

CULTURA Y SOCIEDAD. HERBERT MARCUSE

(Comentario bibliográfico y pasajes entre el discurso jurídico y la teoría crítica)

MAURO BENENTE *

Resumen: Este trabajo es una presentación de la obra *Cultura y sociedad*. Sin abandonar el formato de comentario bibliográfico, se intentan aplicar determinadas categorías de Herbert Marcuse o preocupaciones generales de la Escuela de Frankfurt —tales como la mejora de las condiciones materiales de existencia— a ciertos institutos del derecho.

Abstract: This paper introduces the work *Culture and society*. Without departing from the format of a bibliographic commentary, the author applies some of Hebert Marcuse's categories or general worries of the Frankfurt School —such as the improvement of material conditions of existence—to certain legal figures.

Palabras clave: Escuela de Frankfurt - Concepción totalitaria del Estado - Cultura afirmativa - Condiciones materiales de existencia - Falsas necesidades - Derecho.

Keywords: Frankfurt School - Totalitarian conception of the State - Affirmative culture - Material conditions of existence - False needs - Law

I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene dos objetivos. El primero es realizar una reseña bibliográfica de la obra *Cultura y sociedad* de Herbert Marcuse. El segundo, acercar la obra al discurso jurídico.

Releído en varias oportunidades el presente comentario, entiendo que debo hacer algunas advertencias. Reseñar una obra como ésta, me resulta algo contradictorio: mientras cada párrafo abre un horizonte de posibilidades de reflexión, mi reseña no sólo acota los párrafos, sino que presenta el horizonte que yo he trazado sobre el texto —y no los múltiples susceptibles de ser trazados—.

* Alumno de las carreras de Abogacía y de Ciencia Política (UBA). Agradezco los comentarios de Ana Clara Piechestein. Asimismo, cualquier crítica es bienvenida: maurobenente@yahoo.com

Respecto de la tarea de acercar la obra al discurso jurídico, debo decir, por un lado, que es una labor que no he realizado porque una importante parte de la obra alude a temas a los cuales el discurso jurídico también refiere —o presupone—. Por otro lado, paradójicamente, sí he realizado un acercamiento de *Cultura y sociedad* al discurso jurídico —o de éste hacia aquélla—, ya que he intentado repensar algunos elementos de este último bajo las categorías de la Teoría Crítica —y de la obra comentada en particular—.

La intención del trabajo, además de presentar la obra, es mostrar cómo puede reflexionarse sobre institutos del derecho desde disciplinas como la filosofía o la sociología. En el horizonte de posibilidades que abre *Cultura y sociedad*, entiendo que debiéramos animarnos a repensar determinados elementos del discurso jurídico o —dicho en clave hermenéutica gadameriana— debiéramos intentar proyectar nuestros horizontes de sentido, formados por el discurso jurídico, en textos que nos permitan conocer otras perspectivas, para así reformular o reafirmar las nuestras.

II. HERBERT MARCUSE. NOTAS BIOGRÁFICAS

Herbert Marcuse nació en Berlín en 1898 en el seno de una familia judía económicamente estable. Hacia fines de la década de 1910 fue militante político en la socialdemocracia alemana, pero, en 1919, tras el asesinato de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, se retiró de la militancia partidaria para siempre.

Estudió filosofía en la Universidad de Berlín y luego se trasladó a Friburgo para concluir el doctorado bajo la dirección de Martin Heidegger. Terminados sus estudios de doctorado en 1932, formó parte del Instituto de Investigaciones Sociales —*Institut für Sozialforschung*— de la Universidad de Frankfurt. El Instituto había sido fundado en 1923 y por ese entonces era dirigido por Max Horkheimer.

La Escuela de Frankfurt, nomenclatura con la que se conoció a autores —tales como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Erich Fromm y el propio Marcuse— que de diferentes modos trabajaban y escribían en y para el Instituto, surgió en un dilemático contexto para los académicos alemanes que se reconocían con alguna extracción marxista. Como destaca Martin Jay, los intelectuales alemanes de izquierda se encontraban ante la disyuntiva de apoyar un proyecto socialista moderado, como lo era la incipiente creación de la República de Weimar o aceptar el liderazgo de Moscú y alinearse al Partido Comunista. No obstante, había una tercera opción que proponía una revisión de la teoría

marxista, a fin de develar los errores pretéritos, y prepararse para la acción futura ¹. Como afirma Jay, “(a)sí comenzó un proceso que inevitablemente condujo a las regiones más pobremente iluminadas del pensamiento filosófico de Marx” ². Esta tercera posición centró su análisis en la relación entre teoría y práctica, naciendo la noción de *praxis* —que alude a un tipo de acción que se crea a sí misma, diferente de la motivada externamente—.

El Instituto pudo crearse gracias al aporte económico de Félix Weil y se logró una asociación con la Universidad de Frankfurt, lo que le brindó cierto prestigio. Entre 1923 y 1930 el Instituto fue dirigido por Carl Grünberg —quien había sido profesor de Derecho y Ciencias Políticas en la Universidad de Viena— y el trabajo académico estuvo marcado por una importante lectura del marxismo clásico. Con el ascenso de Max Horkheimer a la dirección del Instituto, la impronta académico fue signada por una reformulación del marxismo ortodoxo y una apertura hacia otras disciplinas como el psicoanálisis, el arte, etcétera ³.

