego de fuerzas de los dispositivos. No es desventurado sostener que Foucault habla de la libertad únicamente en positivo. Los dispositivos no prescinden de la

libertad, pues es a través de ella como se configura el sujeto. La libertad es una condición para el proceso de formación de los sujetos. Se da por hecho que la libertad expresa fielmente la identidad de los individuos y que los dispositivos se nutren de su exposición visible. No es menester suscribir la idea que brinda Byung-Chul Han acerca de la concepción de la libertad en Foucault: si bien el cuidado de sí mismo es el poder que rechaza toda forma de represión estatal y de explotación ajena, esta noción de poder resulta “ciega ante aquella violencia de la libertad que está en el fondo de la explotación del sí mismo”<sup>49</sup>.

Frente a las carencias de la concepción foucaultiana de libertad, desde las obras de Marcuse cabalmente se puede reivindicar un trato de la libertad que no se recluye en el ámbito del sujeto. Marcuse pone especial atención a la producción de necesidades como mecanismo de dominación en las sociedades industriales avanzadas —aquellas que surgieron tras la Segunda Guerra Mundial—. El mercado capitalista industrial instala una serie de necesidades que se introducen en la dimensión subjetiva humana a expensas de las “instituciones de la libertad”. La libertad del sujeto se limita, en este contexto, a la satisfacción de necesidades. Paradójicamente, la represión en el capitalismo avanzado se intensifica a medida en que crece la imposición de necesidades, mientras tanto, paralelamente, se incrementa la reproducción eficaz de mercancías. Por tanto, la revisión de las necesidades requerirá de una redefinición de carácter subjetivo y social<sup>50</sup>.

La elección libre entre un número más o menos amplio de mercancías no contri-

buye a la proliferación de la libertad, sino que afianza los controles sociales sobre los individuos, que escogen pasivamente dentro de una colección de cosas que se les ofrecen como necesarias pero que, sin embargo, ellos mismos no han determinado como tal<sup>51</sup>. En las sociedades industriales avanzadas la dominación sobre los individuos casi nunca recurre a operaciones represivas. La sociedad es uniformada por medio de la conquista técnica de lo humano, es decir, mediante procedimientos automáticos e impersonales que escapan a los controles colectivos de la sociedad. El progreso técnico trae consigo unos riesgos, no solo para la vida de la humanidad, sino también para la naturaleza. La fuerza devastadora de la técnica industrial y su capacidad para desbordar el contenido de las relaciones sociales son aceptadas con resignación por los individuos y grupos sociales<sup>52</sup>. Supuestamente, la existencia de estos medios de dominación integrados en las tecnologías, que hacen peligrar la vida en su conjunto, son admitidos por el libre consentimiento de los individuos. Pero el consentimiento del complejo industrial tecnológico y de los riesgos que entraña procede de imposiciones anónimas que condicionan a los seres humanos mediante imperativos provenientes de la racionalidad técnica; asociando de forma tácita la seguridad con el progreso tecnológico y la libertad con el sistema de producción y consumo.

La positividad de la libertad genera una sumisión inducida. Los individuos admiten los riesgos del sistema tecnológico-industrial e incluso el uso de las devastadoras armas que produce, en nombre de la defensa de las libertades, de la seguridad

nacional y del mantenimiento del orden internacional. Esta forma de dominio sumerge toda noción de libertad en un pensamiento positivo que no se cuestiona la negatividad subyacente al sistema tecnológico de producción y que, consecuentemente, articula un sometimiento invisible sobre los sujetos.

La tolerancia del pensamiento positivo es una tolerancia forzada; forzada no por una agencia terrorista, sino por el abrumador poder anónimo y la eficacia de la sociedad tecnológica. Como tal, cubre la conciencia general –y la conciencia del criterio. La absorción de lo negativo por lo positivo alcanza validez en la experiencia diaria, que ofusca la distinción entre apariencia racional y realidad irracional<sup>53</sup>.