En 1933, con el advenimiento de Hitler, los miembros del Instituto abandonaron Alemania. Marcuse emigró junto a Horkheimer y Adorno. Primero se radicó en Ginebra, luego en París y en 1934 fijó su residencia definitiva en los Estados Unidos, adquiriendo en 1940 la nacionalidad de aquel país. En 1949 sus compañeros retornaron a Alemania, pero Marcuse no lo hizo. En EE.UU. fue docente en las universidades de Columbia y Harvard (1951-1954), Brandeis (1954-1965) y de California en San Diego (1965-1976). También trabajó en los servicios de inteligencia del ejército de los Estados Unidos ⁴.

Durante la mayor parte de las décadas de 1930 y 1940, Marcuse participó activamente en las investigaciones y publicaciones del Instituto. En un contexto de arduo debate dentro de la teoría marxista, Marcuse se distanció de Marx —por considerar que su obra se apoyaba en la racionalidad técnico-instrumental del dominio sobre la naturaleza—. Asimismo, también se encargó de denunciar el autoritarismo del sistema soviético.

¹ Cfr. JAY, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1986, p. 25.

² JAY, Martin, *La imaginación...*, cit., ps. 25/26.

³ Cfr. DONZIS, Rubén, *Sociología crítica*, Estudio, Buenos Aires, 2002, ps. 22/31.

⁴ Específicamente, se desempeñó en la *Office of War Information*, con la tarea de identificar a los grupos que habían contribuido al auge económico de la Alemania fascista. Cfr. ENTEL, Alicia - LENARDUZZI, Víctor - GERZOVICH, Diego, *Escuela de Frankfurt. Arte, razón y libertad*, Eudeba, Buenos Aires, 2000, p. 77.

La obra de Herbert Marcuse es preponderantemente asistemática. Así, responde al principio formal de la dialéctica negativa consistente en no formular obras que puedan presentar pensamientos acabados, además de evitar caer en la razón instrumental. No obstante lo anterior, uno podría afirmar que esta obra en particular introduce al lector o a la lectora en los caracteres de la cultura nazi y en el proceso que llevó a los sectores burgueses a inducir una cultura que licua contradicciones y conflictos ⁵.

La primera parte de la obra de Marcuse se basa en la interpretación de la filosofía hegeliana. Dentro de los trabajos cabe mencionarse *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*, tesis doctoral dirigida por Martin Heidegger y publicada en 1932 y *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, publicado en 1941. En la segunda parte de su obra, hay un esfuerzo teórico por compatibilizar la teoría marxista con los postulados freudianos, lo que puede verse en su obra *Eros y civilización*, de 1955. Merece destacarse también *El hombre unidimensional*, publicado en 1964.

Marcuse murió el 29 de julio de 1979 en Starnberg, en la República Federal Alemana.

III. CULTURA Y SOCIEDAD

Cultura y sociedad se publicó en formato de libro en 1965, siendo una compilación de cuatro artículos elaborados por Marcuse entre 1934 y 1938, mientras trabajaba en el Instituto de Investigaciones Sociales de Nueva York.

En el prólogo de la obra, Marcuse aclara que los trabajos no habían sido modificados desde entonces, pero sí había cambiado el contexto histórico político. En la década en que los trabajos habían sido escritos, no se podía administrar el alma y el espíritu sin caer en el totalitarismo, algo que en la década de 1960 sí era posible ⁶. Reconociendo que a la teoría crítica le resultaría dificultoso el apoderamiento de las masas, entiende que en el contexto histórico en el cual se publican los artículos, la libertad debe ser entendida como autonomía respecto de la totalidad del aparato de

⁵ Cfr. ENTEL, Alicia - LENARDUZZI, Víctor - GERZOVICH, Diego, *Escuela de Frankfurt...*, cit., p. 18.

⁶ MARCUSE, Herbert, "Prólogo", en *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1978, p. 8.

dominación⁷, tesis que también puede encontrarse en *El hombre unidimensional*, publicado el año anterior⁸.

1. La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado

En este trabajo, Marcuse sostiene que la aparición del Estado total-autoritario —caracterizado, principalmente, por dominar todas las esferas del individuo— fue acompañado por el “realismo histórico popular”, teoría que se ha transformado en un receptáculo que aglutina todas las críticas a la teoría liberal del Estado y la sociedad.

Marcuse se pregunta qué entienden por liberalismo quienes lo critican y qué es aquello que es criticado. Nuestro autor entiende que las críticas apuntan al humanismo y pacifismo, al individualismo, al igualitarismo formal, entre otros. No obstante, concibe que la característica principal del liberalismo es la protección de la libertad del sujeto económico, la protección de la propiedad privada, valores que el Estado total-autoritario también protege⁹. En este sentido, Marcuse enuncia uno de los puntos axiales del pensamiento frankfurtiano que prescribe que en el liberalismo mismo estaría el germen del Estado total-autoritario¹⁰.