No hay vías de legitimación democráticas que sean socialmente consensuadas. El poder tecnocrático de las sociedades industriales avanzadas se legitima a sí mismo a expensas de individuos y grupos sociales. La legitimación del sistema viene dada por su eficiencia técnica<sup>54</sup>. El sistema actualiza constantemente las necesidades, las elecciones y las opiniones; pero no es trascendido por la libertad. Meramente, la libre expresión de opiniones o la libre elección de mercancías y de gobernantes constituyen libertades encauzadas, adaptadas y limitadas según la reproducción del sistema. Y no se ha intentado poner en práctica la posibilidad real de superar los automatismos inherentes a su reproductividad. De este modo, la democracia se ve acotada por las urgencias económicas y tecnológicas<sup>55</sup>. La política viene mediada

por los intereses de instancias dominantes que moldean a la opinión pública. El predominio de la racionalidad productiva y tecnológica impone un dominio que

es aceptado y defendido, y los hombres hacen de él algo propio. El resultado es un estado de mutua dependencia general que oculta la verdadera jerarquía. Tras el velo de la racionalidad tecnológica se acepta universalmente la heteronomía en forma de libertades y comodidades, como las ofrece la “sociedad del bienestar”<sup>56</sup>.

El consentimiento social de los medios de dominio viene justificado en nombre de la seguridad y el mantenimiento del bienestar adquirido por la civilización. Tanto la dominación como la libertad se justifican mutuamente a partir de una racionalidad técnica que, en ningún caso, apela a los acuerdos sociales o a una moral democrática. Únicamente se da un consentimiento mínimo no implantado explícitamente. Un consentimiento no legitimado a través de la acción política por parte de la sociedad civil, sino solo condicionado por las obligaciones que involucra la necesidad de seguridad y desarrollo tecnológico para la estabilidad internacional.

### *Conclusión*

La relación entre la libertad y el poder toma forma en el marco de la legitimación, cuya procedencia no se conforma a partir de ni depende de lo jurídico. Más bien, las formas de legitimación provienen de contextos extrajurídicos y pre-políticos. Esta noción es afín tanto a Foucault como a Marcuse, pero lo interesante en la

comparación y extracción de contrastes entre ellos se halla en el “relato” que utilizan para problematizar a propósito de la libertad y el poder.

Para ambos autores, las fuentes de legitimación de los medios de dominación hunden sus raíces en una esfera externa al orden jurídico, este es un componente formal y último de la legitimidad, nunca en sí el origen del poder y la libertad. Pero las diferencias en el relato sustentado por parte de Marcuse y Foucault evocan escenarios distintos:

- En Foucault la libertad está implícita en el poder, que tiene una connotación social y relacional, es decir, no hay poder sin relaciones sociales y, a su vez, la libertad aparece como un poder del yo que entra en un conjunto policromático de correlaciones. No hay una faceta concreta dentro de las posibles relaciones sociales desde la que explicar el origen de la libertad y del poder (están la familia, los dispositivos disciplinarios, la sexualidad, las tecnologías de dominación, las tecnologías del yo, etc.).
- Por otro lado, Marcuse sí se remonta al terreno específico de las relaciones sexuales y su represión para explicar el origen de las relaciones de dominación y la pugna por conseguir la liberación de las necesidades impuestas en la civilización. Precisamente, la represión aparece como necesidad matriz de la civilización, mientras que la dominación termina excediendo la represión necesaria.

A pesar de que Foucault articule los términos libertad y poder en un aparente escenario de relaciones complejas, su noción de libertad resulta bastante monótona

y dependiente de las formas de resistencia. La resistencia en Foucault no aparece como una negatividad, sino como un contrapoder que justifica la presencia necesaria de la libertad allí donde se extienden las relaciones humanas. Si hay resistencia al poder es porque hay libertad e, igualmente, esta libertad no puede manejar más que del propio poder con que los sujetos se resisten a ser totalmente dominados por una sola forma de dominación. Pero esta consideración acerca de la libertad no termina de visualizar todas las aristas de su relación con el poder.

Hay formas de dominación que pueden legitimarse a través del supuesto consentimiento libre de los individuos, a saber, como una dominación aceptada, ya sea por medio de la resignación o de la mera satisfacción de los actores sociales. Si no hay resistencia y si consentimiento, el poder se legitima en identidad con la libertad. Sin embargo, cabe encontrar concepciones de la libertad que escapan a esta positividad. En consecuencia con ello, Marcuse ofrecía una perspectiva sobre la libertad como liberación. En ella opera perfectamente una dialéctica de amos y de sometidos que, aunque quizá resultara bastante simple y espuria para la genealogía foucaultiana, plantea el problema histórico del proceso de liberación de las necesidades como forma de disolver la maquinaria de condicionamientos que conducen a coacciones legitimadas y, solo en la apariencia, libremente consentidas.

La elección entre una colección de mercancías, opciones programático-gubernamentales y opiniones no es, en cualquiera de los casos, la expresión última de la libertad humana. Ante todo, la libertad

podría ser desarrollada por individuos que conjuntamente produzcan sus propios objetos de elección. La dominación se legitima en la práctica dejando que los individuos elijan libremente entre un abanico de posibilidades limitadas a los intereses de quienes detentan el poder. Y, consecuentemente, la elección fáctica por parte de los individuos legitima ese poder dominante. Cabe elegir entre una opción u otra siempre y cuando ninguna de estas opciones desafíe o quiebre el sistema de dominación. Una libertad legítima encajaría dentro de las cuadraturas prefijadas por las instancias dominantes, pero, paradójicamente, esta libertad solo estaría legitimada dentro de las cuadraturas establecidas y nunca fuera de ellas; pues fuera de ellas se justificaría una respuesta represiva-coactiva contra quienes exceden los “límites positivos” de su libertad.

### Bibliografía

- Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Argentina, Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- Bentivegna, A. “Herbert Marcuse y la agonía de Eros”. *Bajo Palabra. Revista filosófica*, núm. 4 (2009), pp. 57-68.
- Díaz Calvo, M.E. “Cronología de una utopía. Herbert Marcuse”. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 31, núm. 3 (2011).
- Foucault, M. *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012.
- Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, España: Ediciones de la Piqueta, 1994.

- Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1968.
- Foucault, M. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1978.
- Foucault, M. *Vigilar y castigar*. Madrid, España: Siglo XXI Editores, 1979.
- Foucault, M. *Vigilar y castigar*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder*. Madrid, España: Alianza Editorial S.A., 1985.
- Han, B.-C. *La agonía de Eros*. Herder Editorial, Barcelona, 2014.
- Han, B.-C. *Sobre el poder*. Herder, Barcelona, 2016. p. 17.
- Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Editorial Joaquín Mortiz S.A., México D.F., 1968.
- Marcuse, H. *Eros y civilización*. Seix Barral, Barcelona, 1968.
- Marcuse, H. *Ética de la revolución*. Taurus, Madrid, 1970.
- Marcuse, H. *Un ensayo sobre la liberación*. Editorial Joaquín Mortiz, México D.F., 1969.
- Turner, B. *El cuerpo y la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1989.
- Weber, M., *El político y el científico*. Alianza Editorial, Madrid, 1979.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Han, B.-C. *Sobre el poder*. Herder, Barcelona, 2016, p. 17.

<sup>2</sup> En la obra de teatro *Los Justos*, Camus muestra estas dos caras del poder. El fallido del primer intento de lanzar una bomba para acabar con el tirano, es tal porque junto a él había niños, ellos son inocentes. Luego se ejecuta la acción mediante la cual alcanzan el objetivo el grupo de revolucionarios. Frente al dolor que se puede causar al inocente, la libertad y hasta las revoluciones mismas deben tener un límite.

<sup>3</sup> Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994, p. 125.

<sup>4</sup> *Ibidem*. p. 126.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 127.

<sup>6</sup> Han, B., *Sobre el poder*. Herder, Barcelona, 2016, p. 159.

<sup>7</sup> Weber, M., *El político y el científico*. Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 87, 88 y 92.