Según entiendo, es interesante la reflexión de Marcuse al momento de analizar determinados institutos del Derecho. Si nos detenemos en lo que se ha dado en llamar “derechos del consumidor”, podría afirmarse que estamos ante un discurso que avasalla uno de los postulados básicos del liberalismo económico: el libre mercado. Podría entenderse que los denominados derechos del consumidor consagrados en la Constitución Nacional (art. 42), y vanagloriados por el discurso académico¹¹, se erigen como

⁷ MARCUSE, Herbert, “Prólogo”, cit., ps. 10/13.

⁸ Allí Marcuse afirma que “la libertad económica significaría libertad de la economía, de estar controlados por fuerzas y relaciones económicas, liberación de la diaria lucha por la existencia, de ganarse la vida. La libertad política significaría la liberación de los individuos de una política sobre la que no ejercen ningún control efectivo”. MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, Planeta - De Agostini, México, p. 64.

⁹ MARCUSE, Herbert, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1978, ps. 15/20.

¹⁰ Así Marcuse sostiene que “es el liberalismo mismo el que genera al Estado total-autoritario como si éste fuera su realización final en un estadio avanzado de su desarrollo”. MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 27. Ver también ENTEL, Alicia - LENARDUZZI, Víctor - GERZOVICH, Diego, *Escuela de Frankfurt...*, cit., p. 21.

¹¹ Así puede verse en ALTERINI, Atilio A., *Contratos. Civiles, comerciales y de consumo*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, ps. 147/149.

vallas a las políticas liberales. No obstante, el derecho del consumo —justamente— garantiza el consumo. Al consagrar derechos no hace más que evitar la discusión sobre la relación del consumo. Lejos de *discutirse* las relaciones de intercambio —consecuencia y garante del sistema de propiedad privada—, el discurso de los derechos del consumidor *asume, reifica*, la relación de consumo.

Volviendo a la obra comentada, Marcuse detecta que tanto el liberalismo como el antiliberalismo, asumen una interpretación naturalista de la sociedad: ambas doctrinas presuponen la existencia de leyes naturales. No obstante, aclara que mientras el liberalismo es racional —esto implica que el accionar está subordinado a la racionalidad—, el antiliberalismo es irracional —no porque niegue la racionalidad, sino porque ésta queda limitada por datos irracionales, como “la naturaleza”, “el pueblo”—¹².

Ahora bien, la racionalidad del liberalismo no es completamente plausible. La racionalidad liberal tiene un carácter privado, está ligada a la praxis racional del sujeto económico individual. El liberalismo no propone una suerte de racionalidad colectiva y, precisamente, lo colectivo queda librado a una armonía casual, a un equilibrio natural, a una irracionalidad¹³. Es importante tener en cuenta que Marcuse enuncia esta irracionalidad en un contexto de ascenso del nazismo, pero también es interesante destacar —a modo de contraste— que a partir de la década de 1950, en los EE.UU., se desarrollará el paradigma conductista en la ciencia política, asentado —justamente— en el análisis de lo colectivo bajo las categorías individualistas de la economía clásica¹⁴.

Sentado lo anterior, nuestro autor trabaja sobre los tres componentes constitutivos del Estado total-autoritario: el universalismo, el naturalismo y el existencialismo.

1.1. *El universalismo*

Marcuse destaca una preeminencia del todo respecto de los miembros. Afirma que esta concepción responde a una exigencia económica —el capitalismo monopólico—, pero en el plano teórico no se erige como el dominio de una clase por sobre otra, sino en la unificación de las clases, en la superación de la lucha de clases, aunque basada en la estructura

¹² MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., ps. 22/24.

¹³ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 26.

¹⁴ Para una aproximación al modelo conductista, ver PINTO, Julio, “La ciencia política”, en *Introducción a la ciencia política*, Eudeba, Buenos Aires, 2003, ps. 29/75.

social reinante. Es decir “una sociedad sin clases basada sobre la actual sociedad de clases y ubicada dentro de sus marcos”¹⁵.

1.2. *El naturalismo*

En el discurso del Estado total-autoritario hay una marcada referencia a las cualidades naturales de la totalidad representada por el pueblo. La naturaleza opera como límite de la racionalidad, pero también produce una deshistorización. Quienes se benefician con el *statu quo* apelan a la naturalización del orden existente, al que pretenden conservar y proteger¹⁶.

1.3. *El existencialismo*

En el plano filosófico, el existencialismo intenta reemplazar el sujeto lógico y abstracto que se esgrime desde Descartes hasta Husserl, y reemplazarlo por un sujeto histórico¹⁷. No obstante, y es aquí donde Marcuse encuentra el germen para la estructuración del Estado total-autoritario, para el existencialismo el hombre actúa, pero el para qué de su accionar queda en un segundo plano¹⁸.

2. **Acerca del carácter afirmativo de la cultura**

Este artículo, dividido en tres secciones, tal vez sea —junto con los libros *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*— uno de los trabajos más famosos de nuestro autor.