<sup>8</sup> Cfr. Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Argentina, Buenos Aires: Nueva Visión. 2008, pp. 24-25.

<sup>9</sup> Foucault, M., *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1978, p. 154.

<sup>10</sup> Cfr. Foucault, M., *El poder, una bestia magnífica*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2012, pp. 40-41.

<sup>11</sup> Foucault, M., *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1978, p. 157.

<sup>12</sup> Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1985, p. 15.

<sup>13</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1968, p. 209.

<sup>14</sup> Cfr. Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994, p. 138-139.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>16</sup> Foucault, M., *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1978., p. 105.

<sup>17</sup> Foucault, M., *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1979., pp. 18-19.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 19.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>20</sup> Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1985, p. 143.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 142-143.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 62.



<sup>23</sup> La vigilancia es uno de los dispositivos importantes para mantener el control; permite tomar decisiones anticipándose a los acontecimientos. En la esfera de lo religioso, la vigilancia que mantiene Dios sobre el hombre puede también ser entendida como conciencia moral que anticipa al hombre sobre la maldad o bondad del acto a ejecutar; de allí que Dios conoce los pensamientos del hombre. Frente a un Dios omnisciente, que inspira temor, cualquier pensamiento que tenga como objetivo transgredir su ley queda disuadido. Se podría pensar que la forma como el poder ejerce control en las sociedades civiles actuales apela a este mismo principio. De esta manera, no resultaría muy descabellado imaginarse que el ojo de Dios ha sido reemplazo por los modernos sistemas que la telemática ofrece para la vigilancia con objetivos de control.

<sup>24</sup> Ciertamente que Marcuse no emplea el término “relaciones de dominación” para referirse al objeto de sus investigaciones sociales y políticas, no obstante, el abordaje teórico que realizó desde la filosofía crítica a propósito del poder tecnocrático en las sociedades industriales avanzadas permite entrever una preocupación por las relaciones de dominación.

<sup>25</sup> Cfr. Turner, B. *El cuerpo y la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1989, pp. 48-49.

<sup>26</sup> Cfr. Marcuse, H. *Eros y civilización*. Seix Barral, Barcelona, 1968, p. 17.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 45.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 48.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>31</sup> Cfr. Foucault, M. *Vigilar y castigar*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, p. 160.

<sup>32</sup> Cfr. Marcuse, H. *Eros y civilización*. Seix Barral, Barcelona, 1968, pp. 67-68.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 79.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>37</sup> Cfr. Bentivegna, A. “Herbert Marcuse y la agonía de Eros”. *Bajo Palabra*, núm. 4 (2009), pp. 57-68. p. 64.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>39</sup> Cfr. Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Editorial Joaquín Mortiz S.A., México D.F., 1968, p. 99.

<sup>40</sup> Díaz Calvo, M.E. “Cronología de una utopía. Herbert Marcuse”. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 31, núm. 3 (2011), pp. 6-7.

<sup>41</sup> Marcuse, H. *Un ensayo sobre la liberación*. Editorial Joaquín Mortiz, México D.F., 1969, p. 20.

<sup>42</sup> Cfr. Foucault, M. *El poder, una bestia magnífica*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2012, p. 42.

<sup>43</sup> Foucault, M. *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2005, p. 190.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 193.

<sup>46</sup> Marcuse, H. *Un ensayo sobre la liberación*. Editorial Joaquín Mortiz, México D.F., 1969, pp. 16-17.

<sup>47</sup> Cfr. Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Editorial Joaquín Mortiz S.A., México D.F., 1968, p. 95.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 188.

<sup>49</sup> Han, B-C. *La agonía de Eros*. Herder Editorial, Barcelona, 2014, pp. 11-12.

<sup>50</sup> Cfr. Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Editorial Joaquín Mortiz S.A., México D.F., 1968, p. 262.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 29-30.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 99.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>54</sup> Cfr. Marcuse, H. *Ética de la revolución*. Taurus, Madrid, 1970, p. 168.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 169.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 170.