En la primera parte del artículo, Marcuse detecta que en el discurso aristotélico que separa lo funcional y necesario de lo bello y placentero, se deja libre el campo para la materialidad de la *praxis* burguesa, por un lado, y de la satisfacción de la felicidad, por el otro. De acuerdo con la filosofía aristotélica, todos y cada uno de los diferentes conocimientos están referidos a la *praxis*, aunque ordenados “según una escala de valores que se extiende desde el saber funcional de las cosas necesarias para la vida cotidiana hasta el conocimiento filosófico que no tiene ningún fin fuera de sí mismo, sino que se lo cultiva por sí mismo y es el que ha de proporcionar la mayor felicidad a los hombres”¹⁹.

¹⁵ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 29.

¹⁶ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., ps. 30/33.

¹⁷ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., ps. 36/37.

¹⁸ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 38.

¹⁹ MARCUSE, Herbert, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, en *Cultura...*, cit., p. 45.

El autor alemán destaca que en esta separación —entre el mundo de los sentidos y el de las ideas, entre sensibilidad y razón— se esconde la defensa de una reprochable condición existencial y se pone de manifiesto una despreocupación idealista por aquello relacionado con los procesos materiales ²⁰.

Ahora bien, la distinción reseñada es lo que permite a Marcuse hablar de una cultura afirmativa, una de las aproximaciones conceptuales más conocidas de las esgrimidas por el autor alemán. Entiende por aquélla a la “cultura que pertenece a la época burguesa y que a lo largo de su propio desarrollo ha conducido a la separación del mundo anímico-espiritual, en tanto reino independiente de los valores, de la civilización, colocando a aquél por encima de ésta. Su característica fundamental es la afirmación de un mundo valioso, obligatorio para todos, que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo ‘desde su interioridad’ sin modificar aquella situación fáctica, puede realizar por sí mismo” ²¹. En este sentido, puede afirmarse que “se elabora entonces un concepto falso de cultura como patrimonio de un colectivo homogéneo. Tal operación ideológica lleva a proclamar la existencia de una cultura ‘germana’, ‘latina’, calificaciones que tienden a borrar diferencias vinculadas a las relaciones materiales de existencia” ²².

Ante una angustiante condición material de existencia, la cultura debe hacerse cargo de la pretensión de felicidad de los individuos. La búsqueda de un mundo mejor, de un mundo más noble, no ha de llegar mediante la transformación del mundo material, sino que debe acontecer en el alma del individuo. “La cultura ha de dignificar lo ya dado, y no sustituirlo por algo nuevo” ²³.

Sin lugar a dudas, el derecho contribuye a crear —a la vez de reflejar— identidades colectivas, pero me interesará analizar cómo determina-

²⁰ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 48.

²¹ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 50.

²² ENTEL, Alicia - LENARDUZZI, Víctor - GERZOVICH, Diego, *Escuela de Frankfurt...*, cit., p. 26.

²³ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 56. Es importante destacar que es en la época burguesa cuando la cultura se universaliza. Para los autores de la Grecia clásica que han trascendido, sólo un grupo selecto de la sociedad podía ocuparse del placer y de la verdad. En este orden de ideas, el discurso platónico estipulaba que los hombres, por naturaleza, contaban con aptitudes diferentes y sólo en determinados hombres —los filósofos— predominaba la razón, y con ella, la capacidad para aprehender el mundo de las ideas. Ver PLATÓN, *República*, Eudeba, Buenos Aires, 1986, p. 335.

das ramas del derecho que dicen proteger a los sujetos débiles de las relaciones jurídicas no sólo tienden a la reproducción, sino que descuidan —o cuidan de reproducir— el aspecto material de la mentada desigual relación. De acuerdo con Alain Supiot, el derecho del trabajo tiene a la protección del trabajador como su elemento distintivo²⁴. En el mismo sentido, De Diego destaca que “dado que el trabajador es el sujeto esencial del derecho del trabajo, el contenido de esta particular rama del derecho está orientada a protegerlo frente a la posibilidad de que se generen abusos de parte del empleador, atento a la superioridad de éste en los distintos planos de la relación”²⁵.

Esquemáticamente podría decirse que desde tradiciones marxistas ortodoxas, el derecho es concebido como un elemento superestructural que refleja —y hasta reproduce— la estructura, formada por las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Desde algunas tradiciones críticas del derecho —que no necesariamente comparten los mismos postulados que la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt— suele hablarse de una función paradójica del derecho según la cual “cumple un rol formalizador y reproductor de las relaciones sociales establecidas, y a la vez, un rol en la remoción y transformación en tales relaciones. Cumple a la vez, una función conservadora y reformadora”²⁶.

Una primera mirada sobre el discurso del derecho laboral —imaginemos que es genuino— podría inducir a pensar que los categóricos marxistas no sirven para explicar el fenómeno tuitivo y/o que estamos —atento a las categorías de las corrientes críticas del derecho— ante la faz reformadora del derecho. No obstante, el derecho del trabajo no se ocupa de las relaciones materiales de los sujetos implicados. El derecho del trabajo presupone y asume la relación desigual —desde lo material— entre los sujetos implicados. El derecho del trabajo opera sobre una relación desigual; dice proteger al más débil, pero si se encargase de la desigualdad material no existiría “el débil” y aquí resurgiría la pregunta del conocido trabajo de Supiot: ¿Por qué un derecho del trabajo?²⁷.

²⁴ SUPIOT, Alain, “¿Por qué un derecho del trabajo?”, en *Documentación Laboral* nro. 39, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 1993, p. 16.

²⁵ DE DIEGO, Arturo, *Manual del derecho del trabajo y de la seguridad social*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, p. 64.

²⁶ CARCOVA, Carlos María, “Acerca de las funciones del derecho”, en AA.VV., *Materiales para una teoría crítica del derecho*, LexisNexis, Buenos Aires, 2006, p. 151.

²⁷ La atención a las relaciones materiales también permite explicar fenómenos lindantes al llamado “derecho colectivo del trabajo”. Así, Mónica Gordillo entiende que el surgimiento de “sindicatos clasistas” en las automotrices cordobesas de la década de 1970

Retornando a la obra bajo examen, es importante destacar que Marcuse dedica varios espacios de reflexión a la noción de alma, y a cómo en ella trabajará la cultura afirmativa. Destaca cómo se ha producido un sometimiento de los sentidos al dominio del alma, situación que se refleja en la noción burguesa de amor que, a través de la exigencia de fidelidad —que parte del alma—, condiciona los sentidos²⁸. Además, asevera que la promesa de una felicidad suprasensible esconde la verdadera posibilidad de crear condiciones de existencia material que posibiliten una felicidad real²⁹. Respecto de la fidelidad, el derecho se encarga de reflejar tal valor, a la vez de coadyuvar a su reproducción como tal en la medida en que otorga incentivos selectivos negativos a las prácticas adúlteras —erigiéndolas como causales de separación personal y divorcio, art. 202, inc. 1º, del Código Civil, texto según ley 23.515, y estableciendo efectos negativos diferenciales para quien incurrió en adulterio³⁰— y a las prácticas poligámicas —elevando al ligamen como un impedimento para la celebración del matrimonio, art. 116, inc. 6º, e instituyendo al cónyuge de buena fe determinados privilegios ante la nulidad del matrimonio—³¹. Incluso, desde la academia, se apela al discurso de las esencias para justifi-

se debió a la insuficiencia del discurso de los sindicatos peronistas referido —únicamente— a la cuestión salarial y a un discurso de sindicatos de extracción marxista que hacían eje en las condiciones de trabajo —discurso que tuvo buena repercusión por aquel entonces—. Cfr. GORDILLO, Mónica, “Movimientos sociales e identidades colectivas: Repensando el ciclo de protesta obrera cordobés de 1969-1971”, en *Desarrollo Económico*, vol. 39, nro. 165, Buenos Aires, 1999.

²⁸ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., ps. 61/64.

²⁹ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 69.

³⁰ En el supuesto de divorcio o separación personal, y para el caso de los alimentos, el cónyuge que haya incurrido en adulterio debe mantener el nivel de vida del otro, tal como era durante el matrimonio —art. 207 del Código Civil, texto según ley 23.515—. Por su lado, el cónyuge que el discurso jurídico cataloga como “inocente” sólo debe al otro los llamados alimentos de toda necesidad —art. 209 del Código Civil, texto según ley 23.515—.

³¹ En caso de que el matrimonio se hubiere celebrado mediando un impedimento de ligamen, y quien contare con éste haya sido consciente de ello mientras que su cónyuge no lo hubiese sabido, este último —a quien el discurso jurídico llama “de buena fe”— puede reclamarle daños y perjuicios. Además, y en cuanto a los bienes, puede optar por —art. 222, inc. 3º, Código Civil, texto según ley 23.515—: a) conservar los bienes adquiridos durante el matrimonio; b) aplicar el régimen legal del matrimonio y las normas de disolución de la sociedad conyugal; c) disolver la unión con las reglas de las sociedades de hecho. Cfr. SOLARI, Néstor, *Matrimonio: celebración, impedimentos y nulidades*, La Ley, Buenos Aires, 2006, ps. 155/156.

car la fidelidad. Así, Borda destaca que “desde el momento en que cualquiera de los cónyuges tiene relaciones íntimas con otro, aunque sean meramente circunstanciales, viola el deber de fidelidad, que es de la *esencia* del matrimonio”³². Al apelarse al discurso de las esencias, se desligan los valores de las prácticas sociales que los concibieron, situación que no permite la reflexión sobre ellos ni una eventual redefinición.

3. Filosofía y teoría crítica

“Filosofía, economía, psicología, música y literatura. No otra cosa sino este denominador común colectivo es lo que debiera entenderse por teoría crítica, una expresión, por lo demás, que nunca utilizamos nosotros en los primeros años 20 tan cargada de connotaciones como le ha parecido a la posteridad. Ésta es mi respuesta. La teoría crítica... es una perspectiva. Por eso siempre me parece un tanto ridículo cuando viene alguien a decirme que tendríamos que organizar un seminario sobre teoría crítica; nunca sé demasiado bien qué tendría que decir en él”.

LEO LÖWENTHAL

Si uno quisiera brindar una carta de presentación sobre la teoría crítica, es posible que un texto de 1937 escrito por Max Horkheimer, titulado *Teoría tradicional y teoría crítica*, sea el indicado. El trabajo de Horkheimer es muy rico e intenta mostrar ciertas irracionalidades de la que denomina teoría tradicional, a la vez que presenta determinados ejes de la teoría crítica. En este sentido, y a modo de ejemplo, quien fuera durante varios años director del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt arremetió contra la supuesta separación entre objeto y sujeto de conocimiento, máxime en las ciencias sociales. Así, destacó que “los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente en dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente”³³. Para el discurso jurídico, tal denuncia no resulta menor, ya que el famoso *cliché* de la objetividad del juez puede que presuponga —aunque si tiene presupuestos tal vez no sea un *cliché*— esta separación entre sujeto y objeto de conocimiento.

Si uno tuviera que realizar una muy breve síntesis de “Filosofía y teoría crítica”, podría decirse que Marcuse detecta que el objetivo de la filosofía ha sido el conocimiento puro pero no la acción —y en los mo-

³² BORDA, Guillermo A., *Manual de derecho de familia*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1993, p. 263.

³³ HORKHEIMER, Max, *Teoría crítica*, Amorroutu, Buenos Aires, 1990, p. 233.

mentos en que se encaminó a la acción lo hizo con el objeto de dominar el mundo desde el plano tecnológico—³⁴.

Marcuse brinda diferentes caracteres de la razón, pero sostiene que la filosofía se acaba antes de la realización de la razón: no es campo de la filosofía la realización del accionar racionalmente concebido. Los individuos pueden ser libres y racionales dentro del orden existente³⁵. Esto es así porque la reflexión filosófica no abarca las relaciones materiales de existencia. Como destaca nuestro autor, “Hegel consideraba que la limitación de la filosofía al mundo del pensamiento era una ‘característica esencial’: la filosofía concilia las oposiciones en el plano de la razón, ‘es una conciliación en el mundo ideal y no de la realidad’”³⁶.

Partiendo de la desatención que la filosofía idealista tiene respecto de las condiciones materiales de existencia, Marcuse entiende que la teoría crítica debiera preocuparse por la felicidad de los individuos en todos los planos. Así, nuestro autor esboza una suerte de objetivo de la teoría crítica según el cual habría que ir más allá de la sistematización de datos, para aspirar a una mejora de la deplorable situación material de los individuos; en palabras del autor alemán: “la pretensión de que mediante la superación de las actuales relaciones materiales de la existencia se libere la totalidad de las relaciones humanas”³⁷.

La atención a las condiciones materiales de existencia es un elemento que permitiría redefinir el modo de reflexionar sobre algunos institutos del Derecho, entre ellos, el de la igualdad. Como bien describe Roberto Saba, el discurso jurisprudencial y teórico predominante sobre la temática de la igualdad prescribe que la garantía del art. 16 de la Constitución Nacional garantiza la igualdad de trato en igualdad de circunstancias —debiendo

³⁴ Como destacan Entel, Lenarduzzi y Gersovich, la preocupación central de Max Horkheimer también era el abandono de la *praxis* por parte de la filosofía idealista. Cfr. ENTEL, Alicia - LENARDUZZI, Víctor - GERZOVICH, Diego, *Escuela de Frankfurt...*, cit., p. 39.

³⁵ Con una dramática redacción afirma Marcuse que “(l)a razón es sólo la apariencia de racionalidad en un mundo irracional y la libertad sólo la apariencia del ser libre en una falta de libertad universal. La apariencia se produce al internalizarse el idealismo: razón y libertad se convierten en tareas que el individuo puede y tiene que realizar en sí mismo cualesquiera sean las circunstancias exteriores”. MARCUSE, Herbert, “Filosofía y teoría crítica”, en *Cultura y...*, cit., p. 81.

³⁶ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 84.

³⁷ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 87.

ser tales circunstancias razonables—³⁸. Realizar un abordaje del asunto de este modo, es decir, sin atender a las condiciones materiales de existencia, tiene consecuencias muy serias. Los profesores Sabsay y Onaindia —propagadores de este discurso— muestran una gran preocupación por el incremento del odio religioso, racial y los movimientos xenófobos. Dentro del esquema reseñado, se estaría ante un trato desigualitario por circunstancias irrazonables —como el color de la piel—; y dentro del mismo esquema, los autores recomiendan al Estado “adoptar medidas que promuevan la eliminación de las conductas discriminatorias por razones de edad, sexo, nacionalidad, raza e ideologías”³⁹.

Ahora bien, si el discurso atendiera a las condiciones materiales de existencia, es muy posible que la concepción de la igualdad fuera diferente. Asimismo, sería factible que no sólo se propusiera la eliminación de las prácticas discriminatorias sino que se atendiese a sus causas, en muchos casos ligadas —justamente— a las condiciones materiales. Refiriéndose a la temática del racismo, los antropólogos Gigliotti, Gutiérrez, Lander y Ubllich —luciendo alguna extracción marxista— destacan que toda representación social es una construcción histórica que refleja los conflictos y acontecimientos de cada contexto social. En este sentido, afirman que “los prejuicios racistas no han podido ser derribados porque sólo se ha atacado uno de sus aspectos, se atacó la justificación, es decir, la supuesta superioridad inscripta en la biología, que legitimaba la dominación, pero no el problema que la desencadenó, que ha seguido intacto y enmascarado: la profunda desigualdad estructural y el odio al otro que esto provoca”⁴⁰.

³⁸ Cfr. SABA, Roberto, “(Des)Igualdad estructural”, en AMAYA, Jorge (ed.), *Visiones de la Constitución, 1853-2004*, UCES, Buenos Aires, 2004. En el mismo orden de ideas, Ekmekdjian afirma que la garantía del art. 16 puede “sintetizarse expresando que las clasificaciones que otorgan *distinto* trato a las categorías de individuos son válidas en tanto sean razonables, esto es, no sean persecutorias, hostiles o estigmatizantes; es decir que nieguen a unos lo que se concede a otros en iguales circunstancias”. EKMEKDJIAN, Miguel Ángel, *Tratado de derecho constitucional*, Depalma, Buenos Aires, 1994, p. 147. En igual sentido, Gelli sostiene que “la igualdad de todos ante la ley, consagrada en el art. 16 de la Constitución, parece abolir las diferencias. Se consagra allí la igualdad formal —iguales en igualdad de condiciones—”. GELLI, María Angélica, *Constitución de la Nación Argentina. Comentada y concordada*, La Ley, Buenos Aires, 2004, p. 139.

³⁹ SABSAY, Daniel A. - ONAINDIA, José M., *La Constitución de los argentinos*, Errepar, Buenos Aires, 1998, p. 67.

⁴⁰ GIGLIOTTI, Valeria - GUTIÉRREZ, Rodolfo - LANDER, Érica - UBLICH, Nora, “Reconstrucción teórico-conceptual del racismo”, en CHIRIGUINI, María Cristina, *Apertura a la antropología*, Proyecto, Buenos Aires, 2003, p. 379. Por otro lado, es de destacar que

Retornando al trabajo de nuestro autor, es importante reseñar que, con el objetivo de perfeccionar las condiciones materiales de existencia, Marcuse brega por un esfuerzo imaginativo —incluso utópico— para trascender los límites de la realidad. Para ello puede que sea menester apelar a determinadas abstracciones, pero que no prescindirán del estatus actual del hombre. sino que apuntarán a un estatus futuro ⁴¹.

4. A propósito de la crítica del hedonismo

“La definición de la asociación de hombres libres contiene expresamente la exigencia de que cada individuo debe tener participación en el producto social, según sus necesidades... Las necesidades de los individuos, que han de ser satisfechas, se transforman en principio regulador del proceso de trabajo. Pero las necesidades de los hombres liberados y el goce de su satisfacción tendrán una forma diferente a la de las satisfacciones y el goce cuando no exista libertad —aun cuando fisiológicamente sean las mismas—” ⁴².

El trabajo comienza con una potente sentencia: “Bajo el nombre de razón, la filosofía idealista de la época burguesa había intentado comprender lo universal, que se impone a los individuos aislados” ⁴³. Lo que detecta Marcuse es que la razón se había impuesto a costa de la felicidad de los individuos.

El autor alemán sostiene que el eudemonismo concibe a la felicidad como algo subjetivo, lo que implica un elemento de resignación en el plano material. En cambio, en el hedonismo, dado que se reemplaza a la felicidad por el placer, las exigencias de libertad son llevadas al plano de las exigencias materiales ⁴⁴.

desde tradiciones no marxistas —que podríamos denominar liberales— apegadas al discurso jurídico, se ha impulsado una visión estructural, material, de la igualdad. Así, cfr. SABA, Roberto, “(Des)Igualdad...”, cit., y FISS, Owen, “Grupos y cláusula de la igual protección”, en GARGARELLA, Roberto (comp.), *Derecho y grupos desaventajados*, Gedisa, Barcelona, 1999. Extracto del original “Groups and the Equal Protection Clause”, *Philosophy and Public Affairs* 5 (1976). Traducción de Roberto Gargarella y Gustavo Maurino.

⁴¹ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., ps. 87/96.

⁴² MARCUSE, Herbert, “A propósito de la crítica del hedonismo”, en *Cultura...*, cit., p. 113.

⁴³ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 97.

⁴⁴ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., ps. 98/99.

En la obra se distinguen dos tipos de hedonismo. Para la corriente cirenaica, la satisfacción de necesidades está vinculada al sentimiento de ciertos placeres, por lo que la felicidad consistiría, justamente, en sentir tales placeres. No obstante, para Marcuse, este hedonismo se convierte en justificador de la situación material en la medida en que no distingue entre intereses verdaderos y falsos, “entre lo verdadero y lo falso del placer”⁴⁵.

Para la corriente epicúrea del hedonismo hay placeres verdaderos, y es la razón la que se erige como árbitro. Se exhibe, además, que se trata de un hedonismo negativo: “su principio es más bien evitar el dolor que procurar el placer”⁴⁶.

Ahora bien, lo que detecta Marcuse es que no puede llamarse felicidad a aquello que los individuos alcanzan mediante la razón, ya que parece que el “órgano de la felicidad” es la sensibilidad y no precisamente la razón.

En este orden de ideas, nuestro autor destaca que la limitación de la felicidad a la esfera del consumo refuerza un modo de producción que separa al ámbito de la producción del ámbito del trabajo. Así afirma que, en la época moderna, la felicidad deja de ser un valor *en sí*, y queda subordinado el ideal de virtud. De acuerdo con Marcuse, esta pérdida del valor *en sí* del goce tiene que ver con las condiciones de trabajo y tiene una clara manifestación en el discurso del placer sexual. “El placer sexual es racionalizado —pragmática o moralmente— y aparece como un simple medio, como un fin que está más allá de él, al servicio de la dócil subordinación del individuo a las formas existentes del proceso de trabajo... Según Spinoza, el ‘placer sensual’ sólo puede ‘ser buscado en tanto medio’, sobre todo como medio higiénico: ‘hay que entregarse a los placeres sólo en la medida en que sirven para el mantenimiento de la salud’”⁴⁷.

Para nuestro autor, el aumento del placer —tomándolo como un valor en sí mismo— significaría un aumento de la libertad individual, dado por el conocimiento y la realización de posibilidades de los individuos y la libertad en el tiempo y en el espacio, que no sería muy acorde con los intereses del sistema. Por otro lado, sostiene que determinados sistemas de producción pueden crear falsas necesidades en los individuos y, por

⁴⁵ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 103.

⁴⁶ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 104.

⁴⁷ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., ps. 115-116.

ende, falsas felicidades⁴⁸. Destaca que a la teoría crítica le interesa que el hombre pueda encontrarse con sus verdaderas necesidades, pero para que aquéllas se liberen es menester no un acto de “renovación moral de los individuos, sino un proceso económico y político”⁴⁹.

Aquí no realizaré ninguna aproximación al discurso jurídico. Mi tarea ha concluido y queda en manos de la lectora o del lector someter su horizonte de sentido a los desafiantes caminos de la teoría crítica...

IV. BIBLIOGRAFÍA CITADA

ALTERINI, Atilio A. (1999), *Contratos. Civiles, comerciales y de consumo*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

BORDA, Guillermo A. (1993), *Manual de derecho de familia*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

CÁRCOVA, Carlos María (2006), “Acerca de las funciones del derecho”, en AA.VV., *Materiales para una teoría crítica del derecho*, LexisNexis, Buenos Aires.

DE DIEGO, Arturo (2000), *Manual del derecho del trabajo y de la seguridad social*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

DONZIS, Rubén (2002), *Sociología crítica*, Estudio, Buenos Aires.

EKMEKDJIAN, Miguel Ángel (1994), *Tratado de derecho constitucional*, Depalma, Buenos Aires.

ENTEL, Alicia - LENARDUZZI, Víctor - GERZOVICH, Diego (2000), *Escuela de Frankfurt. Arte, razón y libertad*, Eudeba, Buenos Aires.

FISS, Owen (1999), “Grupos y cláusula de la igual protección”, en GARGARELLA, Roberto (comp.), *Derecho y grupos desaventajados*, Gedisa, Barcelona. Extracto del original “Groups and the Equal Protection Clause”, *Philosophy and Public Affairs* 5 (1976). Traducción de Roberto Gargarella y Gustavo Maurino.

GELLI, María Angélica (2004), *Constitución de la Nación Argentina. Comentada y concordada*, La Ley, Buenos Aires.

GIGLIOTTI, Valeria - GUTIÉRREZ, Rodolfo - LANDER, Érica - UBLICH, Nora (2003), “Reconstrucción teórico-conceptual del racismo”, en CHIRIGUINI, María Cristina, *Apertura a la antropología*, Proyecto, Buenos Aires.

⁴⁸ En este sentido, Marcuse relata que “los resultados de las votaciones populares modernas demuestran que los hombres, separados de la verdad posible, pueden ser inducidos a votar en contra de sí mismos”. MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., p. 120.

⁴⁹ MARCUSE, Herbert, *Cultura...*, cit., ps. 120-121.

GORDILLO, Mónica (1999), “Movimientos sociales e identidades colectivas: Repensando el ciclo de protesta obrera cordobés de 1969-1971”, en *Desarrollo Económico* vol. 39, nro. 165, Buenos Aires.

HORKHEIMER, Max (1990), *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.

JAY, Martin (1986), *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid.

MARCUSE, Herbert (1978), *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires. Título original: *Kultur und Gesellschaft I*, 1965. Traducción de E. Bulygin y E. Garzón Valdés.

——(1985), *El hombre unidimensional*, Planeta - De Agostini, México. Título original: *One dimensional man*, 1964. Traducción de Antonio Elorza.

PINTO, Julio (2003), “La ciencia política”, en *Introducción a la ciencia política*, Eudeba, Buenos Aires.

PLATÓN (1986), *República*, Eudeba, Buenos Aires. Traducción de Antonio Camarero.

SABA, Roberto (2004), “(Des)Igualdad estructural”, en AMAYA, Jorge (ed.), *Visiones de la Constitución, 1853-2004*, UCES, Buenos Aires.

SABSAY, Daniel A. - ONAINDIA, José M. (1998), *La Constitución de los argentinos*, Errepar, Buenos Aires.

SOLARI, Néstor (2006), *Matrimonio: celebración, impedimentos y nulidades*, La Ley, Buenos Aires.

SUPIOT, Alain (1993), “¿Por qué un derecho del trabajo?”, en *Documentación Laboral* nro. 39, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid.