



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*LA IMAGINACIÓN ESTÉTICA, EL JUEGO  
Y LA FIESTA  
COMO GENERADORES DE UN ORDEN NO REPRESIVO*

T E S I S  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

CINTYA ANGÉLICA MONTES SAMAYOA

TUTOR PRINCIPAL:

DRA. MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL. INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ. FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DRA. ANA LUISA GUERRERO GUERRERO. CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE  
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
DRA. JULIETA LIZAOLA MONTECUBO. FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DR. CARLOS OLIVA MENDOZA. FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D.F., FEBRERO 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# DEDICATORIA

Esta tesis se la dedico a las tres personas más importantes de mi vida, porque gracias a ellos he logrado ser lo que ahora soy.

A mi mamá Julieta Samayoa que con su paciencia, su entusiasmo, su amor, su comprensión, su tiempo y en general con toda su vida, ha hecho posible que mi existencia este llena de conocimiento, de salud, de ilusiones, de cariño, de ternura, de fantasías, de planes y de grandes sueños realizados.

A mi papá Edmundo Montes porque al ser la persona tan maravillosa que es, y al tratar de acercarme un poquito a lo que es él me dedique a estudiar esta extraordinaria profesión que es la Filosofía. Porque gracias a él aprendí a amar por sobre todo el conocimiento, la libertad y la vida misma.

A mi hermano Newman Montes porque siempre ha estado a mi lado, acompañándome en mis triunfos y fracasos, en mis alegrías y tristezas. Porque me hace sentir orgullosa de cada paso que da. Porque su sola existencia llena de alegría mi ser.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	6
CAPÍTULO I. EL JUEGO .....	12
El impulso de juego .....	18
El juego como finalidad sin fin .....	26
<i>Homo ludens</i> .....	39
El juego como momento de ruptura .....	45
Clasificación de los juegos .....	51
El juego como actividad creativa .....	59
El juego como actividad simbólica .....	63
CAPÍTULO II. CULTURA Y REPRESIÓN .....	72
La cultura como libido sacrificado .....	75
Teoría psicoanalítica de las pulsiones .....	82

El concepto de represión .....	91
Prehistoria de la sociedad .....	98
Principio de placer vs principio de realidad .....	103
CAPÍTULO III. LA DIMENSIÓN ESTÉTICA .....	111
Crisis de la sociedad contemporánea .....	113
Represión excedente y principio de actuación .....	119
La razón instrumental .....	132
La concepción de <i>physis</i> vs la idea de <i>natura</i> .....	138
Sensibilidad racional y racionalidad sensual .....	143
Hacia una nueva sociedad lúdica .....	152
La sociedad del ocio .....	156
CAPÍTULO IV. LA EXPERIENCIA FESTIVA .....	166
La fiesta como destrucción y construcción .....	169
La fiesta como forma superior del juego .....	178
La ceremonia festiva como tiempo sagrado .....	181
El espacio festivo .....	190
La función del desenfreno en la fiesta .....	195

El carnaval .....	199
La fiesta como paliativo de la violencia .....	207
El hombre moderno como un ser no festivo .....	216
La fiesta como afirmación de la vida .....	229
El <i>ethos</i> barroco .....	235
CONCLUSIONES .....	248

# INTRODUCCIÓN

El interés por la temática de esta tesis doctoral es el resultado de mis dos tesis anteriores, la de licenciatura y la de maestría, ambas en filosofía, ya que a partir de la tesis de licenciatura he tenido la inquietud por desarrollar el tema de la importancia que constituye el arte para la vida humana y la sociedad en general. En dicha tesis muestro que el arte no es una actividad que el hombre realiza accidentalmente, sino que es un trabajo en el que se despliegan sus fuerzas esenciales como ser humano. Y en la tesis de maestría explico que el arte establece una alternativa para un mundo totalmente pragmático, pues permite comprender al hombre, a la vida y al mundo de una forma distinta. En dicho trabajo únicamente trato, de manera muy breve, dos temas que me interesa desarrollar de forma más detallada en la tesis de doctorado. El primero es el antagonismo que se da entre el principio de placer y el principio de realidad y el segundo es la relación que existe entre el arte, el juego y la fiesta.

A partir de estos temas me interesa exponer en este trabajo que el arte, junto con el juego y la fiesta, establecen formas en las cuales el hombre rompe con su vida cotidiana, en donde se da cabida (por instantes cada vez más cortos) al principio de placer. Sin embargo, a pesar de que estos momentos de ruptura son fundamentales para el ser humano, cada vez son más reducidos o incluso son manipulados, con lo cual pierden su característica de ruptura. Pues, de hecho se ha establecido una gran industria de la diversión, para poder tener bajo control esos momentos de ocio, ya que son

actividades “improductivas” e “inútiles” que cancelan las formas represivas que están encaminadas a la explotación del trabajo. Por lo cual se tornan peligrosas para el sistema, y por ende son reprimidas o controladas al máximo.

Así, lo que me interesa en este trabajo es lo siguiente: 1) Realizar un análisis sobre la sociedad contemporánea, en la cual se percibe una total confrontación entre el principio de realidad predominante y el principio de placer. 2) Investigar la cuestión sobre si es irreconciliable la interrelación entre el principio de realidad y el principio de placer, para lo cual será indispensable, hacer un análisis sobre los conceptos de cultura y/o civilización y los planteamientos sobre la historicidad de los instintos. Y 3) Mostrar la necesidad de recuperar la imaginación estética, el principio lúdico y la fiesta como una reivindicación de la totalidad del carácter humano, apresado en la cosificación, y la consiguiente posibilidad de realizar una cultura libre.

Para llevar a cabo de manera integral dichos puntos he dividido el trabajo en cuatro capítulos. En el capítulo I. *El juego*, intento mostrar que las actividades lúdicas permiten la liberación de las estructuras rígidas y represivas de la sociedad. Comienzo el desarrollo de mi tesis con este tema, puesto que través de los planteamientos de Freud y Marcuse, trato de esbozar un acercamiento al problema de la civilización como proceso represivo que puede ser superado por medio de lo que Marcuse denominó la “dimensión estética”. Sin embargo, la discusión con mis tutores respecto a esta manera de abordar la cuestión, me llevó a reparar en la relevancia del pensamiento de Friedrich Schiller para estudiar el problema del juego como dimensión no represiva del orden social. Y es que en la necesidad de elaborar un marco conceptual riguroso sobre la dimensión represiva inherente a la civilización, que se encuentra largamente discutida en el psicoanálisis y en la filosofía de la cultura de Marcuse, no reparé en el origen histórico de esta cuestión que nos remite precisamente a la etapa del romanticismo en el idealismo alemán, concretamente en la figura de Friedrich Schiller. Y en efecto,

Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* señala la importancia del arte para la transformación del orden social. La imbricación entre arte y política es indicada por Schiller como una relación esencial en la humanidad, es decir, sólo por medio del arte se podrá alcanzar un orden social verdaderamente humano. Con esta concepción podemos vincular de manera más efectiva las tesis de Freud sobre la dinámica represiva de la civilización con la propuesta de Marcuse de un orden no represivo posibilitado por la liberación de los instintos.

Además en este primer capítulo analizo las distintas características del juego y el papel que ha tenido en la cultura, por lo que recurro a diversas concepciones sobre el juego como la de Huizinga, Kant, Gadamer, Bolívar Echeverría, entre otros.

En el capítulo II. *Cultura y represión* me interesa mostrar que casi todo el pensamiento occidental está fincado en la idea de que la civilización debe ser represiva. Se establece el sacrificio metódico de la libido para servir a actividades y expresiones socialmente útiles. Por lo que la intensificación del progreso parece estar íntimamente ligada a la intensificación de la falta de libertad. Freud afirma que la civilización sólo es posible cuando se reúne una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se pueda mantener unida frente a cualquiera de éstos. Por lo que la sustitución del poderío del individuo por el de la comunidad es el paso decisivo hacia la cultura. De modo que *el carácter esencial de ésta reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción*. Así, el primer requisito cultural es el de la justicia, esto es, la seguridad de que el orden jurídico no será violado a favor de un individuo.

Explica que la mayoría de las luchas que la humanidad ha llevado a cabo giran en torno al fin único de encontrar un equilibrio adecuado (que dé felicidad a todos) entre las reivindicaciones individuales y las colectivas. Freud plantea la cuestión sobre si este

equilibrio puede ser alcanzado en determinada cultura o si el conflicto en sí es irreconciliable.

De modo que en este capítulo analizo los postulados fundamentales de la teoría psicoanalítica de Freud, enfocándome básicamente en tres temas: 1) La teoría psicoanalítica de los instintos, 2) La prehistoria de la sociedad (origen de la sociedad reprimida) y 3) La contraposición entre principio de placer y el principio de realidad. Temas que nos permitirán entender cómo y por qué el ser humano va reprimiendo sus instintos, para poder vivir en sociedad, y cómo con ello va formando lo que se ha llamado civilización, la cual, a su vez, trae consigo la modificación de los instintos. Con lo cual podremos observar cómo gracias a dicha represión el instinto animal que se encuentra en el ser humano es transformado. Este planteamiento es parte fundamental en el proceso de mi investigación, pues al sostener que existe cierta historicidad del instinto, ya que éste no ha sido el mismo en el hombre primitivo que en el hombre contemporáneo, podemos afirmar que la represión que era indispensable para el hombre primitivo, ya no lo es más para el hombre en la sociedad actual. Lo cual abre la posibilidad de una sociedad no represiva.

En el tercer capítulo, *La dimensión estética*, intento mostrar la crítica que hace Marcuse al planteamiento freudiano. Trato de exponer la reinterpretación que lleva a cabo Marcuse de la concepción teórica de Freud, específicamente sobre la estructura histórica de la civilización. Tomando como base el análisis de la metapsicología freudiana, la última teoría de los instintos y la reconstrucción de la prehistoria de la sociedad.

Plantea Marcuse que los términos freudianos que no hacen ninguna distinción entre las vicisitudes biológicas y sociohistóricas de los instintos, deben equipararse con términos correspondientes que muestren el componente sociohistórico específico. Por

ello postula dos nuevos términos: i) *Represión excedente* y ii) *Principio de actuación*. Con lo cual Marcuse sostiene que parece ser que no todas las formas y modos de trabajo son irreconciliables con el principio de placer. El irreconciliable conflicto no es entre el trabajo (principio de realidad) y *Eros* (principio de placer), sino entre el trabajo enajenado (principio de actuación) y *Eros*. La represión sociocultural excedente descansa sobre la forma histórica que toma el principio de realidad y que Marcuse denomina principio de actuación. En la sociedad de consumo, el principio de actuación es fundamentalmente técnico-instrumental; los criterios de eficiencia y eficacia terminan saturando las diferentes esferas del mundo de la vida, y las otras dimensiones del hombre (erótica, estética, ética, etc.) son expulsadas o instrumentalizadas.

Marcuse retomará los postulados que realiza Schiller sobre el arte y lo bello, pues coincidirá con él en que tanto las actividades artísticas como la belleza permiten al hombre liberarse de sus determinaciones. De manera que para Marcuse la forma como el hombre puede separarse del principio de actuación, y con ello superar la sociedad represiva es a través de la imaginación y la contemplación. Con lo cual la civilización no represiva será al mismo tiempo una civilización estética.

En el último capítulo, *La experiencia festiva*, me dediqué a revisar y a analizar algunas ideas con respecto al tema de *La fiesta*, lo que me permitió señalar cuál es la importancia de la fiesta y por qué es necesario el momento festivo en la vida humana. Para lo cual resulta fundamental observar que la existencia del hombre se encuentra tensada entre dos tiempos, entre el tiempo cotidiano, de rutina y el tiempo extraordinario o de ruptura. El hombre se haya entre estos dos tiempos, pues al ser un ser en conflicto, un ser que oscila entre su animalidad y su cultura, necesita resolver dicho conflicto para evitar su destrucción. Sabemos que esta dualidad no puede ser resuelta, por ende sólo puede ser sublimada. Es de este modo que en algunos momentos el tiempo de rutina pasa a un segundo término y se le da prioridad al tiempo de ruptura,

en el cual se da paso a una ruptura “controlada” de la cotidianidad, de lo establecido. Dentro de estos momentos de ruptura podemos hallar *la ceremonia festiva*, el juego y el arte.

La fiesta se da cuando el hombre introduce un momento de ruptura, cuando pone en cuestión las formas de la sociedad, los momentos de fiesta son momentos superiores, donde se alteran los valores establecidos, donde se construyen escenarios imaginarios. Son momentos de destrucción y construcción.

En la existencia festiva el hombre se encuentra *fuera de sí mismo*, es decir, separado de la actividad productiva. En el momento festivo la existencia productivista es transformada, el tiempo deja de lado el ritmo del movimiento pragmático para dar paso a otros ritmos totalmente distintos. Las normas de la existencia pragmática parecen suspendidas temporalmente. Porque la existencia festiva es “un mundo aparte”, es el traslado entre lo real y lo imaginario. Todo acto con consecuencias estéticas, como lo es la fiesta, introduce cortes dentro del *continuum* práctico-productivista que caracteriza a la vida cotidiana. Por ello, el movimiento dancístico, la musicalidad del sonido, el reacomodo arquitectónico del espacio, chocan con la buena marcha productiva de la vida rutinaria. Sin embargo, estos hechos de ruptura, estos instantes de dispendio improductivo son aceptados dentro del espacio-tiempo cotidiano, puesto que garantizan la supervivencia de la vida social.

De manera que, a través del desarrollo de este trabajo me interesa exponer que la vida cotidiana comparte con una dimensión, que a pesar de que le es extraña e implica una ruptura con su *continuum*, le resulta al mismo tiempo indispensable y complementaria: la dimensión lúdica, festiva y estética.

# **CAPÍTULO I**

# ***EL JUEGO***

Este juego está lleno, desde un principio, de los elementos propios del juego, lleno de orden, tensión, movimiento, solemnidad, entusiasmo. Sólo en una fase posterior se adhiere a este juego la idea de que en él se expresa algo: una idea de la vida. Lo que antes fue juego mudo cobra ahora forma poética.

Johan Huizinga, *Homo ludens*

En el mundo moderno, en el mundo de la técnica, el hombre es concebido como una cosa, un instrumento, como algo útil. La razón misma se convierte en medio instrumental, y concebida de esta manera, se establece como la brújula orientadora de la acción humana y de la construcción de sus expectativas. Por ello, *la utilidad se convierte en valor por excelencia*, por lo que la racionalidad científico-técnica empieza a dominar por completo el horizonte del saber humano.

La consecución de lo útil, lo eficaz, lo calculable, son considerados los únicos caminos por los que el hombre debe transitar, según la época moderna. Así, sólo lo útil

es valioso, por ende ya no sólo la naturaleza está al servicio de la técnica, sino también el hombre, el ser humano se vuelve también un instrumento.

Esta forma de considerar al hombre, la razón, el conocimiento y la ciencia, ha traído consigo seres humanos incompletos e infelices, y por esto surge nuestro interés sobre la cuestión de si ésta es la única manera de entender al hombre, a la razón, y al conocimiento. Pues si esto es así, no habrá más remedio que aceptarlo, pero si hay otra forma de concebirlos, esto permite la posibilidad de pensar en una vida distinta para el hombre, la posibilidad de que su vida pueda ser feliz.

Por ello consideramos conveniente comenzar con el análisis del concepto de *juego*, ya que el juego permite al hombre alejarse de sus preocupaciones cotidianas, de la búsqueda de lo útil, aunque sea de forma momentánea. El comportamiento lúdico no desaparece los problemas, pero logra ponerlos en un estado de suspenso, lo cual ofrece al hombre una forma de vivir su existencia de forma distinta a la habitual.

El individuo sabe muy bien que el juego no es más que un juego, sin embargo, el jugador se abandona del todo en él, pues es la única manera en la que el juego cobra sentido. Cuando el hombre juega accede a un mundo distinto al de la vida normal, práctica, cotidiana. Por eso el juego puede ser considerado como uno de los elementos espirituales más fundamentales de la vida.

Sabemos muy bien de la importancia que tuvieron los juegos en la cultura griega. Los griegos fueron, sin duda, uno de los pueblos que más se dedicaron a los juegos públicos. Los atletas vencedores en los juegos *olímpicos*, *píticos*, *ístmicos* y *nemeos*<sup>1</sup> eran aclamados por toda Grecia. La vida pública quedaba paralizada durante

---

<sup>1</sup> Los Juegos Olímpicos consagrados a Júpiter, se celebraban en Olimpia. Los Juegos Píticos dedicados a Apolo, se celebraban cerca de Delfos. Los Juegos Ístmicos celebrados en honor de Palemon, se celebraban en el istmo de Corinto. Los Juegos Nemeos en memoria de Arquemoro. Se celebraban en

los juegos, ya que se suspendía toda actividad oficial. Durante ellas solamente se resolvían los asuntos de extrema urgencia. Ejercían una gran influencia en las relaciones de los estados, se acudía a ellos desde los sitios más remotos y se establecían treguas de carácter sagrado. Los juegos públicos eran una ocasión de acercamiento entre los Estados Griegos. Constituían el alma de las relaciones interhelénicas, puesto que equivalían a verdaderas asambleas generales del pueblo griego.

La cultura del Imperio Romano parece mostrar menos rasgos lúdicos que la griega<sup>2</sup>, sin embargo su carácter lúdico se manifiesta en la célebre frase *panem et circenses*. Pan y distracción es lo que el pueblo reclamaba a su gobierno. Por ello el anfiteatro (donde se realizaban juegos sangrientos y representaciones) va a ocupar un lugar destacado en la cultura romana. Este principio lúdico también se encuentra en el hipódromo de Bizancio, en el cual la pasión popular ya no se satisface a través de las luchas humanas, sino por medio de las carreras. Además el carácter lúdico se halla también en la literatura y el arte romanos, por ejemplo en las artes plásticas se daba una ornamentación superficial que ocultaba una pesada estructura.

También podemos encontrar el elemento lúdico en la época medieval<sup>3</sup>, pues encontramos ahí el origen de la caballería, que se convirtió en la primera diversión de la corte. Los espectáculos se celebraban a causa de coronaciones, casamiento de reyes, nacimientos, bautismos, bodas de príncipes, conquistas, alianzas y aun otros sucesos de menor importancia. Para acudir al sitio donde se realizaban las competencias se portaban vestimentas de gran lujo, adornos, armas, etc.

---

un bosque inmediato a Cleona, ciudad de la Argólida en los confines del territorio de Corinto. Cfr. Demetio Frangos. *Historias y mitos de los juegos olímpicos de la Antigüedad*. México, UNAM, 2009.

<sup>2</sup> Cfr. Ian Jenkins. *La vida cotidiana en Grecia y Roma*. España, Ediciones Akal, 1998.

<sup>3</sup> Cfr. Vicente Verdú Maciá, et.al. *Fiesta, juego y ocio en la historia*. España, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.

En el Renacimiento<sup>4</sup> los humanistas consideraban que había que realizar prácticas físicas al aire libre para desarrollar como un conjunto el cuerpo y la mente. Había juegos que eran exclusivos para los nobles y otros exclusivos para las clases bajas. Los juegos físicos aristócratas eran por ejemplo la esgrima, la equitación, la caza, el tiro con arco, el tenis y la natación. Los juegos o prácticas físicas del pueblo eran sobre todo los torneos populares de bailes, carreras, luchas o lanzamiento de pesos. También practicaban los juegos de pelota como el golf, el bádminton o el críquet. Y sobre todo estaba muy popularizado el calcio florentino que consistía en llevar el balón a la portería contraria golpeándole con piernas y brazos.

El contenido lúdico de siglo XVII<sup>5</sup> lo encontramos en el barroco, pues en el hallamos la necesidad de lo exagerado, lo imponente, lo irreal. El estilo de esta época se va a manifestar de forma muy típica en el vestido, se encuentra sobrecargado de adornos, como cintas, lazos, encajes, además se utilizan capas, sombreros y pelucas. La peluca se convirtió en un elemento lúdico, pues servía para aislar, ennoblecer y elevar, ya que permitía el alejamiento del aspecto natural.

En el siglo XVIII hayamos el espíritu lúdico en la necesidad de trasplantar la vida a una esfera ideal. La sociedad se complace con la idea de un amor ideal y una vida artificiosa. Todo gira alrededor del amor y del honor.

Es a partir del siglo XIX, y hasta nuestros días, que se ha reducido considerablemente la función lúdica dentro del proceso cultural. Pues ya en el siglo XVIII se establece a *la utilidad* como una característica fundamental para el desarrollo de la cultura. Y para finales de siglo, la Revolución Industrial hizo más fuerte esta tendencia, lo que provocó que el trabajo y la producción se convirtieran en los grandes

---

<sup>4</sup> Cfr. Ioan P. Culianu. *Eros y magia en el Renacimiento*. España, Ediciones Siruela, 2007.

<sup>5</sup> Cfr. Antonio Bonet Correa. *Fiesta, poder y arquitectura*. España, Ediciones Akal, 1990.

ídolos de la sociedad. Los intereses económicos son ahora los que mueven al mundo. La ropa ya no se usa para representar, ennoblecer o elevar, sino para trabajar.

Para el siglo XIX, casi todas las grandes corrientes del pensamiento como la ciencia experimental, el liberalismo, el utilitarismo y el reformismo político, van a concurrir en contra del factor lúdico en la vida social. Huizinga sostiene que: “Apenas si podrá negarse que el tono grave de la cultura aparece como una manifestación típica del siglo XIX. En esta cultura ‘se juega’ en mucho menor medida que en periodos anteriores”.<sup>6</sup>

Así pues, el juego es una actividad que se encuentra presente en todos los hombres, en todas sus edades y en todas las culturas. Existen juegos de diversas especies: juegos de habilidad, de azar, de paciencia, de construcción, pero a pesar de esa diversidad, la palabra evoca la idea de diversión y descanso. El juego no busca crear un producto útil, por ello se le ha contrapuesto al trabajo y a la seriedad, lo que ha provocado que se le considere como una actividad totalmente frívola y carente de importancia para la civilización, sobre todo en la época actual. De forma tal que, muchas veces al juego se le ha relegado al ámbito del “desperdicio de tiempo”, “cosas de niños”, “lo no serio”, de modo que se le concibe como algo secundario, accesorio, como algo que no es substancial para la vida humana. Empero lo lúdico ha formado parte fundamental tanto del desarrollo del ser humano como de la conformación de diversas actividades culturales, como lo es el arte.

En nuestra conciencia el juego se opone a lo serio. Esta oposición permanece, al pronto, tan inderivable como el mismo concepto de juego. Pero mirada más al pormenor, esta oposición no se presenta ni unívoca ni fija. Podemos decir: el juego es lo no serio. Pero prescindiendo de que esta proposición nada dice acerca de las propiedades positivas del juego, es muy fácil rebatirla. En cuanto, en lugar de decir “el juego es lo no serio”

---

<sup>6</sup> Johan Huizinga. *Homo ludens*. España, Alianza, 2000. p. 244.

decimos “el juego no es cosa seria”, ya la oposición no nos sirve de mucho, porque el juego puede ser bien algo serio.<sup>7</sup>

Ahora bien, para abordar el problema del juego como dimensión no represiva del orden social resulta indispensable comenzar con el análisis del pensamiento de Friedrich Schiller, lo que nos permitirá vincular, de manera más efectiva, las tesis de Sigmund Freud, sobre la dinámica represiva de la civilización, con la propuesta de Herbert Marcuse de un orden no represivo (que se hace posible a través de la liberación de los instintos).

La obra de Schiller nos permite realizar un estudio más riguroso y original de la cuestión; pues es en su obra donde aparece por vez primera el concepto de *impulso de juego (spieltrieb)* como una instancia que constituye lo humano en su sentido más pleno. “El hombre solamente juega cuando, en el sentido completo de la palabra, es hombre y *solamente es hombre completo cuando juega*”.<sup>8</sup>

## **EL IMPULSO DE JUEGO**

Expresa Schiller que la cultura moderna, representada por la Ilustración, ha generado seres humanos escindidos, incompletos, infelices porque no ha logrado reconciliar sus instintos con la razón. Esta es la raíz de la existencia alienada que la crítica de Schiller plantea como el antecedente de las posturas de Freud y Marcuse.

---

<sup>7</sup> *Op.cit.* p. 17.

<sup>8</sup> Friedrich Schiller. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Aguilar, Buenos Aires, 1981. pp. 92-93.

Schiller, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, toma como tema principal esta temática, pues considera que el hombre moderno ha restringido su actividad al desarrollo de una sola parte de sus capacidades, esto es, permitiendo únicamente el desarrollo de la abstracción y olvidando la fantasía. El ser humano ha impulsado el avance de la ciencia buscando siempre la utilidad y abandonando al arte.

La utilidad es el gran ídolo del tiempo, para el que trabajan todas las fuerzas [...] En esta ruda balanza no tiene ningún peso el mérito espiritual del arte [...] y los límites del arte se estrechan a medida que la ciencia amplía los suyos.<sup>9</sup>

Esta crítica a la exagerada confianza en el conocimiento científico y el olvido del arte, además de la crítica a la idea de que el hombre se encuentra dividido entre lo racional y lo sensible, entre la cultura y lo instintivo, son parte fundamental del pensamiento de Schiller.

Sostiene que es la *belleza* la que puede permitir la libertad humana, ya que el hombre tiene la capacidad de transformar la obra de la necesidad en obra de la libertad. Para ello resulta indispensable recordar que el hombre no es sólo razón, sino también es naturaleza, instinto, sensibilidad, sentimiento. Sin embargo, en la época moderna se ha provocado un antagonismo total entre las distintas aptitudes del ser humano, se ha hecho una separación radical entre razón y sensación, entre entendimiento e intuición, entre ciencia y arte, entre conocimiento y fantasía. Explica que la cultura griega logró un equilibrio entre la razón y la naturaleza, entre la sabiduría y el arte pero el desarrollo del conocimiento derivó en una separación de estos. Puesto que para desplegar las distintas capacidades humanas era necesario oponerlas entre sí.

---

<sup>9</sup> *Op. cit.* p. 26

El fenómeno de la humanidad griega fue, indiscutiblemente, un *máximum* que no podía mantenerse en tal nivel ni subir más alto. No podía permanecer, porque el entendimiento tenía que verse inevitablemente obligado, por el acopio que ya poseía, a separarse de la sensación y la intuición y tender a la claridad del conocimiento [...] Los griegos consideraron ese grado, y cuando quisieron avanzar a una cultura superior hubieron de renunciar, como nosotros a la totalidad de su ser y seguir la verdad por caminos separados.<sup>10</sup>

Schiller afirma que es indispensable la separación de los conocimientos para su progreso, pues la unilateralidad del conocimiento científico ha sido necesaria para poder vencer a la naturaleza, y con ello obtener nuevos conocimientos. Así, dicha separación ha servido como un instrumento a la cultura. Planteamiento que más adelante encontraremos en Freud, quien en su teoría sobre la civilización sostiene que es necesaria la represión de una parte del ser humano, es decir, su instinto, su ser natural, para tener acceso a la cultura.

De modo que el sacrificio de la parte natural, sensible, artística del ser humano ha sido en favor del desarrollo científico, cultural, racional, moral. Lo cual ha traído consigo la escisión del hombre en dos aspectos totalmente antagónicos e irreconciliables: la razón y la sensibilidad. Sin embargo, el desarrollo unilateral de la ciencia puede producir hombres extraordinarios pero no hombres perfectos y felices. Ya que al haber una división en su ser no le permite la plenitud, pues sólo una parte de él está siendo satisfecha. Por ello Schiller se plantea la pregunta sobre cómo desaparecer la escisión que hay en el hombre, cómo volver a establecer el equilibrio entre naturaleza y cultura. Y su respuesta a esta cuestión es que la belleza permitirá dicho equilibrio.

Considera que en el hombre existen dos impulsos: por un lado, se encuentra el impulso sensible, que es donde se muestra su existencia física, material y natural.

---

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 48.

Dicho impulso es individual y subjetivo. Y por otro lado, el impulso formal que parte de su existencia racional, el cual es universal y objetivo. Durante mucho tiempo estos dos impulsos han estado separados, pero sostiene que la cultura es aquella que debe encargarse de mantener el equilibrio entre razón y sensación, a través de la educación.

Asegurar sus límites a cada uno de los impulsos es la tarea de la cultura que, por tanto, debe a los dos una justicia igual y ha de defender el impulso racional contra el sensible y a éste contra aquel.<sup>11</sup>

De esta forma, educar es formar al hombre tanto en su interior como en su exterior a través de los límites de cada uno de los impulsos. Entre estos habrá un nuevo impulso, un impulso intermedio, llamado *impulso de juego*. Dicho impulso permitirá conciliar las leyes de la razón con el deseo de los sentidos, posibilitando la libertad tanto física como moral del hombre. El objeto del impulso de juego es la unión de la materia y de la forma, es decir, la forma viva. Esta unión de materia y espíritu, de vida y forma, la denomina Schiller belleza.

La belleza es el objeto común de los dos impulsos, esto es, del impulso de juego. Este nombre está plenamente justificado por el uso del idioma, que suele denominar con la palabra juego todo lo que ni objetiva ni subjetivamente es contingente, y, sin embargo, no coacciona ni al exterior ni al interior.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 78.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 90.

Así los dos impulsos antagónicos se fusionan gracias al impulso de juego; además gracias a la belleza se puede dar la unidad de las dos formas de conocimiento, es decir, la abstracción y la intuición. De modo que el juego despliega la doble naturaleza del ser humano, permite que el hombre se sienta completo y no dividido. El hombre sólo lo es en tanto se libera de sus determinaciones, y esta libertad la proporcionan tanto el juego como la belleza, pues no buscan un fin fuera de sí mismos ni una finalidad práctica.

Y en efecto, Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* señala la importancia del arte para la transformación del orden social. La imbricación entre arte y política es indicada por Schiller como una relación esencial en la humanidad, es decir, sólo por medio del arte se podrá alcanzar un orden social verdaderamente humano. Pues sostiene que: “Hay que emprender el camino a través de lo estético para resolver prácticamente aquél problema político, porque es a través de la belleza como se llega a la libertad”.<sup>13</sup>

Frente a la concepción de la Ilustración, representada ante todo por Kant y Fichte, que exige la represión y control de los instintos para alcanzar una sociedad justa y, por ende, verdaderamente humana, Schiller eleva una crítica, sobre todo al racionalismo, que tiende a ocultar la dimensión instintiva, pulsional, sensitiva del ser humano. Pues el resultado de la visión ilustrada ha sido un ser alienado, incompleto, incapaz de gozar de su existencia de manera plena.

Por ello, en su *Poesía ingenua y poesía sentimental*, Schiller exige emular a los griegos, porque en ese momento de la cultura occidental aun no acontecía la separación entre naturaleza y cultura, separación que se ha traducido en la modernidad en una concepción de la naturaleza como algo opuesto a lo humano que debe ser

---

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 30.

sometido por medio de la ciencia y la tecnología. El hombre separado de la naturaleza, ha devenido para Schiller en un ser incapaz de asumir positivamente sus instintos.

Se separaron el Estado de la Iglesia, y las leyes, de las costumbres; el goce se separó del trabajo, el medio, del fin; el esfuerzo, de la recompensa. Eternamente encadenado a una sola partícula del todo, el hombre no se forma así mismo más que como tal partícula; oyendo siempre el único ruido monótono de la rueda que él impulsa, el hombre jamás desarrolla la armonía de su ser y, en vez de estampar en su naturaleza el sello de la humanidad, se convierte en una copia de su ocupación, de su ciencia.<sup>14</sup>

La cualidad del juego y la belleza la lograron entender y apreciar los griegos al mostrar en sus dioses las características que debían considerar para ellos mismos, es decir, liberarse de las cadenas de la seriedad y el trabajo, liberarse de toda preocupación y dar paso al ocio y la indiferencia, lo cual les permitiría una existencia más libre.

Es precisamente aquí donde encontramos la convergencia entre los pensamientos de Schiller y Herbert Marcuse, pues éste retoma la idea schilleriana del arte como forma de liberación. Marcuse plantea la necesidad de establecer una inversión entre el tiempo libre y el tiempo de trabajo lo que provocaría una radical tergiversación de los valores, y con ello una liberación de la cultura tradicional, lo que permitiría, a su vez, una forma de vida no represiva.

Para Schiller, la belleza logra establecer la armonía en el hombre, al mediar la tensión entre los dos extremos, entre las fuerzas sensibles y las espirituales. De forma tal, que la belleza es un estado intermedio que suaviza a la vida salvaje, material y dota a la forma abstracta de fuerza sensual. Sin embargo, en la propuesta de Schiller se encuentra un problema al plantear la distinción entre belleza ideal y belleza real,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

pues considera que el perfecto equilibrio entre sensibilidad y razón no se puede producir en la realidad empírica, por lo que la libertad no puede llevarse a cabo en la realidad, únicamente puede establecerse de manera ideal. Además si el arte se convierte en algo real, dejaría de ser arte, ya que para Schiller el arte es bella apariencia.

Pero ¿existe ese estado de apariencia bella? ¿Dónde se puede hallar? Según la necesidad, existe en toda alma delicada, según los hechos, no se encontraría, sino en algunos pocos círculos escogidos, como la Iglesia pura y las Repúblicas puras.<sup>15</sup>

Y es precisamente aquí donde se inserta el pensamiento de Marcuse, pues uno de los temas principales de su pensamiento es reflexionar sobre el arte como instrumento de liberación aun dentro de una sociedad en la que se reprime cualquier forma de libertad.

En suma: Schiller considera que el hombre moderno ha restringido su actividad al desarrollo de una sola parte de sus capacidades. Por lo cual plantea la idea de un impulso que permita conciliar las leyes de la razón con el deseo de los sentidos, posibilitando la libertad tanto física como moral del hombre, dicho impulso, es el llamado *impulso de juego*.

Sin embargo, Schiller sólo comienza a hacer un análisis sobre la importancia del juego, pero desarrolla de forma muy breve lo que es y ha sido el juego en la vida humana, por ello resulta necesario investigar otras concepciones sobre el juego.

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 165.

Schiller expresa que el hombre no lo es por completo, sino cuando juega, es decir, cuando deja de satisfacer únicamente sus necesidades biológicas y comienza a realizar actividades que no buscan una finalidad útil, como lo es el juego. Tomando estos planteamientos, el pensador inglés Herbert Spencer afirma que el juego y las actividades estéticas están íntimamente ligadas por una característica primordial: que ninguno de estos sirven para satisfacer alguna necesidad biológica o algún fin práctico.

Expone que los hombres no se encuentran encadenados únicamente a la satisfacción de sus necesidades inmediatas, pues en ellos se encuentra un *exceso de energía*. El ser humano al cumplir las exigencias de sus necesidades vitales y al haber descansado más tiempo de lo necesario, despierta con energía excedente, con energía que no utilizará en fines prácticos, ya que éstos han sido satisfechos y es aquí cuando el hombre comienza a realizar *actividades simuladas*, distintas de las reales, esto es, diferentes de aquellas que tratan de cumplir con ciertos objetivos prácticos. De estas actividades simuladas proceden los juegos, la tendencia al ejercicio y el arte.

De manera que para Spencer, en los animales, toda la *energía vital* se utiliza para asegurar la sobrevivencia del individuo y la especie, mientras que en el hombre, al estar satisfechos sus instintos, *queda un exceso*, el cual es consumido en un primer momento en los juegos y luego en el arte.

Sin embargo, Antonio Caso afirma que lo que realizó Spencer fue una combinación de pensamiento de Schiller con el positivismo, y al hacer esto, en lugar de esclarecer las ideas las oscureció y las tornó confusas. Así, aunque comparte la idea de que tanto el arte como el juego necesitan de una energía excedente para existir, no está de acuerdo en que el arte y el juego se encuentren ligados por esta característica.

Es obvio que, ni el arte ni el juego se conciben sin un excedente de energías (*overflow*). Ambos son resultado de la sobreabundancia de la vida; pero otras muchas formaciones accesorias, podrían equiparárseles, en razón del propio origen. Juego y arte, representarían –y este es el punto verdadero de su positiva intimidad-, una como finalidad sin fin, que diría Kant; esto es, una acción que no trasciende, sino indirectamente, y que llevaría implícito, en sí propia, su objeto.<sup>16</sup>

A partir de esta idea surgen una cuestión más, la cual versa sobre si el juego realmente es una actividad desinteresada, pues aunque no busca satisfacer una necesidad práctica, muchas veces el jugador busca ganar, y el asunto se complica cuando no sólo busca ganar, sino que el ganar implica obtener honor, respeto, admiración o algún premio material.

## **EL JUEGO COMO FINALIDAD SIN FIN.**

Para Kant las actividades artísticas se encuentran ligadas con el juego, no únicamente por el excedente de energía, sino más bien porque cada una de ellas se realiza de una forma desinteresada, es decir, ni el arte ni el juego buscan cumplir un fin práctico, útil. Kant plantea que:

Todas nuestras veladas demuestran qué gusto deben proporcionarnos los juegos sin necesidad de que tengan por fundamento intenciones interesadas, puesto que casi nadie

---

<sup>16</sup> Antonio Caso. *Principios de estética*. México, Porrúa, 1944. p. 39.

puede divertirse sin jugar [...] la música y las cosas de risa, son dos clases de juego con ideas estéticas.<sup>17</sup>

El arte y el juego, explica Kant, representan finalidades sin fin, esto es, son actividades que llevan implícitas en sí mismas, su propio objeto, no se realizan para cumplir fines extrínsecos; en este sentido ambas actividades concordarían. Sin embargo, afirma Caso: “si la *modalidad* del arte y el juego parece, a primera vista, la misma, su *cualidad* difiere. Todo juego, o, al menos, la mayor parte, es un remedo de lucha”.<sup>18</sup>

Tanto en los animales como en el hombre el juego trae consigo un trasfondo sexual o de lucha, de defensa o ataque. Por ejemplo, las crías cuando juegan lo hacen para aprender a cazar. Los animales cuando juegan no lo hacen por diversión, sino que en ellos se encuentra un *instinto de juego* que les provee un entrenamiento para futuros enfrentamientos, ya sea para defenderse o para cazar, pues en la naturaleza el más fuerte es el que sobrevive. De manera que, si en el animal existe una demasía, una energía sobrante, ésta la gasta en la manera habitual. Caso, siguiendo los planteamientos de Karl Groos, expone que en el animal existe un *instinto de juego*, pero *no un principio de desinterés*. Expresa: “El juego, en la evolución de la vida, es un principio de liberación, como vio Schiller; pero delata su origen animal y biológico”.<sup>19</sup>

Caso afirma que no se puede hablar de un juego desinteresado, porque cuando se juega, siempre está de por medio el resultado de la actividad. Aunque en el juego se halla cierta libertad o despreocupación, por el exceso de energía, no se olvida por

---

<sup>17</sup> Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Argentina, Editorial Losada, 1961. p. 177.

<sup>18</sup> Caso. *Principios...* p. 39.

<sup>19</sup> *Op. Cit.* p. 41-42

completo la lucha por la existencia. Parecería que el juego al igual que el arte tiene como característica el desinterés, sin embargo, en el jugador se encuentra un interés oculto: ganar. En el libro *Principios de estética* menciona dos ejemplos de este instinto de juego: el primero es cuando la niña arrulla a su muñeca y el segundo es un partido de ajedrez en el que juegan dos campeones internacionales; en los dos casos se simula o remeda una lucha biológica. De modo que, aunque aparentemente juego y arte se relacionan estrechamente, según Kant, porque ambos tienen una *finalidad sin fin*, para Caso arte y juego no comparten esta característica. Caso lo expresa así:

El arte significa el desinterés pleno, la absoluta *finalidad sin fin* en el rompimiento de la ley animal, merced a la transformación del *instinto de juego*, en una facultad nueva: la intuición estética.<sup>20</sup>

Caso sostiene que el hombre no gasta el exceso de energía como lo animales, pues el animal utiliza esta energía en la satisfacción de necesidades inmediatas, pero el hombre la utiliza en actividades distintas de la nutrición y la reproducción. Lo cual ha traído consigo el desarrollo de la vida humana no sólo como adaptación a su ambiente físico, sino como creación, innovación de formas distintas de vida, más complejas y extraordinarias.

De este modo, la *sobreabundancia de energía* es imprescindible para el desarrollo del arte y del mundo humano, gracias a esta *reserva*, el hombre puede ir más allá de lo establecido, puede trascender tanto su mundo físico como espiritual. El juego es, pues, una actividad en donde siempre existe cierta finalidad. El juego es distinto del arte porque busca un fin exterior, pero también es distinto de la actividad

---

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 42.

práctica porque la emoción que se experimenta en el juego, como en el arte, no depende del fin exterior.

De forma tal que el juego, el arte y la actividad práctica son actividades distintas, aunque entre el arte y el juego existen menos diferencias que entre el arte y la actividad práctica; pues tanto el arte como el juego tienen como principio el exceso de energía. Sin embargo, esta demasía no es la única causa del arte. Pues, como mencionamos anteriormente, el animal gasta el exceso de energía –aun en el juego– de manera habitual, para satisfacer un fin práctico; pero el hombre, con esta energía sobrante, crea objetos que no satisfacen ningún fin útil.

Así, para el caso el arte no se funda como el juego en un instinto, sino en una intuición desinteresada, la única actividad puramente desinteresada es el arte y es por esto que critica la idea de Kant de concebir al juego también como actividad que no busca un fin práctico.

Con esto podemos observar uno de los primeros problemas con los que nos enfrentamos al tratar de definir lo que es el juego, pues parecería que el juego, al igual que el arte, es una actividad desinteresada, una actividad que no busca satisfacer una necesidad práctica. Sin embargo, casi en todos los juegos el jugador busca ganar. Existen juegos como el de la niña que juega con su muñeca o el niño con su carrito, en los cuales no hay competencia, por ende esta búsqueda por el triunfo no se encuentra presente, ya que estos niños no buscan ganar algo por el hecho de jugar, sólo juegan para divertirse; en este sentido el juego es una actividad desinteresada de un fin práctico porque no busca más que el jugar por jugar, jugar para divertirse.

Todos los investigadores subrayan el carácter desinteresado del juego. Este “algo” que no pertenece a la vida “corriente”, se halla fuera del proceso de la satisfacción directa de

necesidades y deseos, y hasta interrumpe este proceso. Se intercala en él como actividad provisional o temporera.<sup>21</sup>

Sin embargo, muchos juegos se plantean como competencias, lo que establece la búsqueda de la victoria como una finalidad, pues resultaría absurdo jugar sin tener en mente la idea de ganar. Por ejemplo, intentemos imaginar a cualquier jugador, ya sea de ajedrez, de fútbol soccer o de un juego de mesa que no busque ganar cuando juega, nos resultaría totalmente ilógico pensar en ello, pues para que haría un esfuerzo el jugador si no le interesa ganar. Además la cuestión se complica cuando el ganar trae consigo un beneficio extra como puede ser el reconocimiento de una comunidad o de un país entero, o hasta un beneficio económico.

De modo que parecería que el jugador al buscar el triunfo, no sólo juega por jugar, no sólo juega por divertirse, sino que la mayoría de las veces busca ganar, de forma tal que ¿con esto podríamos decir entonces que el juego no es una finalidad sin fin, puesto que busca un fin práctico que es ganar? El hecho de que el jugador busque ganar ¿hace que el juego deje de ser una actividad desinteresada?

Ahora bien, antes de responder a las cuestiones anteriores será necesario considerar si las competencias son juegos o no. Podemos observar que para los griegos la palabra más común para hacer referencia a los juegos era παιδια (*paidia*) que significa cosa de niños, pero en su uso, no se limitó a la esfera del juego infantil, sino que con ella se designaba todo tipo de juego, con sus derivados παιζειν, jugar, y παιγμα, juguete. Este conjunto de palabras se vinculaban con las ideas de alegría y despreocupación. Para Aristóteles παιδια significa simplemente, juego de niños, diversión.

---

<sup>21</sup> Huizinga. *Homo ludens*. *Ibíd.* p. 21

El trabajo produce siempre la fatiga y una fuerte tensión de nuestras facultades, y es preciso, por lo mismo, saber emplear oportunamente el juego como un remedio saludable. El movimiento, que el juego proporciona, afloja el espíritu y le procura descanso mediante el placer que causa.<sup>22</sup>

Sin embargo, para los griegos existía además la palabra *αγων* (*agón*), que designaba los juegos de competencia y de lucha, que como sabemos formaban parte importante de la cultura helénica. Esta distinción entre el *agón* y el juego infantil se debe a que en la sociedad helena lo *agonal* tuvo un carácter tan serio, que ya no se tenía consciencia de su carácter lúdico.

También para los idiomas germánicos, la palabra juego se emplea para designar a las luchas en serio (con armas). Puesto que la competencia o *agón*, ya sea desde la lucha más insignificante hasta la lucha más sangrienta, se da como una representación en donde se prueba la suerte en un mundo sometido a reglas. Pues tanto en el juego como en las competencias se halla tanto la tensión como la incertidumbre por el resultado.

Pero a pesar de que en el griego y en algunos otros idiomas, como el hindú y el chino, se hace distinción entre el juego y la competencia, en algunos otros no existe esta diferencia, como en el latín, pues sólo con la palabra *ludus* o *ludere* se hace referencia a todas las formas del juego, como lo son el juego infantil, el recreo, las competencias, las representaciones teatrales y los juegos de azar. *Ludere* se puede emplear para hacer referencia a los movimientos de los peces en el agua, al revoloteo de los pájaros, a los movimientos que se dan de forma rápida y libre, también hace referencia a lo no serio, al simulacro y a la burla.

---

<sup>22</sup> Aristóteles. *Política*. España, J. A. Mestas, 2004. p. 167.

De modo que parece ser que la diferencia entre el juego y la competencia más bien tiene que ver con la contraposición entre el *juego* y *lo serio*, ya que se ha considerado al juego como *no serio*, sin embargo los términos *el juego* y *lo serio* no son equivalentes, puesto que *lo serio* excluye *al juego*. Cuando se dice que algo es *serio*, es que *no es broma*, que no se está jugando, *lo serio* es lo que *no es juego*, y nada más. Sin embargo, el juego no excluye lo serio. El contenido significativo del juego ni se define ni se agota por lo que *no es serio*, ya que el juego es de un orden más alto que el de *no serio*. Lo serio excluye al juego, pero el juego puede incluir muy bien a lo serio.

Cualquier juego puede absorber por completo, en cualquier momento, al jugador. La oposición “en broma” y “en serio” oscila constantemente. El valor inferior del juego encuentra su límite en el valor superior de lo serio. El juego se cambia en cosa seria y lo serio en juego. Puede elevarse a alturas de belleza y santidad que quedan muy por encima de lo serio.<sup>23</sup>

El hecho de que las competencias de los helenos se llevaran a cabo con una mayor seriedad no es una razón suficiente para distinguir el *agón* del juego. El que un juego se realice con seriedad no implica que se le deba negar su carácter lúdico. De forma tal que podemos considerar que algunas competencias pueden ser llamadas *juego*, empero no toda competencia es juego, pero esto no depende de la seriedad del juego, sino más bien de la finalidad de la competencia, es decir, cuál es la razón por la que se compete.

Todo jugador busca ganar, se lucha o se juega “por algo”, en primera instancia se lucha o juega por la victoria misma, que muchas veces trae consigo el honor y el prestigio, pero “ese algo” también puede ser de tipo simbólico, material o

---

<sup>23</sup> Huizinga. *Homo ludens...* *Ibid.* p. 21.

exclusivamente ideal. Puede ser una copa de oro, una corona de laurel, dinero, la vida del jugador o el bienestar de una tribu. Por ello podríamos decir que todo juego busca un fin práctico. Sin embargo el hecho de que en el juego se busque ganar no lo convierte en una actividad práctica-utilitaria, puesto que el problema no es que en el juego se busque ganar, sino que el ganar se convierta en lo esencial del juego. Es decir, ¿Por qué se juega? ¿Para jugar o ganar?

Sabemos muy bien que un jugador busca ganar cuando juega, la cuestión versa sobre qué es lo que busca el jugador cuando juega, ¿busca divertirse o ganar?, y la respuesta a dicha pregunta nos permitirá establecer lo que realmente es el juego. Para responder a la cuestión podemos poner de ejemplo la situación de los futbolistas, y preguntarnos qué es lo que buscan cuando juegan.

Pensemos en una persona que juega fútbol en la calle, es un individuo que busca divertirse, pasar un rato agradable con sus amigos, busca disfrutar el momento, y por eso se permite hacer jugadas de fantasía, bromear, distraerse, pues aunque le interesa que su equipo gane, lo que disfruta es el juego mismo, la diversión, la convivencia, la ilusión de estar dentro de una gran estadio, juega por jugar, juega por diversión, y de este modo el juego se presenta como una actividad liberadora, ya que le permite olvidarse de todo y abandonarse sólo al juego.

De tal forma que el juego se convierte en algo estimulante, emocionante, agradable, por lo que provoca un estado de placer, de gozo, independientemente de si se gana el juego o no, pues lo que le interesa al individuo es jugar para divertirse, y no juega sólo por ganar. No dependen de este juego ni su trabajo, ni su salario, ni su fama, simplemente juega por jugar, y no por ganar un partido, juega por diversión y no por compromiso. De este modo, el juego puede considerarse como una actividad desinteresada de todo fin práctico-utilitario, pues el jugador no busca como finalidad

el ganar, sino el divertirse, el jugar por jugar. Así el juego permite la liberación del ser humano, pues le permite que por un momento se aleje de su trabajo, sus compromisos, sus problemas, y le ofrece un momento de libertad para disfrutar.

Ahora imaginémosnos cuando juega un futbolista profesional, muchas veces su situación es totalmente distinta, ya que lo importante para él no es la diversión, sino el triunfo. Para este individuo lo fundamental no es el disfrutar el partido, sino ganar, de modo que no se permite él mismo o sus entrenadores arriesgarse con jugadas de fantasía, debe estar totalmente concentrado, y mucho menos puede estar bromeando, porque puede poner en riesgo el resultado del juego. De esta manera el juego se torna estresante, agobiante y en momentos hasta desagradable. En este caso el jugador no está pensando en disfrutar el juego o en divertirse, sino sólo en ganar, puesto que del resultado del juego depende su trabajo, su reputación y su economía.

El futbol soccer al establecerse como una actividad remunerada, se convierte en una actividad que busca un fin práctico-utilitario, y por ello desvirtúa su carácter de juego. A los futbolistas se les exige productividad, disciplina, seriedad, cumplir con diversos objetivos, y lo que menos interesa a los entrenadores o dueños de los equipos es que el que el jugador se divierta, lo único que les concierne es ganar.

Otro ejemplo son los juegos de azar, ya que en ellos se plantea aun más la cuestión sobre la búsqueda de un fin práctico, pues está de por medio un interés de orden económico. Sin embargo, el hecho de que se juegue por dinero no implica que el juego pierda su carácter de improductivo. Pues, teniendo en cuenta el planteamiento de Roger Caillois, en los juegos de azar no existe una producción de bienes, lo único que existe es *un desplazamiento de propiedad*<sup>24</sup>, es decir, el juego no crea ninguna riqueza, lo único que ocurre es que desplaza el dinero de uno o varios jugadores a

---

<sup>24</sup> Cfr. Roger Caillois. *Los hombres y los juegos. La máscara y el vértigo*. México, FCE, 1986.

otros, es decir, la suma de ganancias sólo es igual a la suma de la pérdida de los otros jugadores. Así, no se afecta la característica de improductividad del juego, pues no produce ninguna ampliación de capital.

No obstante, sabemos muy bien que actualmente, sobre todo en los casinos, los juegos de azar han permitido ganancias millonarias, de modo que tanto los empresarios como algunos jugadores buscan más que la diversión, la ganancia económica.

De modo que podemos advertir que el hecho de que el juego de azar sea propiamente un juego no depende de si existe una ganancia económica, sino que depende de la finalidad que se busca, esta actividad puede ser llamada juego, sólo si lo que busca es la diversión y no la ganancia de dinero.

Así pues, aunque los juegos de azar, y las competencias de destreza, de fuerza y resistencia, han desempeñado un papel importante dentro de la cultura, ya sea en relación con el culto, como juego de muchachos o como diversión en la fiesta, en la actualidad la creciente sistematización, disciplina y búsqueda de una ganancia económica en el juego va provocando que se pierda su contenido lúdico, liberador. Esto se manifiesta, sobre todo, cuando se hace la distinción entre jugador y profesional, puesto que la actitud del profesional no es ya la auténtica actitud lúdica, en tanto que están ausentes tanto lo espontáneo, la despreocupación y la diversión.

De esta forma, el deporte y los juegos de azar en la sociedad moderna se van separando cada vez más de la esfera del juego, pues su alto grado de organización técnica, el equipamiento material, el perfeccionamiento científico, pero sobre todo el que se hayan convertido en grandes negocios, amenazan con terminar con su contenido lúdico. Va cambiando su carácter lúdico, por el de mero negocio.

En cuanto a los profesionales, los boxeadores, los ciclistas, los *jockeys* o los actores que se ganan la vida en el cuadrilátero, la pista, en el hipódromo o en las tablas, y deben pensar en la prima, en el salario o en la remuneración, está claro que ellos no son jugadores, sino hombres de oficio.<sup>25</sup>

De modo que, a pesar de que se ha dado un gran desarrollo en la técnica moderna, que permite el aumento de las demostraciones en masa, ni las olimpiadas, ni los campeonatos internacionales, que gozan de gran publicidad, se convierten propiamente en actividades lúdicas, pues aunque puedan ser consideradas, tanto para los jugadores como para los espectadores, de suma importancia, el factor liberador, de diversión se extingue. Pues el juego auténtico, rechaza toda propaganda, tiene su finalidad en sí mismo.

La publicidad actual, que se encuentra metida en todos los rincones de la vida, produce recursos que le permiten al individuo reacciones histéricas en masa, y aunque parecen formas lúdicas, en realidad no lo son. Ya que el juego provoca liberación, descanso, diversión y plenitud, en tanto que en la cultura moderna el deporte, las competencias tienen un tono de histeria, de agresión, de desagrado, de inconformidad y de violencia.

Ejemplo claro de esto son los violentos enfrentamientos que se dan en los estadios ya sea entre equipos rivales o entre los aficionados y las autoridades. Enfrentamientos que la mayoría de las veces son ocasionados por los medios masivos de comunicación, que al intentar aumentar la audiencia del partido o el evento, provocan enfrentamientos entre las porras de los equipos, entre los jugadores o entre

---

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 31.

los entrenadores, mucho antes de que se desarrolle el evento. También producen en los espectadores la idea de que el resultado del partido es tan importante que de él dependen el honor y la vida de su equipo y la ellos los mismos, ideas totalmente ridículas, pero que son imprescindibles en beneficio del *raiting* y nada más. A los medios no les interesa en lo más mínimo el juego, el deporte o la vida humana, lo que les interesa sólo es el beneficio económico. “La cultura moderna apenas si se juega y, cuando parece que juega, su juego es falso”.<sup>26</sup>

De lo anterior podemos concluir que el juego es una actividad desinteresada, a pesar de que casi en todos los juegos se busca ganar. Pues aunque en el juego se busca ganar, se juega por jugar no por ganar. Cuando las personas juegan, lo hacen para divertirse, para liberarse, en cambio el que juega sólo por ganar, hace a un lado la diversión y más que encontrar en ello una actividad liberadora, encuentra preocupación y desagrado.

De modo que, cuando en el juego se antepone algo diferente de la mera diversión, dicha actividad no puede ser llamada propiamente juego. Así pues una competencia sólo podrá ser considerada como un juego, si ella permite la libertad, la relajación y el gozo del que juega.

Enumeremos de nuevo las que nos parecen características del juego. Se trata de una acción que se desarrolla dentro de ciertos límites de tiempo, espacio y sentido, en un orden visible, según reglas libremente aceptadas y fuera de la esfera de la utilidad o de la necesidad material. El estado de ánimo que corresponde al juego es el arrebató y el entusiasmo, ya sea de tipo sagrado o puramente festivo, según el juego, a su vez, sea una consagración o un regocijo. La acción se acompaña de sentimiento de elevación y de tensión y conduce a la alegría y al abandono.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 263.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 168.

Ahora bien, ser una actividad que no busca la satisfacción de un fin práctico-utilitario, ya que tiene su fin en sí misma, que trae consigo un ambiente de descanso y de diversión, que no produce bienes ni obras, son características que han desacreditado al juego. Pues se le ha concebido como una actividad frívola, como pérdida de tiempo. Ya que en la sociedad actual, se considera que lo fundamental de la vida humana es la producción y el consumo de bienes, de modo que se piensa que los hombres deben dedicarse a realizar actividades práctico-utilitarias, a través de las cuales produzcan objetos que satisfagan necesidades humanas, que resultan esenciales para la conservación de su vida, por lo que las actividades no productivas, como el juego, son consideradas como inútiles, como actividades accesorias del ser humano.

No obstante, nosotros ponemos en duda esto y nos preguntamos ¿esto realmente es así? por ello resulta necesario saber por qué juega el hombre, ¿sólo para perder el tiempo que tiene libre? o ¿hay alguna otra razón? Pues a partir de las respuestas que obtengamos sobre estas cuestiones podremos saber si el juego se convierte en una actividad secundaria para el ser humano o es una actividad esencial en la vida humana.

Así, pues, aunque podamos considerar que el juego parece ser no sólo un elemento accesorio, secundario de la vida humana, sino que resulta ser una actividad necesaria en la vida del hombre, como algunos autores sostienen, entre ellos Huizinga, que subraya la función social que cumple el juego y lo concibe como cultura.”La cultura humana brota del juego –como juego- y en él se desarrolla”.<sup>28</sup> Sin embargo, debemos tener cuidado al establecer estas afirmaciones, pues es necesario aclarar en qué sentido el juego es cultura, puesto que como el mismo Huizinga sostiene:

---

<sup>28</sup> Huizinga. *Homo ludens*. p. 7-8

El juego es más viejo que la cultura; pues, por mucho que estrechemos el concepto de ésta, presupone una sociedad, y los animales no han esperado a que el hombre les enseñe a jugar<sup>29</sup>.

Además, también es importante aclarar en qué sentido hablamos de que el juego es necesario para la vida humana, puesto que una de las características principales del juego es la libertad, independientemente de toda necesidad.

## HOMO LUDENS

Johan Huizinga, en su libro *Homo Ludens*, sostiene que el juego es más que una actividad secundaria para la vida del ser humano. Explica que concepciones como la de *homo sapiens* no resultaron tan convenientes para definir a la especie humana, en tanto que los hombres no son tan racionales como se creía, por ello se le adjunto la de *homo faber*, lo cual tampoco resultó tan apropiado, puesto que ciertos animales también muestran la capacidad de fabricar. Por tal razón plantea en su libro que junto a estas dos designaciones debe considerarse la de *homo ludens*, el hombre que juega, pues así como resulta fundamental para el hombre pensar y fabricar, también resulta esencial el jugar.

Considera que los intentos por explicar el *juego* a partir de la biología o la física resultan limitados, pues lo consideran como la descarga de una energía sobrante, como la satisfacción de la necesidad de un relajamiento o como entrenamiento para realizar alguna actividad futura; explicaciones que resultan parciales, puesto que sólo lo

---

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 11

conciben como una actividad que busca satisfacer necesidades biológicas, pues abordan el fenómeno del juego sin tomar en cuenta su peculiaridad, que tiene su raíz en lo estético. “Ningún análisis biológico explica la intensidad del juego y, precisamente, en esa intensidad, en esta capacidad suya de hacer perder la cabeza, radica su esencia, lo primordial”.<sup>30</sup>

De modo que Huizinga explica que el concepto de juego debe buscarse no en la física ni en la biología ni en la psicología, sino en la cultura, ya que considera al juego como un factor esencial de la vida cultural. Por lo que su interés es básicamente determinar la relación entre el juego y la cultura, así como el análisis de los juegos de índole social.

Afirma que el juego comprende tanto el mundo animal como el mundo humano, por lo que no puede estar fundamentado en una conexión de tipo racional, pues el hecho de basarse en la razón lo limitaría al mundo de los seres humanos. Por ende, el hombre al jugar y al saber que juega es más que un mero ser de razón, puesto que el juego es irracional. El juego está fuera de la disyunción entre verdad y falsedad, entre bondad y maldad, más bien entra en el campo de lo estético, pues antes que nada *es una actividad libre*, es una actividad que permite escaparse de la vida corriente.

Podemos decir, por tanto, que el juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada “como si” y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga de ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y un determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que se da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Huizinga. *Homo Ludens*, p. 13.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 27.

Observamos así que Huizinga también subraya el carácter desinteresado del juego, ya que es algo que no pertenece a la vida común, de todos los días, que se encuentra fuera del proceso de satisfacción de las necesidades y deseos, y se intercala en este proceso como actividad provisional. Esta propiedad de diversión se transforma en un complemento de la vida misma, por ello se convierte en parte imprescindible de la persona y la comunidad, pues establece relaciones de convivencia y satisface ideales de expresión, y en este sentido el juego tiene una función social.

La cultura no nace del juego, pero en sus fases primordiales “se juega”, se desarrolla en juego y como juego, pues en las grandes formas de la vida social, como lo son la poesía, la danza, la música, el derecho, se encuentra la presencia del factor lúdico. Pero a pesar de que el juego es imprescindible y útil a la cultura, o más bien, es cultura, no pierde su característica de desinterés, porque a los fines que sirve están más allá de los intereses práctico-utilitarios de la vida habitual.

El juego se separa de la vida común, se aparta de la vida por su lugar y su tiempo, se juega dentro de determinados límites de tiempo y espacio. Todo juego se desenvuelve dentro de un campo que está bien delimitado, ya sea el estadio, la mesa de juego, la pista, el lugar marcado en el pavimento, son lugares de juego, es decir, son lugares cercados, separados, en los que rigen determinadas reglas. Son mundos provisionales, dentro del mundo cotidiano.

Las reglas del juego crean este mundo provisional, por ello Paul Valéry expresa que frente a las reglas del juego no cabe el escepticismo, pues cuando se juega se reconoce, por lo menos en apariencia, el círculo mágico del juego. De modo que cuanto se traspasan las reglas del juego se deshace el mundo del juego y se pone en marcha el mundo habitual.

Dentro del campo de juego existe un orden propio y absoluto. He aquí otro rasgo positivo del juego: crea orden, es orden. Lleva al mundo imperfecto y a la vida confusa una perfección provisional y limitada. El juego exige un orden absoluto. La desviación más pequeña estropea todo el juego, le hace perder su carácter y lo anula. Esta conexión íntima con el aspecto de orden es, acaso, el motivo del por qué el juego, como ya hicimos notar, parece radicar en gran parte del campo estético. El juego, decíamos, propende, en cierta medida, a ser bello.<sup>32</sup>

Como actividad libre, el juego es voluntario, es fuente de alegría y diversión, ya que si se obliga a un jugador a participar en un juego, éste dejaría de ser juego, pues se convertiría en una actividad coercitiva, y el jugador ya no encontraría en su actividad ni gusto, ni diversión, ni libertad. Por eso sólo existe el juego cuando el jugador tiene ganas de jugar y juega, con la idea de alejarse de sus preocupaciones, de apartarse de su vida cotidiana. De modo que el juego es una actividad separada, aislada del resto de la existencia, se realiza dentro de ciertos límites de tiempo y lugar. “Sólo se juega si se quiere, cuando se quiere y el tiempo que se quiere”<sup>33</sup>

El juego permite sustraerse del tiempo y conformar un espacio propio, libre. Permite el alejamiento de la realidad, en donde las normas que rigen lo cotidiano, quedan temporalmente suspendidas. El juego es un espacio que se conforma por sus propias reglas, es un espacio que se crea como una realidad paralela a la del orden habitual. Las leyes complicadas de la vida ordinaria se sustituyen, en un espacio definido y en determinado tiempo, por reglas que es preciso aceptar como tales, para dirigir el desarrollo correcto del juego. Por eso el mundo del juego está rodeado de misterio, pues es un mundo diferente del habitual y por ende nos comportamos distinto, “somos otros”, este misterio del juego lo encontramos en el disfraz, ya que el que se disfraza juega a ser otro, representa algo que no es él.

---

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 24

<sup>33</sup> Roger Caillois. *Los juegos y los hombres. Op. cit.* p. 34.

En el mundo del juego “somos otra cosa”, los usos y las leyes de la vida ordinaria pierden su validez, por ello muchas veces en la esfera del juego se dan los clubes o asociaciones. Puesto que resulta muy atractivo para los jugadores hallarse unidos en una situación en donde se cancela el tiempo y las normas generales del mundo cotidiano, lo que provoca que se creen clubes o grupos de juego que permiten mantener este encanto más allá de la duración de cada juego.

De modo que el juego al crear sus propias reglas crea un nuevo orden, ya que dentro del campo de juego existe un orden propio, esta conexión con el orden, expresa Huizinga, es el motivo por el cual el juego parece radicar en el campo estético. Puesto que el juego busca llevar la vida confusa y el mundo imperfecto hacia el mundo de orden provisional. Lo cual trae consigo un gozo, el hombre disfruta cuando juega. Así, el mundo provisional que ofrece el juego establece los dos polos en el estado de ánimo, por un lado, el abandono y por el otro, el éxtasis, ya que el jugador se entrega con todo su ser al juego y lo disfruta.

Huizinga sostiene que entre el juego y la fiesta existe una relación muy estrecha, pues comparten algunas características como la libertad, el descartar la vida ordinaria, la delimitación espacio temporal y la representación de algo que se sabe no es real.

Sin embargo, podemos advertir que la postura de Bolívar Echeverría parece contradecir algunas ideas de Huizinga, pues Echeverría sostiene que en el juego, aunque se establecen reglas, no buscan imponer un nuevo orden, al contrario, intentan romper con todo orden, por ello se da paso al azar, al caos. Explica que:

El juego, el comportamiento en ruptura que muestra de la manera más abstracta el esquema autocrítico de la actividad cultural, consigue que se inviertan, aunque sea por un instante, los papeles que el azar, por un lado, como caos o carencia absoluta de orden,

y la necesidad, por otro, como norma o regularidad absoluta, desempeñan complementariamente en su contraposición.<sup>34</sup>

De forma tal que el juego es una forma de ruptura con el mundo cotidiano, cuestiona el mundo habitual, es una autocrítica de la actividad cultural. Pues en la temporalidad de la existencia humana se encuentra una tensión bipolar. Esto es, que el ser humano encuentra su propia existencia tensada entre dos tiempos: el *tiempo cotidiano* y el *tiempo de los momentos extraordinarios*.

En el momento de la rutina la dimensión cultural se encuentra en estado inerte, es un hecho cultural. La subcodificación del código está “en automático”, en el grado mínimo de su cultivo. En el momento de ruptura, en cambio, este cultivo entra en acción, se vuelve especialmente enfático. En la preparación rutinaria de los alimentos su sabor peculiar se cultiva de todas maneras; en cambio en la preparación festiva de los mismos su sabor es el resultado de una “puesta en crisis” de la receta tradicional para alcanzarlo, de una reactualización de la misma para una ocasión especial. Dos momentos o dos modalidades de la misma dimensión cultural, la una repetitiva o ingenua, la otra creativa o crítica.<sup>35</sup>

En los momentos de rutina se lleva a cabo la vida pragmática, el individuo se dedica a producir y consumir bienes, respeta las normas, actúa de una forma automática e irreflexiva. Mientras que en los momentos de ruptura se pone en crisis la subsistencia misma de la vida social, se irrumpe el sentido de la vida habitual. La cultura se ubica en la dimensión del gasto improductivo, del derroche y se aleja de la productividad. La ruptura es un estallido que logra romper con el orden habitual, cotidiano. El juego, la ceremonia festiva y el arte son momentos lúdicos que permiten la ruptura de la rutina, de lo cotidiano, de la vida corriente.

---

<sup>34</sup> Bolívar Echeverría. *Definición de la cultura*. México, UNAM, 2001. p. 200.

<sup>35</sup> *Op. cit.* p. 192.

Así, la cuestión que queda planteada es si el juego realmente crea un orden o más bien rompe el orden establecido. De forma tal que nos interesa observar si en realidad los planteamientos de Echeverría y Huizinga se contradicen o más bien se complementan.

## **EL JUEGO COMO MOMENTO DE RUPTURA**

Echeverría sostiene que la temporalidad humana está constituida por una tensión bipolar entre lo que sería el tiempo ordinario, conservador y el tiempo extraordinario, de ruptura. En el tiempo de la existencia conservadora, dominada por la práctica rutinaria, se repiten las formas que le permiten al hombre seguir existiendo, por lo que está protegida de todo exceso. Mientras que el tiempo extraordinario es el tiempo de la catástrofe o de la plenitud, es el tiempo en el que la identidad o la existencia misma de una comunidad entra absolutamente en cuestión; es el tiempo de la posibilidad efectiva del aniquilamiento, de la destrucción de la identidad del grupo o es también el tiempo de la plenitud, es el tiempo de una existencia innovadora, que crea nuevas formas que pueden sustituir a las tradicionales.

Si no hubiera contraposición y tensión, no existiría la temporalidad humana. Es decir, la vida cotidiana de los seres humanos se constituye a partir no sólo del cumplimiento de lo que está en el código, sino también a partir de la función de cuestionar aquello que se está realizando, por ello la *cotidianidad humana sólo puede entenderse como una combinación del tiempo de la rutina y el tiempo de ruptura*, sólo puede concebirse como conflictiva en sí misma, entre la rutina y la ruptura de la misma.

Pues, el hombre es un ser en conflicto, un ser que oscila entre sus instintos y su cultura. Aristóteles sostiene que el hombre es un *zoon politikon*, es decir, es un animal que vive en la *polis*, en la ciudad, en la civilización. El ser humano habita en la ciudad, para y por la ciudad. Se realiza en la medida en que lo hace dentro de la *polis*. Y por esto el hombre es un ser que entra en conflicto, ya que es un ser natural pero, a la vez, va más allá de su naturaleza, posee una segunda naturaleza.

La existencia humana es dual, por un lado el individuo se comporta de acuerdo con lo que está socialmente establecido, cumple las normas, sigue el código. Pero, por otro lado, hay un conjunto de pulsiones, cierto material animal que también intenta determinar la actividad del individuo.<sup>36</sup>

La relación entre lo animal y lo político es conflictiva. El ser humano se encuentra en un doble nivel, por un lado se halla en el nivel de la animalidad, de lo instintivo, y por otro, en el nivel de lo político, de lo que trasciende la animalidad. De modo tal que podemos advertir que el conflicto es inherente al hombre, ya que al encontrarse en este doble nivel, entra en contradicción aquello que va más allá de la naturaleza (lo político) con aquello que ha sido trascendido (lo puramente animal).

Pero este conflicto aunque no puede ser resuelto, tiene que ser sublimado, porque de lo contrario puede aparecer la violencia, pues el hombre al no poder satisfacer sus instintos, sus deseos, sus necesidades va generando cierto malestar, disgusto, inconformidad, frustración que pueden provocar en un momento la agresión contra otros o contra sí mismo.

Es la política la que trata de sublimar este conflicto y lo político es la administración de esta contradicción. Es importante advertir que estamos entendiendo

---

<sup>36</sup> En el siguiente capítulo trataremos de forma más detallada el tema del conflicto que se da en el hombre entre sus impulsos naturales (*el ello*) y las normas (*el super-yo*).

por política, la actividad que realiza todo humano dentro de la *polis*, no como una actividad que realizan sólo los llamados políticos. De manera que, la civilización tiene que saber sublimar este conflicto, pues si no se realiza esta sublimación será inevitable la violencia.

En la cotidianidad humana la rutina, es decir, el momento puramente animal o automático de la reproducción, de obediencia ciega a la segunda naturaleza, se encuentra interferido sistemáticamente, interrumpido por momentos de ruptura que se caracterizan porque en ellos lo político que hace presente mediante la construcción de un plano imaginario de comportamiento en el cual tiene lugar un simulacro de la politicidad revolucionaria, una repetición del cuestionamiento de la forma establecida de la socialidad, de la identidad consagrada de la comunidad. El momento extraordinario o “sagrado” de lo político altera así, desde el plano imaginario, el funcionamiento automático de la rutina del ser humano. En medio de una ejecución ciega del código (y de su subcodificación), que ha debido poner entre paréntesis la función metasémica, aparecen unas burbujas de libertad, unos usos que lo actualizan centrándolo precisamente en torno a esa función, en torno a la puesta en crisis de su capacidad simbolizadora.<sup>37</sup>

Para evitar la destrucción, es necesario que haya una ruptura (de algún modo “controlada”) de lo establecido, de la vida cotidiana, del momento rutinario. En un momento de crisis catastrófica, en que la sociedad tiene que buscar la manera de sobrevivir, el momento cotidiano, ordinario, pasa a un segundo plano. Por lo cual el hombre rompe con la vida cotidiana para afirmar su humanidad, su politicidad.

De modo que el acontecer de la reproducción social va a estar dividido en dos momentos característicos, por un lado, el momento extraordinario, en donde se cuestiona a la comunidad, y por otro, el momento ordinario de la existencia en la rutina.

El momento extraordinario es reconocido por las sociedades arcaicas como el momento *sagrado*, puesto que en él se reconocen los límites entre el orden y el caos,

---

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 186.

entre la necesidad y el azar. También traza los límites entre aquello que de la animalidad humana recibió efectivamente un sentido humano y lo que fue reprimido. Es un momento de transgresión que trastorna el orden por completo. Es una situación límite que puede ser tanto positiva como negativa, puesto que puede plantear la promesa de un perfeccionamiento y realización plena de una comunidad, o una amenaza de catástrofe y desaparición. El momento de la rutina es el momento *profano* es donde impera el ritmo del código productivista, donde se cumplen las normas. El dominio de lo profano se presenta como el *uso común*, como lo habitual, lo rutinario.

El momento de lo extraordinario es un plano imaginario, en donde el tiempo de la rutina abre un espacio para que el tiempo de la irrupción se haga presente. El momento extraordinario es un momento de ruptura de lo establecido, que puede llevarse a cabo desde la ruptura más elemental que es el juego, hasta la más elaborada que es el arte.

Así, pues, el juego, forma parte de estos momentos de ruptura de la cotidianidad, forma parte del tiempo de lo extraordinario, es decir, del tiempo en el cual el hombre puede “escapar” por ciertos momentos de su vida común, de su rutina.

El juego, para Echeverría, muestra la versión más abstracta de la autocrítica de la cultura, consigue que se inviertan, aunque sea por un momento, los papeles del azar, como carencia absoluta de orden, y la necesidad, como norma o regularidad absoluta.

El juego es una actividad incierta, pues la duda sobre el resultado debe mantenerse hasta el fin de la partida. El placer lúdico consiste en esto precisamente, es el placer que trae la experiencia de una pérdida fugaz de todo soporte; la instantánea convicción de que el azar y la necesidad pueden ser, en un momento dado, intercambiables.

El juego en tanto que comportamiento “en ruptura” persigue la experiencia de lo contingente, lo contra- o trans-natural de la autoafirmación del mundo de la vida social como una “segunda naturaleza”; pero lo hace a su manera, una manera extrema y abstracta: busca el punto en que la necesidad se revela ella misma contingente y en el que la contingencia, resulta ser necesaria<sup>38</sup>

Todo juego de habilidad implica para el jugador el riesgo de fallar, sin esta amenaza de fracaso el juego dejaría de divertir, el desarrollo que no permite posibilidad de error o sorpresa es incompatible con la naturaleza del juego. Por ello es necesaria la renovación constante e imprevista de la situación, como sucede en cada cambio de pelota en el futbol o en el tenis, o en cada movimiento de las piezas de ajedrez.

El juego consiste en la necesidad de encontrar, de inventar inmediatamente una respuesta *que es libre dentro de los límites de las reglas*. Esa libertad del jugador, ese margen concedido a su acción es esencial para el juego y explica en parte el placer que suscita.<sup>39</sup>

El placer que provoca la actividad lúdica, se debe precisamente a la imposibilidad de saber si un hecho se desarrolla por el conjunto de ciertas causas, como la destreza del jugador, la estrategia, el conocimiento, etc. o es exactamente lo contrario, se debe a la ruptura de esa serie de causas, a la intervención del azar, a la “buena o mala suerte”. Es un gozo que es originado por la experiencia de la pérdida de todo fundamento, de todo soporte, de la idea de que la necesidad y el azar pueden ser intercambiados. Dentro de la rutina irrumpe la duda, se cuestiona sobre si la necesidad

---

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 201.

<sup>39</sup> Callois. *Los juegos y los hombres. Ibid.* p. 34.

del desarrollo de las cosas, de las formas sociales, de la vida, es más bien su contrario, es decir, lo azaroso, lo aleatorio, la carencia de necesidad.

Así, los diversos juegos pueden ser clasificados, según Echeverría, a través de la forma en las que en ellos interviene tanto la necesidad como el azar. Pues en el juego se busca una meta que depende de dos factores, por un lado, la estrategia, la habilidad, el conocimiento, la destreza del jugador y, por otro, la suerte. Por ello el resultado de la actividad, se haya ganado o no, sólo se sabe hasta que el juego termina. Ya que la experiencia lúdica implica la incapacidad de poder saber cuál de los dos factores determinó el resultado.

De modo que, en algunos juegos, como suele ser el deporte, en donde depende mucho el resultado de la destreza, el jugador confía en la necesidad para poder vencer el azar, esforzándose al máximo para dejar muy poco espacio a lo aleatorio. En cambio en los juegos de azar, el jugador confía en lo aleatorio, en la suerte.

Así, parece que esta idea de Echeverría parece contraponerse a la idea de Huizinga, pues para éste la característica estética fundamental que se encuentra en el juego es la capacidad para crear reglas que *crean un orden provisional*, el cual permite al ser humano alejarse, por momentos, de su vida corriente, común, cotidiana. Mientras que para Echeverría -aunque plantea también que el juego forma parte de las distintas formas del tiempo extraordinario que permiten la ruptura del tiempo de lo cotidiano-, sin embargo, los momentos de ruptura, las reglas del juego *buscan romper con el orden establecido*, y permiten la inversión entre el orden y el azar, ya que intentan poner en duda el modo rutinario de la existencia concreta. Así, pues surge la cuestión acerca de si las reglas del juego establecen un orden o rompen con él, y para ello recurrimos al pensamiento de Roger Caillois.

## CLASIFICACIÓN DE LOS JUEGOS

El juego es pues una actividad libre, pero que se halla limitada por ciertas reglas. Sin embargo, existen juegos que parece que no implican reglas, por ejemplo, jugar a las muñecas, a los carritos, a los soldados, juegos que plantean una improvisación o la representación de un papel, en donde el jugador se comporta *como si* fuera alguien distinto. Caillois considera que este sentimiento de *como si* sustituye a la regla y cumple la misma función. En tanto que, en los juegos de azar o juegos de competencia, la regla crea también una ficción, crea un *como si*, pues en estas actividades los jugadores aceptan las reglas del juego, y con ello se separan de la vida corriente.

En los juegos que no implican reglas, el jugador no tiene ni que crear ni que seguir reglas, pero el juego está acompañado de la consciencia de que se está fingiendo, que se está imitando a la vida. Es precisamente la consciencia de la irrealidad de ese comportamiento la que permite la separación de la vida corriente, y ésta sustituye la legislación que se da en otros juegos. Así, la ausencia de reglas explícitas y reconocidas no implica la ausencia de toda regla, por más que ésta escape a la atención de un observador o incluso al mismo jugador.

De modo que los juegos pueden ser reglamentados o ficticios. Un ejemplo de esto puede ser el juego de ajedrez, en un caso se puede dar una partida entre dos personas que conocen perfectamente las reglas del juego y se apegan a ellas, de esta manera juegan ajedrez *reglamentado*. Pero en un caso distinto, lo pueden jugar algunos niños, que no tienen la menor idea de las reglas del ajedrez, sin embargo juegan moviendo las piezas a tontas y a locas, es decir, juegan a “jugar ajedrez”, juegan ajedrez *ficticio*.

De esta forma podemos observar que existen diversas formas de juego, como lo son los juegos de competencia, de azar, ficticios, empero existe una gran variedad de juegos que no entran dentro de estas categorías, como pueden ser el papalote, el columpio, los acertijos, los juegos mecánicos y los videojuegos, que sin embargo parece que también pueden ser llamados juegos. Por ello resulta indispensable hacer un análisis sobre los distintos tipos de juegos.

Caillois va a concebir el juego, como una actividad: 1) libre, en tanto que el jugador elige participar en ella, pues si se le obliga a jugar, el juego pierde su carácter de diversión y alegría, 2) separada, en cuanto que se da dentro de un límite espacial y temporal, 3) incierta, porque no se puede saber el resultado hasta que acaba el juego, 4) improductiva, porque no crea bienes ni riqueza, por ello al final de la partida todo vuelve a empezar, 5) reglamentada, ya que está sometida a un conjunto de convenciones, que suspenden las leyes ordinarias e instauran momentáneamente una nueva legislación, y 6) ficticia, pues el jugador es consciente de que se suspende por un momento la vida habitual para dar paso a una realidad secundaria. A partir de esta caracterización va a clasificar a los juegos en cuatro categorías, con base en el predominio de un factor determinado, ya sea la competencia, el azar, el simulacro o el vértigo.

Los juegos de competencia (*agón*) son aquellos en los cuales se da una lucha dentro de límites definidos y sin ninguna ayuda exterior, de forma tal que el ganador aparezca como el mejor en cierta categoría de proezas (rapidez, resistencia, memoria, habilidad, ingenio). A estos juegos pertenecen las competencias deportivas (tenis, fútbol, esgrima) y los juegos en donde los adversarios disponen al principio de elementos exactamente del mismo valor y el mismo número (ajedrez, billar, damas). La práctica del *agón* implica una atención sostenida, esfuerzos y la voluntad de vencer.

Los juegos de azar (*alea*<sup>40</sup>) son los juegos basados en una decisión que no depende tanto de la habilidad del jugador, sino de la suerte. A la inversa del *agón*, el *alea* no se basa en la paciencia, la regularidad, el entrenamiento. Ejemplos de esta categoría son: la ruleta, los dados, la lotería, cara o cruz. Aunque existen juegos como el dominó y las cartas que combinan el *agón* y el *alea*. Pues a partir de ciertas piezas o cartas, que se le dan de forma aleatoria (azar), el jugador establece determinada estrategia para ganar.

El *agón* y el *alea* obedecen a una misma ley: la creación de igualdad de condiciones para los jugadores, situación que la mayoría de las veces no se da en la realidad. Por ello el juego es un intento de sustituir la condición normal de la existencia común por situaciones perfectas, de esta forma el jugador escapa de la realidad *haciéndola otra*. Pero también lo puede hacer volviéndose otro, como ocurre con los juegos de simulacro.

Los juegos de simulacro (*mimicry*) consisten en ser un personaje ilusorio y comportarse en consecuencia.<sup>41</sup> El sujeto juega a creer o a hacer creer a los demás que es distinto a sí mismo, se despoja momentáneamente de su personalidad (se disfraza) para fingir otra. Ejemplo de esto son los juegos de niños que tratan de imitar a los adultos, la niña juega a ser mamá, cocinera o doctora. El niño finge ser soldado, policía, vaquero. Pero la actividad del *mimicry* también se da en los adultos, lo cual podemos observar claramente en las representaciones teatrales o en los carnavales. El placer consiste en ser otro o en hacerse pasar por otro, sin embargo como es un juego, no se trata de engañar al espectador, pues el que se disfraza jugando no busca hacer creer que es un verdadero policía, soldado o piel roja, sólo busca interpretar al personaje para liberarse de la personalidad verdadera. Así pues, aunque los juegos de simulacro no

---

<sup>40</sup> Caillois toma el nombre de *alea* del juego de dados en latín.

<sup>41</sup> El término *mimicry* Caillois lo utiliza para designar las manifestaciones que se asemejan al mimetismo de los insectos, para subrayar lo fundamental del impulso que las suscita.

implican una serie de reglas precisas, si implican una regla fundamental: la simulación de una segunda realidad.

Los juegos de vértigo (*ilinx*) tratan de destruir por instantes la estabilidad de la percepción.<sup>42</sup> Intentan provocar un estado de trance que aniquila la realidad a través de movimientos bruscos, como pueden ser la rotación rápida, la caída, el deslizamiento, la velocidad, la combinación de movimientos rectilíneos con giratorios. Ese vértigo se compara con el gusto reprimido por el desorden y la destrucción. Ejemplo de estos juegos son los giros rápidos que dan los niños, en donde se llega a un estado en el que el cuerpo tiene una dificultad por recobrar el equilibrio y la percepción de la claridad, también están el tobogán, el sube y baja, el columpio y los juegos mecánicos. Además podemos mencionar el placer que se experimenta con la velocidad extrema, como el que se siente en los esquíes.

Lo fundamental en este tipo de juegos es el desconcierto y el pánico momentáneo que provoca el vértigo, y con ello una separación momentánea de la realidad. Estos juegos que están diseñados para despistar, para extraviar, para provocar confusión, náusea y cierto terror momentáneo, de pronto terminan en risa. El malestar físico de pronto se convierte en indescriptible alivio. Se obtiene un gran placer de las caídas evitadas, de choques amortiguados y de colisiones inofensivas. Se producen pseudoaccidentes sin daños ni víctimas, se lleva a cabo lo que en los reglamentos está totalmente prohibido.

Estos cuatro tipos de juegos pueden, a su vez, separarse en dos grupos. Los que pertenecen a la *paidia*, que son los que tienen como principio común la despreocupación, la agitación inmediata y desordenada, la recreación espontánea

---

<sup>42</sup> El término *ilinx* proviene del nombre griego del remolino de agua, de donde se deriva en la misma lengua el nombre de vértigo (*ilingos*).

relajada e improvisada. Y los que corresponden a los *ludus* que implican una dificultad para llegar al resultado.

El *ludus* da ocasión a un entrenamiento, que normalmente desemboca en la adquisición de una habilidad determinada. Así tenemos los juegos de habilidad manual como el yoyo y el balero, que utilizan las leyes básicas naturales como la gravedad y rotación; el papalote que se basa en el cambio de la situación atmosférica, juegos en los que se combina el *ludus* y el *agón*. En el solitario y el dominó que apelan al espíritu de cálculo, se combina el *ludus* con el *alea*. En la construcción de modelos a escala de aviones o autos se combina el *ludus* con el *mimicry*. Y en el alpinismo, en donde se necesita de cierto entrenamiento para evitar, en la medida de lo posible, los riesgos que esta práctica implica, se combina el *ludus* con el *ilinx*.

De esta manera podemos observar que en todos los juegos existen reglas, pero esto no implica que por ello pierdan su libertad. El juego reside en esa necesidad de libertad, relajamiento, distracción y alegría. No obstante, cuando en el juego se pierde de vista esta necesidad, se corrompe. Por ejemplo, cuando en un juego de competencia, el jugador más que disfrutar busca ganar a como dé lugar, el juego deja de serlo y se convierte en un afán de poder o incluso en violencia, se olvidan y se deprecian las reglas de una rivalidad cortés, aparecen como convenciones molestas y se establece una competencia implacable.

En el juego de azar, si se deja de considerar el azar como algo neutro, y se le concibe como algo que puede ser manipulado ya sea con talismanes o conjuros, el juego se corrompe, y se le da paso a la mera superstición, pues no se espera nada del jugador, sino sólo de la suerte. En los juegos de simulacro se pervierte el juego cuando el jugador olvida que el papel que representa es sólo la representación de un personaje, cuando olvida el ser que es. Y por último el juego de vértigo se desvirtúa cuando a

través de la embriaguez y la intoxicación se busca separar de la realidad, pero no de forma momentánea, sino de una forma permanente.

Es lícito jugar tan seriamente como se pueda, desgastarse en ello al extremo y arriesgar toda la fortuna y la vida misma, pero es preciso poder detenerse al término fijado de antemano y poder regresar a la condición ordinaria, allí donde las reglas del juego, a la vez liberadoras y aislantes, ya no tienen vigencia.<sup>43</sup>

De manera tal que, si bien el juego es una actividad que nos permite el alejamiento de la realidad, nos permite poner en pausa, en cuestión o en crisis la realidad, esto no quiere decir, que la realidad deje de existir. Por eso el juego está delimitado por un tiempo, un espacio y ciertas reglas, y si el juego se lleva fuera de estos límites, el juego se corrompe, deja de ser lo que es. Si se confunde el juego con la realidad, esto puede traer consigo las llamadas *ludopatías*, en donde el juego se convierte en algo enfermizo, en una obsesión, en algo totalmente ajeno a la esencia lúdica, y provoca que lo que era placer se convierta en molestia, lo que era diversión se transforma en obsesión y en angustia, y lo que era liberador se torne en algo que esclaviza al hombre.

Este tipo de patologías se manifiestan, sobre todo, porque quienes las padecen no encuentran satisfacción alguna en su vida habitual, no logran satisfacer ni sus deseos, ni sus intereses en las actividades que desarrollan de manera cotidiana, y encuentran esa satisfacción sólo en el juego, en las drogas o en el alcohol. En una sociedad, como la

---

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 97.

nuestra, donde se halla una exagerada represión<sup>44</sup> de los hombres, en beneficio sólo de la producción, estos padecimientos suelen ser una válvula de escape.

El juego se corrompe cuando el momento de ruptura se confunde con la realidad, situación que ocurre con los llamados *ludópatas*, en donde el juego ya no forma parte de su liberación o diversión, sino que se convierte en una situación esclavizante, angustiada y enfermiza, pues el juego pasa a ser parte de sus preocupaciones, de su vida cotidiana y no de sus momentos de ruptura o libertad.

Ahora bien, este punto resulta fundamental, para el desarrollo de nuestro trabajo, pues consideramos que los momentos de ruptura son esenciales para la vida humana, son una manera en la cual se puede hacer frente a la exagerada represión que se vive en la sociedad, sin embargo situaciones como las *ludopatías* nos exigen tener mucha cautela sobre este planteamiento.

La *ludopatía* o *juego patológico* es un trastorno caracterizado por la incapacidad de controlar el impulso de jugar,<sup>45</sup> de modo que el juego llega a alterar de modo significativo la vida personal, familiar, laboral y social. Es un trastorno del comportamiento que consiste en la pérdida de control en relación con los juegos de azar o las apuestas, el cual se muestra con la dificultad del individuo por dejar de jugar. Como sucede a menudo con las adicciones, no es fácil determinar en qué momento se traspasa esa fina línea que separa el comportamiento controlado del comportamiento compulsivo, no existe una cantidad o medida que indique con precisión dónde está el límite. Empero, el instante en que una persona cruza el umbral de la ludopatía, está situado justo en ese punto donde el jugador deja de ser quien controla el juego, para pasar a ser el juego el que controla al jugador.

---

<sup>44</sup> En el siguiente capítulo abordaremos de forma detallada el problema de la represión.

<sup>45</sup> En el sentido técnico la ludopatía es un trastorno en el control de los impulsos, semejante a la *cleptomanía* (el robo compulsivo de objetos) y la *piromanía* (la obsesión por el fuego).

De esta manera podemos observar que el hecho de que en algunas ocasiones los jugadores muestren ciertas tendencias enfermizas, no implica que el juego traiga consigo características negativas para la vida humana, pues el problema no es el juego en sí, sino la actitud que toma el individuo frente al juego. En la situación de los ludópatas el juego ya no se vive como un momento de ruptura, pues al tratar de vivirlo de forma permanente, el juego pierde su carácter de fenómeno extraordinario, de ruptura con la existencia monótona de todos los días.

En suma, podemos concluir, que el juego resulta ser una actividad esencial no sólo para el ser humano, sino que es indispensable para el buen desarrollo de la sociedad, ya que junto con los otros momentos de ruptura como la fiesta y el arte, evita que el conflicto que se da entre la animalidad del hombre y su cultura se manifieste de forma violenta. Además estos momentos de ruptura permiten cuestionar la cultura, la sociedad, que si bien muchas veces se regresa a ella sin mayor cambio, no deja de ser una gran oportunidad para tomar consciencia de la necesidad y posibilidad de un cambio radical. Así pues el juego al ser una actividad que permite la separación momentánea de la realidad, al ser un momento de ruptura, pone en cuestión la existencia habitual, pone en suspenso las normas de la vida diaria, para establecer nuevas reglas, que dan paso a una realidad secundaria, la cual permite la liberación del hombre de todas sus preocupaciones cotidianas, y por ello le resulta placentero y divertido. De modo que la situación espacio-temporal del juego crea un orden distinto de la realidad habitual, la cual puede ser puesta en crisis, pero no la sustituye (sólo momentáneamente). El jugador se entrega al juego, se abandona en él, pero sabe que está jugando, es consciente ello. Así, el momento de ruptura es momentáneo, puesto que el individuo sabe que es sólo un juego y por eso es consciente de que tiene que regresar a la realidad cotidiana, común. De forma tal que la aparente contradicción que se da entre el pensamiento de Huizinga y Echeverría no es tal, puesto que ambos plantean que el juego rompe con las normas de la vida diaria, pero no lo hace para

quedarse en el caos total, sino que plantea nuevas reglas, un orden distinto. Un orden que aunque parezca caótico, riesgoso, prohibido, e irreverente, no deja de tener cierta lógica. De manera que el juego crea una nueva realidad, a través de un conjunto de reglas que ponen en suspenso la vida cotidiana. El juego crea, construye un mundo diferente para el ser humano.

## **EL JUEGO COMO ACTIVIDAD CREATIVA**

Para Gadamer *el juego* es una noción fundamental para entender la experiencia artística. Expresa que: “el juego es una función elemental de la vida humana, hasta el punto de que no se puede pensar en absoluto la cultura humana sin un componente lúdico”<sup>46</sup> con esto intenta demostrar la tendencia natural que tiene el hombre hacia el arte.

Gadamer retoma la idea de Kant de que el juego es un *impulso libre*, que no está sujeto a un fin, es un movimiento de vaivén, porque no tiene un objetivo final, es un movimiento que se repite constantemente, que se manifiesta en un ir y venir, es un movimiento que no está atado a un fin que no sea el mismo. Esta libertad de movimiento se manifiesta como automovimiento, y el automovimiento es una característica esencial de los seres vivos. Pues lo que está vivo lleva consigo el movimiento propio.

---

<sup>46</sup> Hans-Georg Gadamer. *La actualidad de lo bello: El arte como juego, símbolo y fiesta*. España, Paidós. 2002. p. 66.

El juego aparece entonces como automovimiento que no tiende a un final o a una meta, sino al movimiento en cuanto movimiento, que indica por así decirlo, un fenómeno de exceso de la autorrepresentación del ser viviente.<sup>47</sup>

Así, el juego se puede encontrar en todo el mundo animal, ya sea el juego de los mosquitos o el de los cachorros, pues el exceso de energía trata de obtener su representación en el mundo de la vida. De manera que el impulso libre de lo lúdico se encuentra en todos los seres vivos, sin embargo el juego humano se distingue del juego de los animales porque puede incluir a la razón. El juego humano establece reglas, pero que no están regidas por un fin. Es una racionalidad libre de fines, por lo que el juego permite unir entendimiento e imaginación. De manera que en el juego humano se halla la experiencia de la racionalidad, pues establece la necesidad de obedecer ciertas reglas que el juego mismo se plantea, porque si no se siguen o se traspasan las reglas, el mundo del juego se acaba.

Sostiene que el juego es un hacer comunicativo, pues no existe distancia entre el que juega y el que observa el juego. El que observa también participa en el juego. Gadamer introduce esta idea para poder anular la distancia que existe entre los espectadores y la obra de arte. “Toda obra deja al que la recibe un espacio de juego que tiene que rellenar”.<sup>48</sup> El que se enfrenta a una obra de arte, no se enfrenta de manera pasiva, sino que la construye, la lee, la interpreta, busca el significado, el sentido del todo. Así la identidad de la obra consiste en que hay algo en ella que debemos comprender. Del mismo modo, no sólo disfruta el juego el que juega, sino también el espectador.

---

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 67.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 75.

Para Gadamer el juego constituye su propia realidad, es un espacio cuyo sentido se establece en sus propios horizontes. Lo único que importa es el propio movimiento del juego, esa constante repetición en la que el juego se recrea una y otra vez. Lo importante es jugar lo demás es secundario. La estructura ordenada del juego permite que el jugador se abandone en él. El juego también implica peligro, riesgo o un reto para el jugador. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores. Incluso cuando se trata de juegos en los que se deben cumplir tareas que uno mismo se ha planteado, lo que constituye la atracción del juego es el riesgo de si se podrá, si saldrá o si volverá a salir. Por eso el juego es tensión, pues es un vaivén de momentos de incertidumbre, azar, omnipotencia o poder.

La fascinación que ejerce el juego sobre los jugadores estriba precisamente en el riesgo: se disfruta de una libertad de decisión que sin embargo no carece de peligros y que se va estrechando inapelablemente.<sup>49</sup>

Junto a la tensión se da el orden. Pues el juego aunque está lleno de tensión, aunque es inevitable e incierto, es un espacio en el que se tienen que obedecer reglas. De forma que, uno puede medir sus propias fuerzas jugando sin la necesidad de un combate o con temor a las consecuencias, uno puede ser otra persona y actuar como quisiera ser. Viajar por el mundo y ser poderoso con un sólo juego de mesa. El poder del juego es tan grande que en él podemos ser o no ser al mismo tiempo, podemos creer o no creer, sin temor a caer en la contradicción, la culpa o el miedo. El juego

---

<sup>49</sup> Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método*. España, Ediciones Sígueme, 2001. p. 149.

siempre es un espacio libre en el que el sujeto puede experimentar su capacidad creativa con gran intensidad.

*Desde luego que el mundo en el que se desarrolla el juego es otro, está encerrado en sí mismo. Pero en cuanto que es una construcción ha encontrado su patrón en sí mismo y no se mide ya con ninguna otra cosa que esté fuera de él.”<sup>50</sup>*

El juego siempre se está renovando, pues no tiene objetivo ni intención, por ello puede considerarse como una obra de arte, ya que se está haciendo constantemente. Por ejemplo en una representación teatral el sujeto está jugando a ser alguien diferente, el que juega no quiere que se le reconozca, juega a ser otro, busca colocarse en una posición distinta a la de su vida habitual, aparenta algo que no es, sin embargo no niega la continuidad de sí mismo, sólo se sustrae por un momento de dicha continuidad. De esta manera, el jugador se transforma, y esta transformación es una construcción, no es sólo un desplazamiento a un mundo distinto. Ya que el mundo del juego es diferente al mundo habitual, por ello es necesario construirlo, es un mundo que tiene que ser creado, es un mundo que reposa sobre sí mismo y por ello no tiene comparación con la realidad, de modo que está por encima del problema de si lo que sucede en el juego es real o no. Por eso el juego no es algo ya dado, sino que se reinventa continuamente, y en esto radica su creatividad. Sabemos pues que el juego no es la vida habitual o la vida propiamente dicha. “Más bien consiste en escaparse de ella a *una* esfera temporera de actividad que posee su tendencia propia. Y el infante sabe que hace ‘como si’, que todo es ‘pura broma’<sup>51</sup>. Esto quiere decir que jugar siempre implicará de forma intrínseca moverse en una dimensión a veces *simbólica* y

---

<sup>50</sup> *Ibíd.* p. 150

<sup>51</sup> Huizinga. *Homo ludens.* p. 21.

a veces fantástica. Sin embargo, es importante que a través del juego, el individuo manifieste de manera evidente que está actuando como si algo fuese real cuando no lo es. En este caso lo imaginario adquiere esa dimensión del engaño que sirve de refugio para evitar enfrentarse con la realidad.

El juego permite la construcción de un mundo diferente al mundo de todos los días, un mundo que aleja, de forma momentánea, al hombre de sus preocupaciones. Empero para los niños, distinguir entre lo que es ficción y lo que es realidad puede llegar a ser, a veces, muy complicado, sobre todo porque no es algo que dependa sólo de ellos, sino del sistema de creencias que se construye a su alrededor, en el que, como veremos más adelante, la influencia de los adultos es determinante. Además, nos preguntamos qué preocupaciones puede tener un bebé o un niño, lo que nos lleva a la cuestión de por qué juegan los niños, cuándo y por qué empiezan a jugar.

## **EL JUEGO COMO ACTIVIDAD SIMBÓLICA**

La palabra *símbolo* en su origen, es un concepto polisémico y significa *reunir, juntar, encontrar reconocimiento mutuo o intercambiar*. Etimológicamente *símbolo* es una palabra griega (συμβολον) que originalmente significaba la unión de dos mitades de un objeto fraccionado. El símbolo antiguo se refiere a un objeto que se rompe en dos mitades iguales de manera que cada uno de los “firmantes” del pacto se quedaban con una parte. Por separado carecían de valor alguno, pues éste residía en la relación de una mitad con a otra. Así, la reunión de las partes escindidas llevaba al reconocimiento y a la identificación. Este encuentro también expresa la comunicación entre las personas. En este significado originario del concepto *símbolo* ya está

presente su carácter comunitario, pues no es una creación individual sino que se desarrolla dentro de una colectividad en la que adquiere su significado. Por lo que el símbolo está abierto a nuevos significados.

En cada símbolo hay una intensión, un deseo, una metáfora de vida que proyecta una realidad interna, hacia uno mismo y desde uno mismo, que permite hacer comprensible la realidad externa. Como grupo humano, tenemos la necesidad de explicar y explicarnos lo que escapa al alcance de nuestro entendimiento, y necesitamos de los símbolos para su mediación. De modo que experiencias como la vida, la muerte, la felicidad, el amor o el miedo son expresadas mediante representaciones para simbolizar esas experiencias a través del agua, el aire, el fuego, el cielo, los animales y las plantas. En esta representación del mundo, los símbolos constituyen un puente entre lo conocido y lo inalcanzable, entre lo literal y lo ausente, entre lo presente y lo imperceptible; lo cual no trae consigo una desvirtuada copia de la realidad, sino un marco común para su entendimiento. El símbolo nos remite a esa condición humana en la que asociamos nuestras experiencias a nuestras esperanzas.

El juego simbólico debe ser posibilidad y placer, un lugar seguro de ensayo con amplio margen de “error” para transformar la realidad y permitir reconocer el camino de vuelta, un encuentro que convoque espontáneamente a los jugadores para el ensimismamiento, unas veces, y otras, para la liberación del conflicto interno, pues se “pone en juego” lo que se desea, se teme o desconoce.<sup>52</sup>

De forma tal que la función simbólica es la capacidad de imaginar y recordar situaciones, objetos, animales, acciones o personas sin que estén presentes en ese momento. Es la función que permite la evocación de la ausencia. El flujo simbólico aparece en el juego en un evidente ejercicio de acoplamiento e inmersión cultural.

---

<sup>52</sup> Javier Abad Molina. *El juego simbólico*. España, Editorial GRAÓ, 2011, p. 20.

Surge normalmente desde la seguridad y el bienestar, pero también puede aparecer desde procesos internos del psiquismo infantil, que manifiestan inquietudes, miedos, necesidades o deseos, aspectos profundos que no pueden ser expresados con palabras y que pueden encontrar una salida a través del juego. En el juego el niño compensa caricias, liquida conflictos y vence temores.

Mediante la recreación del juego, el niño reproduce e interpreta actitudes, modelos y comportamientos captados de un mundo que no es fácil de comprender y asimilar, pero que es indispensable conocer. Así como en los primeros años de vida la posibilidad de moverse libremente le facilita la comprensión y el dominio del mundo físico, el juego con los símbolos le va a permitir captar, interpretar y apropiarse de la realidad.

Winnicott expone en su libro *Realidad y juego* que el objeto (ya sea una cobija, un trozo de tela o un muñeco de felpa) es el símbolo de la unión del bebé y la madre, que se encuentran en el espacio y el tiempo en que ambos se hallan en el inicio de su estado de separación. A estos objetos los llama objetos transicionales, pues establecen la transición entre la realidad interna y la externa. Es una tercera zona que se ubica entre el individuo y el ambiente. El empleo de un objeto transicional por parte del bebé es la primera utilización de un símbolo y su primera experiencia de juego.

Explica que es bien sabido que dentro de las primeras actividades que realiza el recién nacido es llevarse los dedos o el puño de su mano a la boca, pero más tarde se da un gran apego hacia un trozo de tela, un osito, una muñeca o un juguete. La primera actividad la lleva a cabo para satisfacer un impulso;<sup>53</sup> sin embargo, el apego

---

<sup>53</sup> En el siguiente capítulo, en el inciso 2.5 observaremos de manera detallada las etapas de la sexualidad humana, en donde se plantea que la primera etapa es la oral, la cual es satisfecha no sólo con la alimentación, sino con el chupeteo o succión de algunos objetos.

al juguete es la iniciación de un tipo afectuoso con un objeto fuera de sí, externo al bebé. Es la primera posesión del no-yo.

Cuando el niño se relaciona con su madre a través de la alimentación, experimenta la presencia de ella como parte de él, no tiene la consciencia de que ella es algo exterior a él, cuando la madre comienza a destetar al niño, se comienza a dar un cambio en la *psique* del niño, pues comienza a darse una separación entre el bebé y la madre. Por lo que el niño encuentra en algunos objetos, de forma simbólica, el pecho de su madre. Este objeto, es real, es concreto, es un objeto externo al bebé, aunque éste todavía no lo concibe totalmente como algo fuera de él, pero con esto el niño comienza a distinguir entre los objetos internos y los externos.

El objeto le permite al niño tolerar la ausencia (momentánea) de la madre, sin embargo el objeto no sustituye a la madre, pues ésta no se ausenta totalmente. De modo que se alterna la presencia de la madre con la presencia del objeto, pues el bebé tiene una imagen interna de la madre, que mantiene viva, durante cierto periodo, a través del objeto. Esta situación permite vivir al niño una experiencia de control mágico, que Winnicott denomina *omnipotencia*, en donde se establece un espacio potencial entre la madre y el hijo, denominado “campo de juego”. De manera que el objeto se convierte en la *ilusión* de que la madre sigue presente, por ello el objeto, el juguete, llega a adquirir una importancia vital para el bebé en el momento que se dispone a dormir o en momentos de soledad, ya que resulta una defensa contra su ansiedad. Pero es pertinente subrayar que aunque es una ilusión, ésta se presenta a través de un objeto concreto, exterior al niño. Así esta zona intermedia es necesaria para la iniciación de la relación entre el niño y el mundo exterior.

A partir de lo expuesto anteriormente Winnicott plantea la siguiente pregunta: cuándo se empieza a jugar. Considera que el objeto y el niño se encuentran

fusionados, porque la visión que el bebé tiene del objeto es subjetiva, y la madre se orienta a hacer real lo que el niño está dispuesto a encontrar. Es la madre la que oscila entre ser “lo que el niño tiene la capacidad de encontrar” y ser ella misma. Ella representa ese papel durante un tiempo, y el niño vive la experiencia de cierto control mágico, lo que provoca un estado de confianza en el niño. El infante comienza a sentir un gran gozo al experimentar su dominio sobre lo real. De esta forma, la confianza en la madre constituye un *campo de juego intermedio*, en el que se origina la idea de lo mágico, pues el niño experimenta en cierta medida la omnipotencia. Así el espacio-tiempo del juego es un *espacio potencial* entre el niño y la madre, es una tercera zona. Es una zona que existe entre el individuo y el ambiente, entre el niño y la familia, entre el individuo y la sociedad. Es un espacio que une, y al mismo tiempo, separa al bebé de su madre.

En la experiencia del bebé más afortunado (y del niño pequeño, del adolescente y el adulto) no surge el problema del separarse de la separación, porque en el espacio potencial entre él y la madre aparece el juego creador, que nace con naturalidad del estado de reposo; allí se desarrolla un uso de símbolos que al mismo tiempo representan los fenómenos del mundo exterior y los de la persona observada.<sup>54</sup>

El niño que juega habita en una región que no es posible abandonar con facilidad, esa zona de juego no es una realidad psíquica interna, pero no es el mundo exterior. En ella el niño reúne objetos y fenómenos de la realidad exterior y los pone al servicio de su realidad interior, personal. Sin la necesidad de alucinaciones muestra su capacidad de soñar. Al jugar manipula la realidad exterior al servicio de los sueños.

El juego implica confianza, se da en un lugar en donde el niño se siente seguro. El juego es satisfactorio, excitante y placentero, pues le permite al niño sentir cierto

---

<sup>54</sup> D.W. Winnicott. *Realidad y juego*. España, Editorial Gedisa, 1994. pp. 144-145.

dominio mágico sobre las cosas. De modo que en un principio la madre juega con el bebé, pero tarde o temprano el niño introduce su propio modo de jugar. Con esto Winnicott va a sostener la idea de que el juego que se realiza entre el recién nacido y su madre, va a ser fundamental para el desarrollo de la personalidad del niño, de su relación con los otros y sobre todo con la manera en la que asuma su vida.

La madre se adapta a las necesidades de su bebé y de su hijo que evoluciona poco a poco en personalidad y carácter, y esta adaptación le otorga una proporción de confiabilidad [...] La fe del bebé en la confiabilidad de la madre, y por lo tanto, en la de otras personas y cosas, permite la separación del no-yo y el yo. Pero al mismo tiempo se puede decir que la separación se evita al llenar el espacio potencial con juegos creadores, con el empleo de símbolos y con todo lo que a la larga equivale a una vida cultural.<sup>55</sup>

No existe una separación entre la madre y el bebé, sino una amenaza de separación. Esta amenaza puede ser traumática en menor o mayor medida de acuerdo a la experiencia de las primeras separaciones. Si la separación o amenaza de separación es vivida por el niño en un ambiente de confianza hacia su madre y, a la vez, este espacio entre ella y él se llena de juego, la experiencia será menos traumática. Lo cual permitirá al niño confiar en el ambiente y con ello se desarrollará de mejor forma su capacidad de formar imágenes y usarlas de manera constructiva, creadora. Pues lo que sucede en el juego el niño ya lo ha vivido antes, la percepción de olores, sabores, imágenes, que obtiene a través de los objetos, van a ser adoptados no creados. Pero si se le ofrece la posibilidad, el bebé empieza a vivir de manera creadora, y usa los objetos reales para mostrarse creativo en y con ellos. Ya que no existe un juego prefijado, todo se va creando, y aunque jugar forma parte de la relación con el objeto, lo que ocurre es nuevo para el bebé.

---

<sup>55</sup> *Op. cit.* p. 145.

La falta de confiabilidad o pérdida del objeto significa para el niño la pérdida de la zona de juego. En circunstancias favorables el espacio de juego se llena de los productos de la imaginación creadora del bebé. En las desfavorables, falta o es más o menos incierto el uso creador de los objetos. Por eso para Winnicott “el juego es una experiencia siempre creadora, y es una experiencia en el continuo espacio-tiempo, una forma básica de vida”<sup>56</sup>. Porque quienes pueden asumir la vida de una forma creativa, sienten que la vida es digna de ser vivida.

La peculiaridad del juego simbólico, es que en el juego al “hacer como si”, se logra que la realidad se convierta en ficción. A través del juego el niño puede distanciarse de la realidad para crear una situación ficticia. Con el juego el niño realiza ficticiamente lo que está prohibido, lo que no puede realizar en la realidad o compensa situaciones desagradables, las asimila y las supera al representarlas simbólicamente. Por eso en el juego está el origen de la fantasía y la creatividad, en el juego se recrea el mundo, se reconstruye e interpreta la realidad, se le da un significado personal.

Sin embargo, lo *imaginario* es una moneda de dos caras, ya que puede ser una actividad profundamente creativa, pero también puede ser la “dimensión del engaño”. Para evitar que el pensamiento se vea invadido por este último aspecto, el registro de lo simbólico actúa como vínculo de conexión con el registro de lo real. De esta manera la imaginación puede desarrollarse sin que se pierda el contacto con la realidad. La función, pues, de la dimensión de lo simbólico es la de mantener el equilibrio entre el plano real y el plano de la fantasía.

De manera que no se puede negar la importancia del papel que desempeña la ficción a lo largo de toda la vida. Un niño que no puede jugar con su imaginación pierde la posibilidad de desarrollar plenamente la dimensión creativa que le es propia

---

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 75.

por el sólo hecho de ser humano, pero es el niño el que debe de llevar las riendas de su fantasía y el adulto únicamente tiene que acompañarle en esa tarea, favoreciendo las condiciones seguras para que las desarrolle en libertad.

La teoría acerca del mecanismo psicológico de los juegos simbólicos fue descrita por Freud en 1920 en su libro *Más allá del principio de placer*, a partir de un niño de 18 meses de edad que lanzaba objetos al otro extremo de la habitación a la vez que decía *Fort* (se fue), y otras veces lanzaba un carrito atado a una cuerda y después lo traía hacia él diciendo *Da* (aquí está). Este juego denominado *Fort-Da* significaba para Freud la manera que tenía el niño de inventar el símbolo relacionado con la ausencia de su madre y la vivencia de una situación de separación física, simbolizada en la acción de lanzar y atraer el objeto hacia sí. A través del juego el niño podía elaborar la separación sin conflicto, sin miedo a perder a su madre, ya que el carrito volvía cuando él lo deseaba. Así, el niño se convertía en sujeto activo de la situación, pudiendo intervenir en ella según su voluntad, aunque sólo fuera de forma simbólica, que en muchas ocasiones es la única manera que tiene el ser humano de transformar una realidad que no le gusta o que no está de acuerdo.

En esta actividad lúdica, Freud vio un instrumento del niño para dominar sus angustias frente a la desaparición de la madre. Comprendió que el niño no sólo jugaba con lo placentero, sino también repetía situaciones dolorosas, elaborando lo que era excesivo para él. Esta dualidad entre la presencia y la ausencia, entre la unión y la separación, va a ser vivida en todos los juegos simbólicos, en los cuales los niños van a expresar sus conflictos, sus miedos y sus deseos. Por ello, si el ser humano se pasa la vida entera teniendo experiencias de unión y separación, parece lógico que refleje estas vivencias en el juego, que es una forma de expresar lo que siente.

El apego y el vínculo son, por tanto, recorrido de simbolización y también estructuras simbólicas para el acceso a la cultura. El sentimiento de pérdida crea un vacío físico y psíquico necesario para aprender a esperar, a sustituir, a imaginar y a crear. Así el juego simbólico sería la vivencia de la unión y de la separación que, elaborada adecuadamente, permite conquistar la identidad y desarrollar la creación de las propias ideas y proyectos. El juego simbólico aparece cuando hay una carencia que se llena jugando. Para actuar hay que sentir la pérdida y la necesidad de compensarla, y también hay que sentirse seguro de tener al afecto que se “pierde” mientras dura la ausencia, para poder aceptar la situación de forma transitoria.

El juego es un intervalo para que el niño actúe, invente, busque, construya y simbolice. Así, el juego es una fuente de placer, medio de expresión, experimentación y creatividad, por lo cual está ligado a las emociones y la emoción nos vincula a lo social y funciona como mecanismo de adaptación al entorno. Pero no por esto el juego se convierte en una tarea productiva, sino que es transformadora, el juego reconstruye e interpreta la realidad. Así que como expresa Huizinga, el juego es una manera de asimilar la cultura, la cultura surge en forma de juego, y en un principio la cultura se juega. De modo que ahora nos preguntamos ¿qué es la *cultura*?

# **CAPÍTULO II**

# ***CULTURA Y REPRESIÓN***

En efecto: jamás nos hallamos tan a merced del sufrimiento como cuando amamos; jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado o su amor. Pero no queda agotada con esto la técnica de vida que se funda sobre la aptitud del amor para procurar felicidad; aun queda mucho por decir al respecto.

Sigmund Freud. *El malestar en la cultura*.

El concepto de cultura, a la par con el concepto de civilización, nos plantean todo un reto cuando tratamos de definirlos, ya que además de que podemos encontrarnos con diversos significados, estos, a su vez, pueden implicar consecuencias tanto filosóficas, sociológicas y políticas. También hallamos la dificultad de que para ciertos filósofos dichos términos son totalmente distintos, sin embargo para otros pensadores *cultura* y *civilización* son sinónimos, pues no ven la necesidad de hacer una distinción entre dichos conceptos. Ejemplo de esta postura ocurre específicamente en el siglo XVIII, cuando la *cultura* se consideraba ante todo como *civilización*, en tanto se le concebía como un instrumento que permitiría el desarrollo de los principios de la Revolución francesa.

De modo que hasta el siglo XVIII no fue necesario el desarrollo del concepto de cultura, mucho menos la distinción entre *cultura* y *civilización*, pero a partir de los cambios tanto políticos y sociales, como el desarrollo de las distintas ciencias y la tecnología, que trajeron consigo la distinción entre las ciencias, y con ello el avance de las ciencias sociales, los pensadores colocaron en el centro de sus investigaciones filosóficas sus ideas sobre cultura y civilización.

Para los intelectuales del “siglo de las luces” la *razón* no era más que el acercamiento a la ley natural, por lo que consideraban que la cultura era únicamente aquella que permitía la “asimilación consciente de la necesidad natural”. No obstante dicha concepción traía consigo un problema, puesto que consideraba, por un lado, a la cultura como conocimiento de la ley natural pero, por otro lado, la concebía como fenómeno social, esto es, como aquello que trasciende a la naturaleza, lo cual planteaba una contradicción, ya que se consideraba a la cultura de dos maneras totalmente contrarias: 1) como asimilación de la ley natural y 2) como aquello que se despliega gracias a la liberación de la determinación natural. Los primeros en observar dicha contradicción fueron los representantes del idealismo alemán, quienes plantearon que el naturalismo era incapaz de dar una explicación de la historia de la humanidad, pues sostenían que la cultura únicamente se puede desenvolver gracias a que el hombre puede liberarse de las determinaciones de la naturaleza. Así, para Kant como para filosofía clásica alemana la *cultura* debía entenderse como “liberación de la necesidad natural”. Por ende, dichos filósofos van a considerar a la cultura como aquello que el hombre crea, es decir, como aquello que no existe ya en la naturaleza, esto es, como una “segunda naturaleza”. Así, la cultura consistirá en la liberación de los anhelos que le encadenan a las cosas naturales.

De forma tal que, los conceptos de *civilización* y *cultura* se encuentran íntimamente ligados, de hecho, en ocasiones han sido tomados como sinónimos,

puesto que los dos establecen la superación de la naturaleza. Ahora bien, diversos autores han concebido los términos de *cultura* y *civilización* como equivalentes, este es el caso de Sigmund Freud quien será parte fundamental de nuestra investigación y por lo cual nos damos a la tarea de analizar su postura en relación a dichos términos.

## **LA CULTURA COMO LIBIDO SACRIFICADA.**

Los conceptos de cultura y civilización resultan básicos para la teoría psicoanalítica de Freud, pues contribuyen al desarrollo de sus principales hipótesis. Es preciso subrayar que en la teoría freudiana no encontramos una única definición de dichos términos, pues en ocasiones hará referencia al término cultura para indicar una característica individual en el ser humano y en otros casos cultura hará referencia a un proceso colectivo, es decir, como civilización, de modo que utilizara como sinónimos los términos de cultura y civilización. Para entender lo que Freud entiende por *cultura* resulta esencial analizar las primeras líneas de su obra *El porvenir de una ilusión* que publica en 1927.

La cultura humana –me refiero a todo aquello en que la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferenciar entre cultura y civilización) muestra al observador, según es notorio, dos aspectos. Por un lado, abarca todo el saber y poder hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Sigmund Freud, *Obras completas*, Tomo XXI, trad. J Etcheverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1978. pp. 5-6.

Así, uno de los planteamientos que hace Freud sobre la *cultura* tiene que ver con todo aquello que le ha permitido al hombre vivir de forma diferente a la de los animales, es decir, todo aquello que el hombre ha logrado crear por medio de la ciencia, la tecnología y sus instituciones políticas, económicas y sociales. Además en 1929 en su libro *El malestar en la cultura* expresa que:

[...] el término *cultura* designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí.<sup>58</sup>

De modo que considera que la cultura también es todo aquello que resulta un bien útil para el hombre, que le ayuda, a su vez, a defenderse de las fuerzas de la naturaleza y establecer normas que rijan su relación con otros seres humanos. Así, el hombre, con su cultura ha creado un mundo que le permite, hasta cierto punto, dominar la naturaleza. Pues con las herramientas incrementa el poder de sus órganos para eliminar los obstáculos que se le oponen. Por ello para Freud una de las exigencias de la cultura es el dominio que el hombre puede tener sobre lo *natural*.

Sin embargo, aunque para Freud la cultura le da herramientas al ser humano para defenderse de la naturaleza, esto es, aunque la cultura provee al hombre de bienes prácticos, la cultura también produce objetos que no satisfacen un fin práctico, útil. Pues la cultura también permite la valoración de objetos que no buscan una finalidad práctica, como pueden ser los objetos bellos o el arte. De modo que con esto muestra la importancia que tiene para la cultura tanto la belleza como las actividades artísticas.

---

<sup>58</sup> Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial, México, 1984. p. 33.

Evidentemente, la belleza, el orden y la limpieza ocupan una posición particular entre las exigencias culturales. Nadie afirmará que son tan esenciales como el dominio de las fuerzas de la Naturaleza y otros factores que aún conoceremos, pero nadie estará dispuesto a relegarlas como cosas accesorias. La belleza, que no quisiéramos echar de menos en la cultura, ya es un ejemplo de que ésta no persigue tan sólo el provecho [...]<sup>59</sup>

Freud también va a caracterizar a la cultura en el sentido de *Bildung* (formación, educación), ya que va a considerar que la cultura es la “valoración y culto de las actividades psíquicas superiores”<sup>60</sup>. A dichas actividades las concibe como aquellas que se desarrollan a partir de los sistemas religiosos y filosóficos, además de la investigación científica y la producción artística.

Ahora bien, como ya habíamos mencionado anteriormente, uno de los rasgos fundamentales de la cultura es la forma en la que son reguladas las relaciones sociales, pues dichas relaciones no pueden quedar a la elección del individuo, pues el más fuerte las establecería a su conveniencia. Por lo que el primer requisito cultural es la justicia, pues con ello se garantiza que el orden jurídico no será violado a favor del más fuerte.

Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones [...] El resultado final ha de ser el establecimiento de un derecho al que todos –o por lo menos todos los individuos aptos para la vida en comunidad- hayan contribuido con el sacrificio de sus instintos, y que no deje a ninguno –una vez más: con la mencionada limitación- a merced de la fuerza bruta [...]<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibidem.* p. 35.

<sup>60</sup> *Cfr. Ibid.* p. 37.

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 39.

De esta manera podemos observar que *la cultura sólo puede desarrollarse a través de la restricción de la libertad individual*. Freud establece así que la cultura está edificada sobre la represión de las pulsiones. Pues el hombre tiene que aplazar o reprimir totalmente la satisfacción de sus deseos, de sus intereses para permitir el avance de la cultura. Por lo que va a sostener que la cultura está construida del sacrificio de la libido, pues la cultura tiene como base la renuncia pulsional, es decir, la represión o insatisfacción de las pulsiones humanas. Esta idea de la cultura como represión será la tesis básica de su obra *Tótem y tabú* (1912) además constituirá el tema central de *El malestar en la cultura*.

Freud sostiene que para que la civilización se pueda desenvolver es indispensable que la pulsión sexual desvíe la energía de la libido hacia los fines útiles que necesita la comunidad, pues la civilización transforma la energía sexual en fuerza de trabajo, por lo que convierte al hombre de un sujeto de placer en un sujeto de trabajo. La satisfacción del deseo sexual ya no se concibe como placer, como instinto vital, sino una actividad que tiene como única función la reproducción.

Así pues, la civilización es *sublimación*, es decir, satisfacción aplazada, pues se establece la represión del instinto como condición fundamental para la vida en sociedad. En tanto la vida en comunidad obliga a la renuncia y a la represión en pro del orden y la seguridad. De modo que es gracias a dicha represión, a la facultad que el ser humano tiene de controlarse, que ha podido crear su propio mundo, un mundo humano, su cultura. Aunque dicho control sobre las pulsiones jamás ha podido ser total, pues aunque la cultura trata de dominar por completo el deseo sexual, el deseo nunca desaparece o se elimina, únicamente se mueve por caminos distintos.

De modo que para Freud la civilización tiene como característica primordial la represión de los instintos, por lo que la restricción de la libido resulta fundamental

para el desarrollo de la cultura. Por ende admite que el precio que debe pagar el hombre por su civilización es la pérdida de la felicidad.

La civilización impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos porque al hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad.<sup>62</sup>

Es por esto que parece que para Freud resulta imposible obtener la felicidad dentro del ámbito cultural. De hecho, antes de que publicara el libro que ahora conocemos como *El malestar en la cultura* consideró darle el título de *Das Unglück in der Kultur* (La infelicidad en la cultura), pero finalmente decidió sustituir *Unglück* (infelicidad, desdicha) por *Unbehagen* (malestar, descontento).

De lo cual podemos inferir que el autor de *El malestar en la cultura* deja abierta cierta posibilidad de que pueda haber una sociedad no represiva, aunque dicha posibilidad sea casi nula para Freud, ya que plantea en su ensayo *La moral sexual civilizada* (1908) la cuestión sobre si la civilización como la hemos conocido hasta la actualidad es una etapa de la cultura entre otras posibles o si es la única posible. Planteamiento que desarrollará Freud de forma muy breve, pero que Herbert Marcuse retomara para plantear la posibilidad de una sociedad no represiva, cuestión que abordaremos en el capítulo siguiente.

Sin embargo, aunque Freud se plantea qué tan viable sería una sociedad distinta, sin represión, al hacer un análisis de los estudios que se habían hecho hasta ese momento sobre la vida de los hombres primitivos, esto es, viendo hacia el pasado, y al indagar sobre el gran avance de los adelantos tecnológicos, que habían traído consigo

---

<sup>62</sup> *Ibid.* p. 56.

la idea de que el hombre podía tener un dominio casi divino sobre el mundo externo, es decir, viendo hacia el futuro, llega a la conclusión de que la represión es parte esencial de toda civilización. Y no sólo eso, sino que plantea que con el progreso de la civilización, la represión tiende a aumentar, puesto que la agresión tiende a incrementarse con el avance de la civilización. Por lo que si el hombre cada vez es más agresivo necesitará por ello más represión.

Pero, a pesar de que esta tesis freudiana ha sido muy criticada, pues se plantea la idea de que la represión aumenta con el progreso de la civilización, lo cual parece muy dudoso cuando comparamos las libertades actuales con las antiguamente existentes. Sin embargo, nos resulta indispensable preguntarnos, ¿en realidad somos más libres que antes o no es así? Esta será una cuestión que intentaremos resolver más adelante, cuando analicemos el pensamiento de Marcuse.

Freud expone que el hombre no puede ser feliz dentro de la cultura, pues aunque el ser humano puede encontrar algunos motivos para ser feliz, dicha felicidad será momentánea, no es una felicidad que puede durar por mucho tiempo, pues el hombre debe sacrificar la satisfacción de su individualidad en favor de la sociedad humana, de su civilización. Así, pues aunque es casi nula la posibilidad que encuentra Freud de hallar una civilización no represiva, no renuncia del todo a esa posibilidad, ya que ofrece por lo menos su vacilación con respecto a este tema.

Si con toda justificación reprochamos al actual estado de nuestra cultura cuán insuficientemente realiza nuestra pretensión de un sistema de vida que nos haga felices; si le echamos en cara la magnitud de los sufrimientos, quizá evitables, [...] Cabe esperar que poco a poco lograremos imponer a nuestra cultura modificaciones que satisfagan mejor nuestras necesidades [...] Pero quizá convenga que nos familiaricemos también

con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma [...] <sup>63</sup>

También expresa más adelante que:

A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si –y hasta qué punto- el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción [...] Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales, que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente [...] Sólo nos queda esperar que la otra de ambas “potencias celestes”, el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final? <sup>64</sup>

Si para Freud la represión es inherente a toda civilización, entonces parece que su cuestionamiento sobre la posibilidad de una sociedad regida por *Eros* no tiene sentido. Sin embargo, nos preguntamos es inútil pensar que puede existir una civilización no represiva aun en contra del propio Freud. Pues él mismo plantea la posibilidad.

En suma, la posibilidad de una civilización no represiva parece únicamente una especulación. Pero es Herbert Marcuse <sup>65</sup> quien sostiene que en la Teoría del propio Freud podemos encontrar los argumentos para refutar la constante negación de una cultura no represiva. Tema que analizaremos con más detalle en el siguiente capítulo.

Así, entonces al observar que es en las propias teorías de Freud donde podemos encontrar las razones para rechazar la identificación de la civilización con la

---

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 88.

<sup>65</sup> Marcuse también utiliza indistintamente los términos de cultura y civilización.

represión, nos damos a la tarea de analizar sus planteamientos sobre las pulsiones, pues es ahí donde creemos podemos encontrar dichas razones.

## TEORÍA PSICOANALÍTICA DE LAS PULSIONES

Es indispensable hacer hincapié en que no podemos considerar la postura freudiana desligada de su teoría de las pulsiones, por ello resulta fundamental comenzar con el estudio de dicha teoría. Sin embargo, antes de entrar de lleno a la teoría psicoanalítica de las pulsiones, resulta preciso aclarar que Freud utiliza los términos *instinkt* y *trieb*, términos que muchos autores traducen como *instinto*, pero debemos resaltar que para Freud no significan lo mismo.

Cuando Freud habla de *instinkt* (instinto) se está refiriendo a los instintos en el sentido ordinario, es decir, a los apetitos innatos y específicos o comunes a todos los individuos de una especie; lo utiliza para designar un comportamiento animal fijado por la herencia. Mientras que cuando usa el término *trieb* (que se puede traducir como pulsión o impulso) lo hace para referirse a la fuerza que empuja al sujeto hacia una persona, representación u objeto. Con el concepto de pulsión Freud introduce la diferencia entre lo instintivo, propio del mundo animal, de lo pulsional, propio del hombre.

Freud indica que las pulsiones se encuentran compuestas de: Fuente (*Quelle*): que es la parte del cuerpo de donde proviene la pulsión (boca, ano). Esfuerzo o Empuje (*Drang*): que es la magnitud de excitación puesta en juego por el movimiento pulsional, su “carga”. Objeto (*Objekt*): que es aquello hacia donde se dirige el

movimiento pulsional y que tiene un carácter variable. Fin (*Ziel*): constituido por la satisfacción.

La diferencia básica entre la pulsión y el instinto es que la pulsión puede cambiar de objeto y fin, pues no está determinada por la naturaleza, su finalidad es la satisfacción, sin embargo el instinto sólo busca servir a una finalidad útil, ya sea para la supervivencia o reproducción de la especie. Por ejemplo, cuando el ser humano come o tiene relaciones sexuales no lo hace únicamente para alimentarse o reproducirse, esto es, no busca sólo satisfacer un fin práctico, sino que también busca obtener placer de ello. De modo que tanto el fin como el objeto de la pulsión son variables y múltiples. Con esto Freud se da cuenta de la dificultad que trae consigo la tarea de intentar definir lo que es la pulsión.

Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones [...] Sobre el proceso de elaboración del concepto de pulsión en la teoría psicoanalítica, fenómeno en cuestión, es posible aprehender con mayor exactitud también sus conceptos científicos básicos y afinarlos para que se vuelvan utilizables en un vasto ámbito, y para que, además, queden por completo exentos de contradicción. Entonces quizás haya llegado la hora de acuñarlos en definiciones. Pero el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones. Como lo enseña palmariamente el ejemplo de la física, también los “conceptos básicos” fijados en definiciones experimentan un constante cambio de contenido [...] <sup>66</sup>

Freud reconoce que el concepto de pulsión es un concepto bastante oscuro, pero resulta necesario tratar de definirlo, pues es un concepto básico del cual no puede prescindir el psicoanálisis.

---

<sup>66</sup> Sigmund Freud, “Trabajos sobre metapsicología”, En *Obras completas*, trad. José L. Etcheverry, Argentina, Amorrortu editores, 2005. p. 113.

En general me parece dudoso que sobre la base de la elaboración del material psicológico se puedan obtener indicios decisivos para la división y clasificación de las pulsiones. A los fines de esa elaboración, parece más bien necesario aportar al material determinados supuestos acerca de la vida pulsional, y sería deseable que se los pudiera tomar de otro ámbito para transferirlos a la psicología [...]<sup>67</sup>

De este modo, podemos observar que Freud considera que no es la psicología la que se tiene que encargar de definir a la pulsión, y es por esto que establece la metapsicología, es decir, una disciplina que le pueda permitir instaurar el fundamento teórico de la psicología, es decir, una filosofía de la psicología.<sup>68</sup> Así, a pesar de la dificultad que significa, Freud se da a la tarea de definir la pulsión como:

[...] un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante (*Repräsentant*) psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal.<sup>69</sup>

Con lo cual podemos observar que *pulsión* resulta ser un concepto difícil de comprender, pues al considerarlo como *un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático*, Freud se enfrenta al problema no sólo de señalar que “pulsión” es un concepto límite, sino que además se encuentra con la cuestión sobre si la pulsión misma se halla en la frontera entre lo psíquico y lo somático, ya sea separándolos o uniéndolos. Sin embargo, no debemos olvidar que Freud no está haciendo referencia a

---

<sup>67</sup> *Op. Cit.* p. 120.

<sup>68</sup> El término “metapsicología” se encuentra en las cartas de Freud a Fliess, en las cuales comentaba: “Espero que querrás prestar atención a algunas cuestiones metapsicológicas [...] Durante mi juventud, sólo aspiraba al conocimiento filosófico, y ahora estoy a punto de realizar este deseo, al pasar de la medicina a la psicología”.

<sup>69</sup> *Ibidem.* p. 117.

dos realidades tangibles, sino a dos ámbitos de saber. Puesto que no es posible pensar lo psíquico sin referirse a lo somático, ni al revés.

Pero es en la segunda parte de su reflexión, donde establece una definición de la pulsión, pues expresa que la pulsión nos aparece como *un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma*, pues aunque los estímulos provienen de lo somático, es lo psíquico el que les ofrece un modo de expresión. Es decir, aunque la pulsión proviene del cuerpo humano, del impulso de satisfacer una necesidad, dicha necesidad sólo puede ser entendida cuando se representa en el pensamiento, ya que es el cerebro el que indica al sujeto que se debe satisfacer cierta necesidad, empero cuando satisfacemos una pulsión no satisfacemos un pensamiento, sino una necesidad corporal. De forma tal que, considerando que la pulsión es un concepto que se haya entre lo psíquico y lo somático, Freud delimita aún más el concepto de la pulsión. Afirma que:

Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación [*Vorstellung*] que es su representante [*Repräsentanz*]. Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconsciente puede estar representada si no es por la representación. Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella.<sup>70</sup>

De modo que la pulsión se distingue tanto del representante psíquico de la pulsión como de la pulsión en términos de representante somático, pero sólo puede ser conocida del lado de lo psíquico. Pues aunque la pulsión sea representada en el pensamiento, esta representación no es propiamente la pulsión, aunque es la única manera en la que podemos saber de ella. Por lo cual podemos concluir que para Freud la pulsión se encuentra en una encrucijada entre estos dos dominios. Es un concepto

---

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 147.

límite que se localiza en la frontera de lo psíquico y lo somático. Ahora bien, después de haber hecho este recorrido por las dificultades que atraviesa el concepto de pulsión, podemos entonces referirnos a la teoría de las pulsiones.

Freud formula esencialmente dos teorías sobre las pulsiones. Al analizar el problema de la pulsión en sus *Estudios acerca de la sexualidad*, descubre que la pulsión sexual se distingue de otras pulsiones. Así entonces, plantea en una primera teoría de la pulsión, la distinción entre las pulsiones sexuales y las pulsiones de autoconservación.

He propuesto distinguir dos grupos de tales pulsiones primordiales: las pulsiones *yoicas* o de autoconservación y las pulsiones sexuales. Pero no conviene dar a esta clasificación el carácter de una premisa necesaria [...]; es una mera construcción auxiliar que sólo ha de mantenerse mientras resulte útil [...] <sup>71</sup>.

De manera que considerará a esta primera teoría como provisional y como algo que puede ser corregido. En esta primera teoría va a considerar, por un lado, a las pulsiones de autoconservación como aquellas que van a estar encaminadas a la supervivencia y, por otro, a las pulsiones sexuales, es decir, a aquellas orientadas al placer sexual y/o la procreación. A partir de aquí establecerá que el hombre puede obtener cierta energía psíquica a través de los deseos que tiene el hombre de sobrevivir y que el deseo de placer sexual representará otra fuente de energía psíquica, que motivará al ser humano a hacer (o dejar de hacer) algunas cosas. Sin embargo, más adelante Freud va a unir las pulsiones de autoconservación y las pulsiones sexuales en un mismo instinto, denominándolos *instintos de vida* o *pulsión vida* y

---

<sup>71</sup> *Ibid.* p. 118.

como antagónico de este impulso de vida instituirá al *impulso de muerte*, con lo cual se dará paso a su segunda Teoría.

En esta segunda teoría de las pulsiones establece las bases que le permiten postular la idea de la *pulsión de muerte*, es decir, la pulsión que mueve al hombre hacia la destrucción, la agresión y la muerte. Esta pulsión destructiva Freud la logra plantear a partir del estudio que hará de los sueños de los soldados con neurosis de guerra. Estudio que va a ser motivado sobre todo por la búsqueda de la explicación sobre la tendencia a la crueldad, que hasta ese momento<sup>72</sup> no había encontrado una interpretación satisfactoria. A través del análisis descubre que en los sueños de los soldados existe una situación traumática que se repite, pues aunque estos sueños no son ni placenteros ni obedecen a una satisfacción sexual tienden a ser recurrentes, de modo que encuentra en los sueños una tendencia a repetir momentos pasados dolorosos. Con ello Freud va concluir que esta reiteración de un momento doloroso parece intentar reparar el trauma inicial, volviendo al momento en cual todavía no se ha producido el trauma o tratando de dominarlo en su repetición. De este modo, en la segunda teoría va a postular dos nuevas pulsiones, que no se excluyen de una teoría a la otra, sino que se complementan. La *pulsión de vida* (*Lebenstrieb*) que sería la pulsión sexual (la libido) más el instinto de conservación, el otro elemento del par sería la *pulsión de muerte* (*Todestrieb*).

Freud utiliza el término *Eros*<sup>73</sup> para hacer referencia a la pulsión de vida. Pero en esta segunda teoría establecerá un cambio, pues en la primera consideraba a *Eros*, es decir, a la sexualidad, como una energía disruptiva, una fuerza perturbadora, una fuerza difícil de educar, por lo cual aparecía como una amenaza constante para el

---

<sup>72</sup> Nos referimos al año 1914.

<sup>73</sup> Freud introduce el concepto de *Eros*, tomado del pensamiento filosófico de Platón. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), la libido aparecerá identificada con el amor del mito platónico, será *Eros* quien busca unir, conservar y ampliar todo lo viviente.

equilibrio del aparato psíquico. Sin embargo en la segunda teoría va a considerar a esta pulsión como aquella que tiende a mantener la cohesión y la unidad entre la sustancia viva. Por lo que concebirá a *Eros* ya no como amenaza, sino como un principio de cohesión, de unión, pues el organismo, esto es, la vida tiende a mantener su unidad y su existencia.

*Tánatos*, por otro lado, lo utiliza para referirse a la pulsión de muerte y explica que es el impulso a partir del cual el hombre busca destruir, dañar o agredir a otros o a sí mismo. La Pulsión de muerte<sup>74</sup> tiende a la reducción completa de las tensiones, o sea, a disolver al ser vivo al estado de materia inorgánica, busca la destrucción de la unidad y el retorno al estado inorgánico, el cual es considerado como el estado de reposo absoluto. La pulsión de muerte se dirige primariamente hacia el interior, es decir, hacia el yo, tendiendo con ello a la autodestrucción (pulsión de destrucción), y en un segundo momento se dirige hacia el exterior, esto es, hacia los otros (pulsión agresiva).

La idea de la pulsión de muerte postula un regreso a la etapa anterior de la vida, pero el estado anterior del “ser vivo” es el “no ser vivo”, por ello la satisfacción de la pulsión de muerte significaría un regreso a la etapa anterior, es decir, a la materia inorgánica. De forma tal que para Freud el principio que rige la pulsión de muerte es el *Nirvana*,<sup>75</sup> el cual es el principio que reduce a cero todas las tensiones.

Es en su obra *Más allá del principio de placer* donde Freud introduce el concepto de pulsión de muerte, en el cual también sostiene la idea de “conflicto” entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte, entre *Eros* y *Tánatos*. En un primer

---

<sup>74</sup> Freud introduce el concepto de pulsión de muerte en *Más allá del principio de placer* (1920) y es continuamente reafirmada por él hasta el fin de su obra. Sigue siendo uno de sus conceptos más controvertidos.

<sup>75</sup> Este término es extraído por Schopenhauer de la religión budista, significa la aniquilación del deseo individual y el paso a un estado de calma absoluta.

momento considera que estas dos pulsiones se contraponen totalmente, pero más tarde planteará que se pueden combinar de diversas formas, como por ejemplo, en el acto de la alimentación, puesto que el hecho de morder o rasgar el alimento implica un acto de destrucción, lo cual puede ser considerado como un acto tanático, pero que tiene como finalidad nutrirse para sobrevivir, es decir, para satisfacer un impulso de vida. Por ello en el acto de comer podemos encontrar la mezcla de la pulsión de muerte con la pulsión de vida.

Ahora bien, el principio de placer que rige a la pulsión de vida, como el principio de Nirvana que rige a la pulsión de muerte parecen no contraponerse, pues ambos buscan librarse del estado de excitación. Puesto que el principio de placer busca satisfacer un deseo, para terminar con la tensión, y el principio de Nirvana busca un estado de paz absoluta, libre de excitación. De este modo se muestra que la relación en la que se encuentran el principio de placer y el principio de Nirvana no es contradictoria, puesto que ambos buscan la reducción absoluta de la tensión, es decir, el deseo de no tener que desear. Sin embargo este planteamiento trae consigo varias cuestiones, pues el impulso de muerte aparece como parte esencial de la vida del ser humano, idea que resulta muy problemática y por ende ha sido muy criticada. Pero es Marcuse quien apunta que en el comienzo de la vida el impulso de muerte puede ser más fuerte que el impulso de la vida, puesto que se encuentra más cercano al mundo inorgánico, pero sostiene que al evolucionar la vida, el impulso de muerte va perdiendo fuerza, lo que torna más difícil el regreso a lo inorgánico, lo cual provoca, a su vez, que sea más difícil que rija el principio de muerte.

Expresa además que la pulsión de muerte no es destructividad por sí misma, pues ante todo lo que busca es el no-dolor, el estado de paz, no como destrucción, sino como una estancia de placer. De forma tal que parece que el instinto de muerte sufre una modificación a través de los cambios históricos que afectan al hombre en su lucha

contra el sufrimiento y la represión. Lo cual nos lleva a plantear la idea de la historicidad de los instintos, es decir, *la transformación del instinto a través de la historia*. Pero sobre este tema volveremos más adelante, pues resulta de suma importancia para el desarrollo de nuestro trabajo.

De lo dicho anteriormente podemos concluir que la interpretación que hace Freud sobre la cultura sufre una transformación a partir de la introducción de la segunda teoría pulsional. Ya que, en un primer momento plantea que el ser humano sólo tiene que renunciar a la satisfacción de sus pulsiones para ingresar en el mundo de la cultura. Sin embargo en un segundo momento va a advertir que la búsqueda de la satisfacción de los impulsos está en plena contraposición con la cultura, pues lo que trae consigo es un malestar en los seres humanos y con ello una enorme insatisfacción del hombre con la cultura.

Esta insatisfacción provoca en el hombre una gran carga de agresividad, la cual está dispuesto a utilizar, trayendo como resultado que las relaciones entre los hombres no sean cordiales, ni pacíficas, sino que sean destructivas, ya que va a considerar al “otro” como una tentación para satisfacer su agresividad, es por eso que explota su fuerza de trabajo, lo humilla, lo martiriza, lo asesina. De modo que para Freud la pulsión de muerte va a alterar las relaciones entre los hombre, porque desarrollará en el hombre una hostilidad hacia sus semejantes. Postula así que a pesar de que el ser humano ha renunciado a la satisfacción de sus impulsos, a favor de la cultura, no ha logrado reprimir su agresividad. Pues es la misma cultura la que ha desarrollado este impulso en el hombre.

Esto es, el hombre como ser natural, no como un ser de cultura, vive como los animales hasta el momento en que comienza a vivir en sociedad, pero es en este momento, cuando comienza a vivir en comunidad, cuando empieza a haber cambios

en su ser, pues se limita su libertad, además de que se reprimen sus pulsiones, lo cual a su vez, va a provocar un malestar en su ser y con ello el desarrollo de su agresividad.

Así, para Freud la agresividad sólo tiene cabida a partir de que el ser humano ingresa en la cultura, por lo cual va a sostener que la represión está en la base de la civilización, pues aunque el hombre logra reprimir sus pulsiones a favor de la cultura, dicha represión va a provocar en él agresión, la cual también tendrá que ser reprimida. De lo que parece deducir la imposibilidad de una civilización no represiva, al mismo tiempo que logra establecer a la eterna lucha entre *Eros* y *Tánatos* como fundamento del desarrollo de la cultura.

Pero a partir de aquí surgen diversas cuestiones, entre ellas, cómo y por qué la represión provoca agresividad. Pues como hemos podido observar, para Freud la cultura provoca una transformación en el individuo a través de la represión. Por lo que resulta indispensable plantearnos las siguientes cuestiones: ¿qué es la represión? y ¿cómo es que la represión ha modificado los instintos?

## **EL CONCEPTO DE REPRESIÓN.**

El concepto de represión (*Verdrängung*), como hemos podido ver anteriormente, resulta un concepto indispensable en el pensamiento freudiano, de manera tal que lo encontramos en el psicoanálisis desde sus inicios. James Strachey sostiene que Freud menciona dicho término por primera vez en un ensayo que escribió junto con Joseph Breuer en 1983 titulado “Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos históricos”. Sin embargo, parece que el término *represión* pudo haberlo conocido a partir del análisis de la obra de Johann Friedrich Herbart, psicólogo del

siglo XIX, aunque en su libro *Contribución a la historia del movimiento* (1914) expresa que:

En cuanto a la doctrina de la represión, es seguro que la concebí yo independientemente; no sé de ninguna influencia que me haya aproximado a ella, y durante mucho tiempo tuve a esta idea por original, hasta que Otto Rank nos exhibió aquel pasaje de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, donde el filósofo se esfuerza por explicar la locura [...] <sup>76</sup>

Freud indica en varios lugares de su obra que el psicoanálisis es fundamentalmente una teoría de la represión, por eso sostiene que el concepto de represión es básico para el desarrollo del psicoanálisis. “La doctrina de la represión es ahora el pilar fundamental sobre el que descansa el edificio del psicoanálisis, su pieza más esencial [...]” <sup>77</sup>

En algunos textos anteriores a la *Interpretación de los sueños* Freud considera a la *represión* como una forma de “defensa”, pues sostiene que la represión puede entenderse como un mecanismo con el cual el hombre busca defenderse. Ya que, por ejemplo, cuando el hombre tiene pensamientos, sensaciones, deseos que le parecen penosos, dolorosos, que le provocan vergüenza o reproche busca la manera de olvidarlos, es decir, se resiste a recordarlos, pues trata de evitar el dolor, el displacer. Por lo que la represión ayuda al ser humano a defenderse del dolor a través de la resistencia.

Así, la idea de *represión* estará ligada también con el término de “resistencia”, puesto que el hombre no sólo intenta olvidar aquello que le provoca displacer, sino que trata de deshacerse de ello. La represión es pues el mecanismo mediante el cual el

---

<sup>76</sup> Sigmund Freud, *Obras completas...* p. 15

<sup>77</sup> *Ibid.*

hombre trata de rechazar o mantener de forma inconsciente pensamientos, imágenes, recuerdos que le provocan dolor.

la condición para la represión es que el motivo de displacer cobre un poder mayor que el placer de la satisfacción[...] La represión no es un mecanismo de defensa presente desde el origen; no puede engendrarse antes que se haya establecido una separación nítida entre actividad consciente y actividad inconsciente del alma. *Su esencia consiste en rechazar algo de la consciencia y mantenerlo alejado de ella*<sup>78</sup>

La represión ocurre cuando la satisfacción de una necesidad puede provocar más displacer que placer, por lo que se intenta renunciar (se resiste) a dicha satisfacción. Además la represión no es un elemento natural dado en el hombre, sino que es algo que le es impuesto desde fuera. Pues cuando el hombre comienza a vivir en sociedad se le imponen reglas que limitan su libertad, lo cual provoca una división en el hombre entre su *yo* y su *inconsciente*. El hombre toma consciencia de su *yo* a través de los otros, ya que la consciencia del *yo* deviene de la consciencia de la existencia de los otros. De modo que el hombre toma consciencia de sí, de su *yo*, a partir de la relación con los otros, pero su a su vez, para mantener esa relación debe rechazar todo aquello que resulta reprobable, y sólo lo puede hacer resistiéndose a ello, olvidándolo, es decir, dejándolo en el inconsciente. De manera que *la represión provoca la aparición del inconsciente*, y es por ello que la *represión* constituye para el pensamiento freudiano un concepto fundamental para el psicoanálisis.

La represión es un mecanismo inconsciente, ya que la pulsión al ser una energía que se presenta de forma constante, resulta necesario oponerle una energía constante también para poder mantenerla alejada, por lo que se torna necesaria la constante

---

<sup>78</sup> Freud. *El malestar...* p. 142.

represión de la pulsión en el inconsciente. Por ende, *represión* e *inconsciente* no pueden pensarse uno sin el otro.

El psicoanálisis nos ha enseñado que la esencia del proceso de represión no consiste en cancelar, en aniquilar una representación representante de la pulsión, sino en impedirle que devenga consciente. Decimos entonces que se encuentra en el estado de lo “inconsciente”, y podemos ofrecer buenas pruebas de que aun así es capaz de exteriorizar efectos, incluidos los que finalmente alcanzan la conciencia. Todo lo reprimido tiene que permanecer inconsciente, pero queremos dejar sentado desde el comienzo que lo reprimido no recubre todo lo inconsciente. Lo inconsciente abarca el radio más vasto; lo reprimido es una parte de lo inconsciente.<sup>79</sup>

La represión no puede impedir que el deseo, pensamiento, o imagen que se quieren olvidar dejen de existir en lo inconsciente, lo único que se puede impedir es que se hagan conscientes, porque la represión no anula la energía psíquica que ha sido reprimida, pues aunque se trate de evitar que lo reprimido pase a la conciencia, lo reprimido luchará por manifestarse de algún modo en la vida del sujeto, ya sea en los *lapsus linguae*<sup>80</sup>, los actos fallidos, o bien de modo más traumático produciendo otro tipo de trastornos. Por ello Freud advierte que aunque todo lo reprimido es inconsciente, no todo lo inconsciente es reprimido. Puesto que a pesar de que el sujeto no se da cuenta, lo inconsciente busca salir hacia la conciencia de diversas formas.

Ahora bien, para Freud la represión no es un estado, sino que es un proceso que se desarrolla en tres etapas: la primera fase es la “represión primordial” (*Urverdrängung*), es decir, la represión originaria. Esta represión primaria funda al inconsciente, pues como mencionamos en líneas arriba, el inconsciente no es algo

---

<sup>79</sup> Freud. *Obras completas...* p. 161.

<sup>80</sup> Los *lapsus linguae* son confusiones verbales, como por ejemplo cuando una persona dice una palabra por otra, escribe una palabra por otra, lee en un texto impreso algo distinto de lo que en el mismo aparece o bien escucha cosas diferentes de las que se dicen.

dado en el ser humano de forma innata, sino que se va constituyendo a través de etapas, por ello no es algo que se forme de una vez y para siempre.

La represión primordial ocurre en un aparato mental en desarrollo, y tiene como tarea la formación de ciertas representaciones inconscientes, o “reprimido originario”, que se establece como un polo que atrae todo aquello que de ahí en adelante deberá ser reprimido. Esta primera etapa de la represión ocurre como un proceso mediante el cual el individuo abandona ciertas formas de satisfacción que ya había logrado (las pregenitales, por ejemplo), para dar paso al desarrollo del aparato mental, sin embargo estas formas de satisfacción no desaparecen por completo, sino que subsisten reprimidas en el inconsciente. Este proceso se lleva a cabo cuando se impide que un deseo aparezca en la consciencia.

[...] *una represión primordial*, una primera fase de la represión que consiste en que a la agencia representante (*representanz*) psíquica (agencia representante-representación) de la pulsión se le deniega la admisión en lo consciente. Así, se establece una *fijación*<sup>81</sup>; a partir de ese momento el representante en cuestión queda inmutable y la pulsión sigue ligada a él.<sup>82</sup>

Esta idea resulta fundamental para el desarrollo de nuestra tesis, pues plantea que el inconsciente se forma en el ser humano (es histórico), por ende no es innato, y si no es innato entonces por qué la represión resulta necesaria. Cuestión a la que volveremos más adelante.

---

<sup>81</sup> La noción de “fijación” (*Fixierung*) en el *Caso Schreber* se describe como primer momento de la represión, sin embargo en dicho texto la fijación se concibe como una “inhibición del desarrollo”. Es necesario recordar que la noción de fijación también es empleada por Freud en el sentido de un detenimiento del sujeto en un determinado momento de su desarrollo psíquico, porque un síntoma, recuerdo o incluso una determinada fase del desarrollo o un determinado tipo de objeto le produce una ganancia en consonancia con el modo de satisfacción buscado.

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 143.

De forma tal que para Freud el inconsciente no existe desde el origen de la vida, pues es la consecuencia de la escisión inicial provocada por la represión primordial. En la cual están involucrados dos protagonistas, por un lado la madre o algún adulto y por el otro, el niño, pues es el adulto el que insta los límites a los que el niño tendrá que ajustarse, dichos límites se establecerán mediante la represión, lo que traerá consigo la escisión entre la conciencia y el inconsciente. Por ello va a sostener en su obra *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* que la represión es un acto inaugural, que no sólo controla las pulsiones sexuales, sino que además permite el ingreso de la cría humana en el mundo de la cultura. Por ende, sin represión primaria no hay humanidad.

La segunda etapa de la represión es la *represión con posterioridad* o represión propiamente dicha (*Nachdrängen*) término que lleva implícita la idea de posterioridad (del alemán *nach*: después de). Esta segunda etapa establece el esfuerzo que se hace por mantener en el inconsciente tanto lo reprimido primordial como aquello que aparece después de esta represión primaria, pero que se encuentra relacionada con ella de algún modo, es decir, para Freud la represión con posterioridad va dirigida a los retoños de lo reprimido. Freud establece que:

La segunda etapa de la represión, la represión propiamente dicha, recae sobre retoños psíquicos de la agencia representante reprimida o sobre unos itinerarios de pensamiento que, procedentes de alguna otra parte, han entrado en un vínculo asociativo con ella. A causa de ese vínculo, tales representaciones experimentan el mismo destino que lo reprimido primordial [...]<sup>83</sup>

El inconsciente reprimido no puede tener acceso a la conciencia, puesto que supondría la suspensión de la represión, de modo que todas las representaciones que

---

<sup>83</sup> *Ibid.*

están ligadas a lo reprimido primordial, encuentran el mismo destino, esto es, no pueden acceder a la consciencia de forma pura, sino sólo a través del retorno de lo reprimido, la cual sería la tercera etapa de la represión.

El tercer momento de la represión, el retorno de lo reprimido es un proceso mediante el cual se muestran los elementos reprimidos ya sea a través de sueños, actos fallidos o ciertos síntomas psicósomáticos. Pues como hemos expuesto anteriormente la represión no recae en la pulsión misma, sino sobre los “representantes representativos” de la pulsión, ya que no se reprime la pulsión, sino la idea o imagen de ella. Por lo que los elementos que se reprimen no son eliminados y por ello tienden a reaparecer aunque de maneras deformadas. Podemos poner por ejemplo la situación en la cual un joven desea a una mujer que considera prohibida, el joven al percatarse de que es un acto reprobable reprime dicha idea que considera inadecuada, sin embargo aunque reprime la idea no desaparece el impulso que le produjo ese deseo, por ello podrá reaparecer dicho deseo, aunque deformado, en sus sueños, sus actos o sus palabras.

De modo que Freud insiste siempre en el carácter “indestructible” de los contenidos inconscientes. Ya que los elementos reprimidos, no sólo no pueden ser aniquilados, sino que tienden a reaparecer continuamente en la consciencia, por caminos desviados y a través de formaciones difíciles de reconocer.

Así, podemos concluir que la represión tiene como propósito evitar el dolor, el displacer, por ello puede considerarse como una operación defensiva. Además como la represión no se ejerce sobre las pulsiones en sí, sino sobre sus imágenes o ideas, la represión de un representante de la pulsión nunca será definitiva, pues la pulsión reprimida nunca cesa de buscar su satisfacción plena. De manera que, ahora que

sabemos que entiende Freud por represión, nos interesa observar cómo se lleva cabo dicha represión.

## **PREHISTORIA DE LA SOCIEDAD.**

En *Tótem y tabú* Freud plantea una tesis sobre el origen de la sociedad (reprimida) y de sus instituciones fundamentales. A través de las ideas de *filogénesis* y *ontogénesis* busca explicar el desarrollo de la *psique* humana tanto de manera individual como de forma social.

La idea de la *filogénesis* estará presente en la obra freudiana desde sus textos más especulativos hasta los más clínicos. Pero es en las últimas páginas de *Tótem y tabú*, donde Freud formula dos premisas fundamentales. La primera hipótesis que ha servido de cimiento a toda su construcción es la de una *psique* de masas en que los procesos anímicos se consuman como en la vida anímica de un individuo. Esta hipótesis le es indispensable para explicar la persistencia de la conciencia de culpa a lo largo de los siglos por un acto cometido en el origen. Y esa hipótesis no sólo explica la persistencia del sentimiento de culpa, sino su eficacia durante generaciones que no conocieron ese acto, ni podían saber nada de él. Freud intenta explicar, con la hipótesis del asesinato primordial, la instauración e imposición de la cultura por medio de la prohibición del incesto y sus efectos inconscientes. Expresa que respecto de las relaciones entre totemismo<sup>84</sup> y exogamia hay quienes afirman que ambas instituciones

---

<sup>84</sup> Freud para dar explicación al tema del tótem y del tabú va a tomar como ejemplo la vida de los salvajes de Australia. Ellos se rigen por el totemismo: cada clan tiene su tótem, un antepasado benefactor y protector que une a los miembros más que los mismos lazos de sangre. En cada tótem está siempre la norma de la exogamia (origen del horror al incesto), no estando permitido el vínculo sexual entre miembros del mismo clan totémico. Por ello totemismo y exogamia aparecen muy unidos.

se encuentran juntas por azar, y que en realidad son independientes, mientras que otros sostienen que la exogamia es una consecuencia lógica del totemismo<sup>85</sup>. Sin embargo no estará de acuerdo con estas teorías expuestas para explicar el origen de la exogamia. Por lo que expone una teoría de tipo histórico-conjetural, es decir, que supone que hace mucho tiempo se produjo un acontecimiento fundamental, a partir del cual puede luego deducirse el horror al incesto.

Sostiene Freud que el hombre pre-civilizado vivió en hordas donde existía un macho dominante, poseedor de las hembras y los privilegios que se desprendían de esa categoría, por lo que el padre era el monopolizador de los objetos de satisfacción, pues controlaba la vida de sus hijos a través de la violencia ejercida con la prohibición simbolizada en su autoridad de padre. Es entonces, ante esta permanente prohibición y frustración por no poder satisfacer sus pulsiones de vida, que los hijos o mejor dicho los machos dominados, urden un plan para asesinar al “padre” y quedarse con las hembras (madre y hermanas). Por lo que los hijos llevan a cabo ese plan y matan al padre y lo devoran satisfaciendo así, su pulsión agresiva. Pero después de esto, para transponer la rivalidad que se había instaurado entre los hermanos y garantizar sus vidas, prohibieron la lucha entre ellos, además de la renuncia al deseo incestuoso. De esa forma, cada uno de los hermanos renuncia tanto a su ideal de obtener la posición del Padre como el de tener a la madre<sup>86</sup> para sí.

---

<sup>85</sup> Tres tipos de teorías intentaron explicar el origen del totemismo: las nominalistas, las sociológicas y las psicológicas. Según las primeras, los antepasados dieron nombres de animales a sus jefes porque tenían algunas cualidades de ellos. Según la teoría sociológica (Spencer y Guillen), el tótem representa a la sociedad en su conjunto, corporiza a la comunidad que es el genuino objeto de veneración. La sociedad es venerable porque permite unirse armónicamente a los hombres y cooperar entre sí para poder subsistir. En cuanto a las teorías psicológicas, hay varias, como las de Wilken, Boas, Wundt y Frazer. Este último, en un primer momento sostuvo como teoría que el tótem es sentido como un refugio seguro del alma del primitivo para protegerla de los peligros.

<sup>86</sup> Existe cierto desinterés hacia la cuestión de la *filogénesis*. Resulta curioso observar que el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis no dedica ningún artículo a este término. Una

En este proceso, el Padre es reconocido, amado e idealizado, idealización que se produce luego de la muerte del padre (la culpa), ya que los hijos sin padre, sienten un gran remordimiento por el amor que le tenían a este padre coartador, de forma que, surge así la figura “sobrenatural” del padre (el tótem) con renovada fuerza.

Para Freud el tema de la culpa es fundamental en el desarrollo de la civilización, pues la culpa se manifiesta a través de la restricción autoimpuesta por el grupo de hijos para evitar la repetición del acto. Por esta razón, el hombre reprime este acto, pero de generación en generación esta pulsión revive, en forma de rebelión ante el orden establecido, o bien ante el deseo inherente del ser humano por el poder. Sin embargo esta pulsión es reprimida en favor de la continuidad, pues al ser actualizada la pulsión agresiva hacia la autoridad (el padre) se atentaría contra las bases mismas del progreso de la cultura (su autoconservación).

Una idea que toma Freud para reforzar este planteamiento es el análisis que realiza sobre el terror que experimentan algunos niños con ciertos animales (zoofobia). Sostiene que en general los niños se interesan más por los animales y se sienten más cerca de ellos que de los adultos, sin embargo desarrollan zoofobias, lo que puede ser explicado a través de los estudios que muestran que tales animales representan al padre, el cual es temido como oponente de sus intereses sexuales, lo que trae consigo la amenaza de castración. Estos niños también se identifican con el animal temido, siendo ellos mismos quienes son peligrosos. De manera que encuentra así dos rasgos comunes entre estas zoofobias infantiles y el totemismo: la plena

---

evocación rápida puede leerse bajo la rúbrica *protofantasias* donde los autores nos dicen que Freud recurre a la explicación filogenética para justificar la existencia de estas últimas en los seres humanos. La omisión del término es debido a la posición de los autores que no aprueban por completo la pertinencia de la tesis freudiana de la filogénesis.

identificación con el animal totémico, y la actitud ambivalente de sentimientos hacia él, porque tanto el padre como el tótem son, a la vez, temidos y amados.

Así, los mismos miembros del tótem ven en éste a su antepasado y padre primordial. Este es el núcleo de la explicación psicoanalítica del totemismo. En efecto, las dos prohibiciones del tótem (no matar al animal totémico y no cometer incesto) son justamente los dos crímenes cometidos por Edipo (mató a su padre y tomó por mujer a su madre).

La horda primigenia, será entonces para Freud el origen de los sistemas totémicos. Ello se debe a un acontecimiento que conjeturalmente, según su planteamiento, tuvo que haber ocurrido: los hermanos se unieron para darse fuerza y poder matar al jefe de la horda, severo y celoso. Luego comieron su cadáver para identificarse con él, para que cada uno tuviese un poco de la fuerza del padre. Pero como los hermanos también amaban al padre, viene consigo el arrepentimiento, naciendo así el sentimiento de culpa en la humanidad, volviéndose el muerto más fuerte de lo que había sido en vida.<sup>87</sup>

Desde esta conciencia de culpa de los hijos varones nacieron las dos prohibiciones totémicas más importantes, es decir, no matar al animal totémico, y no tener vínculos incestuosos con mujeres del mismo clan, pues era lo que el padre originalmente prohibía. Ambas prohibiciones fundaron la moralidad del hombre y mientras la primera sólo tiene su razón de ser en un simple sentimiento, la segunda tuvo además un valor práctico, ya que la prohibición del incesto impedía que los hermanos se pelearan entre sí por las mujeres de su clan, lo cual evitaba el riesgo de que apareciera nuevamente un padre tirano y celoso entre ellos. En suma, el

---

<sup>87</sup> Idea que coincide perfectamente con la religión católica, en relación a la muerte de Jesús por culpa de los hombres.

psicoanálisis nos lleva a sostener un nexo íntimo y un origen simultáneo entre el totemismo y la exogamia.

Aunque sabemos muy bien que esta hipótesis freudiana ha sido muy criticada, pues se queda en un nivel meramente especulativo, consideramos que este supuesto permite pensar una continuidad en la vida de sentimientos de los seres humanos a pesar de las interrupciones de los actos anímicos producidas por la muerte de los individuos. Sin esa continuidad no existiría ni progreso ni evolución, pues cada nueva generación tendría que comenzar de nuevo.

Además esto también constituye para Freud el origen de las religiones, ya que la comunión cristiana es en el fondo una nueva eliminación del padre, una repetición del crimen. El *complejo de Edipo* está así en el origen de todas las religiones e instituciones sociales, así como también en el origen de la neurosis. Pues los procesos psíquicos en las masas son asimilables a los procesos psíquicos individuales, ya que la conciencia de culpa generada por el parricidio primordial no se ha extinguido aún en nosotros, la hallamos en los neuróticos, quienes actúan en función de una cierta realidad psíquica (expiar una culpa) y no de una realidad objetiva. Para el neurótico, como para los primitivos, los deseos e impulsos tienen el valor de hechos.

De esta manera Freud establece la idea de que el ser humano llega al mundo con una herencia filogenética, esto es, una *herencia arcaica*<sup>88</sup>. Esta herencia no sólo predispone a los individuos, sino que tiene marcas de recuerdos vividos por nuestros

---

<sup>88</sup> La *herencia arcaica* incluye contenidos ideológicos y huellas de la memoria de las experiencias de generaciones anteriores. Para Freud esta herencia es el puente sobre el abismo que separa a la psicología individual de la psicología de masas. Explica que las experiencias infantiles determinantes están unidas con las experiencias de la especie. Sin embargo, esta idea ha sido muy criticada, pues, entre otras cosas, va en contra la concepción del individuo autónomo. Además parecería plantear no sólo una herencia biológica, sino también una herencia ideológica.

ancestros. Ya que cada individuo reproduce, en forma abreviada, una repetición de los sucesos más importantes experimentados por la especie humana en sus comienzos.

Así, Freud plantea el origen de la sociedad reprimida en dos niveles: el *Filogenético* que se desarrolla en el crecimiento de la civilización represiva desde la horda original hasta el estado civilizado constituido. Y el *Ontogenético*, que se da a través del crecimiento del individuo reprimido desde la primera infancia hasta su existencia social adulta, el cual se genera a partir de las restricciones externas que sufre el individuo, primero de los padres y luego de otros cuerpos sociales. La relación entre estos dos niveles Freud la resume en la idea del retorno de la represión en la historia, ya que el individuo re-experimenta y re-vive los graves sucesos traumáticos en el desarrollo del género. Ahora bien, para poder observar cómo se lleva a cabo el desarrollo *ontogenético*, es preciso mostrar la relación que se da entre el principio de placer y el principio de realidad, puesto que a través de dicha relación se puede mostrar la forma en la que se han realizado las restricciones que sufre el individuo para poder vivir en sociedad.

## **PRINCIPIO DE PLACER VS PRINCIPIO DE REALIDAD**

En su obra *Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico* de 1911, Freud introduce el *principio de placer* y el *principio de realidad* como los dos principios que rigen el funcionamiento psíquico. Mientras que el primero tiene por fin procurar el placer y evitar el displacer, sin trabas ni límites, el segundo modifica al anterior, imponiéndole las prohibiciones necesarias para la adaptación a la realidad externa. Para poder explicar la correspondencia que se da entre estos dos principios es

fundamental observar con detenimiento el planteamiento freudiano sobre las etapas de la sexualidad.

Freud va a postular que la libido es la energía del instinto sexual, que se origina a través de un proceso químico del organismo que tiene lugar especialmente en los órganos genitales y en las zonas erógenas. Sin embargo, niega la hipótesis según la cual el instinto sexual despierta con la pubertad, al demostrar que la libido atraviesa por ciertas etapas, desde el nacimiento hasta la etapa de la sexualidad genital.

Explica que el ser humano llega a este mundo trayendo consigo simplemente instintos, secuencias de comportamiento genéticos que le permiten sobrevivir, sin embargo estos instintos se transforman, puesto que el individuo busca satisfacer dichos instintos no sólo para poder sobrevivir, sino también para obtener placer.

Plantea que la libido pasa por diversas etapas que se encuentran caracterizadas, ante todo, por las condiciones del ser humano en su infancia: 1) La fase oral se desarrolla a partir de que el niño comienza a ingerir alimento. En esta etapa la fuente de placer se encuentra en la boca, pues el niño no sólo se alimenta al chupar el pecho materno, sino que además obtiene placer al realizarlo. Por lo que el niño comienza a realizar esta actividad con fines propiamente de autoconservación, pero más adelante el chupeteo (acción de succionar) no tendrá por finalidad la nutrición, sino la búsqueda de satisfacción. 2) La fase anal se presenta cuando el niño comienza a controlar sus esfínteres. La madre en el acto de limpiar al niño de las respectivas necesidades que produce, erogenizará la zona anal; con la que el sujeto buscará satisfacción autoerótica mediante la expulsión y retención de heces. Mediante esta etapa el niño comienza a comprender la división que existe entre él y el mundo exterior, pues intentará manifestarse sobre él, con el único objeto que produce, es decir, las heces. A través de la retención o expulsión expresa su afecto u odio hacia la

madre o el mundo exterior. Así, en esta fase el goce sexual para el niño está en la defecación. 3) La fase fálica fue en un principio llamada fase genital, pero Freud entendió que no podía ser así, debido a que el niño (hombre y mujer) no comprende la existencia, todavía, de dos genitales específicos; sino al contrario de sólo uno: el genital masculino. En dicha etapa las zonas genitales se erogenizan a través de la limpieza, del contacto con el aire, con la ropa, masturbación, y otros. En esta fase aunque el niño intenta comprender el funcionamiento de los genitales de ambos sexos sólo logrará dicho conocimiento hasta la pubertad. 4) Fase de latencia se conoce por ser de "relativa" suspensión en la investigación sexual infantil. La sublimación<sup>89</sup> es el destino más importante en esta fase. La sexualidad volverá a surgir, después de una metamorfosis en la pubertad; etapa donde se creía que la sexualidad recién aparecía y se denominaba normal. 5) Fase genital: en esta se produce crecimiento de los genitales externos y desarrollo de los genitales internos. Las zonas erógenas predominantes en las anteriores fases van a producir ahora un placer previo que permitirá la acumulación de cierta energía e incremento de la tensión, la cual será suficiente para llevar a cabo el acto sexual, con lo cual se obtendrá un placer final mucho mayor en satisfacción que el placer previo.

Ahora bien, sin embargo el ser humano no puede llevar a cabo estas etapas de forma totalmente libre, pues el individuo nace en un medio cultural, en un patrimonio formado históricamente, al que no podrá escapar; dicho medio le impondrá normas para velar por la seguridad del sujeto, pero éste tendrá que sacrificar algunas satisfacciones plenas a cambio de esa seguridad.

---

<sup>89</sup> La sublimación es la modificación de la meta pulsional original por otra. Se dice que la pulsión se sublima en la medida en que se desvía hacia un nuevo fin, no sexual, y se dirige hacia objetos o actividades a las cuales una determinada sociedad concede gran valor como lo son la creación artística, la investigación intelectual, etc.

Así, por ejemplo, en relación a la fase oral, la cultura y las propias limitaciones del cuerpo exigen que el pecho materno se aleje del bebé; esta ausencia provoca ya en él el primer sentimiento displacentero, pues el pecho materno no estará disponible para el niño, cada vez que éste quiera. Es gracias a ese distanciamiento que el niño comienza a comprender vagamente la existencia de un mundo exterior ajeno.

En la fase anal, los productos culturales como la limpieza, el orden y la belleza, que aunque en esos momentos todavía no son comprendidos por el niño, afectaran su vida de forma fundamental, pues en esta etapa se le impondrán reglas que le indicaran cómo debe comportarse, como por ejemplo, que debe ser limpio, que debe ir solo al baño, que debe respetar a las demás personas. Es decir, se establecerán los límites que formaran los diques psíquicos que van a impedir que sus pulsiones se exterioricen, ya sea a partir de la sublimación o la represión de las pulsiones. Lo cual será fortalecido con la creación de conceptos como los de asco y vergüenza.

En la etapa fálica se establece el tabú del incesto, el cual considera Freud como un hecho fundamental para desarrollo de la cultura. En esta etapa el niño-varón se enfrenta al temor de ser castrado por su padre debido a su deseo sexual hacia la madre, por lo que se verá forzado a evitar dicho deseo y entrará en un estado de latencia.<sup>90</sup> Además el complejo de Edipo (el deseo por el progenitor del sexo opuesto) produce, la máxima expresión del par amor-odio, es decir, amar al padre y odiar a la madre o viceversa. Con el cual el infante va a comprender que el mundo exterior le produce placer y displacer, al igual que él hacia el mundo. Por lo que su relación con el mundo va a cambiar y se resolverá de aquí en adelante por el camino de la ambivalencia. Por

---

<sup>90</sup> En la mujer la salida del complejo de Edipo es mucho más complicada y tardía. Pero como el desarrollo de este tema no resulta indispensable para nuestra investigación, no nos dedicaremos a ello.

ello esta etapa es quizás en donde la cultura se muestra con más fuerza, pues obliga al individuo a sacrificar sus pulsiones, haciendo de él un ser inconforme con el medio.

En la fase genital, que para Freud constituye la última etapa de la sexualidad, la libido será dirigida hacia un fin determinado, a favor de la cultura, esto es, las pulsiones parciales y las zonas erógenas se pondrán al servicio de un nuevo fin: la reproducción. La libido "amortiguada" deberá escoger un nuevo objeto sexual que, por la prohibición del incesto, se encontrará fuera del triángulo familiar: padre-madre-hijo. Con lo cual se tenderá a buscar al nuevo objeto sexual según las características del ser amado en la fase fálica. Para ello, el individuo empleará nuevamente una corriente sensual para aproximarse al nuevo objeto, como lo hizo en un principio. No olvidemos que la cultura influye, también, en la búsqueda del objeto sexual, pues impide en primer lugar, la aproximación a los padres mediante el complejo de Edipo y la barrera del incesto, en segundo lugar provoca las inhibiciones necesarias para que el sujeto elija un objeto del sexo opuesto, y en tercer lugar establece cualquier satisfacción extragenital prohibida como perversión. En fin, la cultura ha configurado ciertas normas y límites para evitar dolor, displacer al ser humano, pero contradictoriamente no aporta muchas probabilidades de goce. Freud resume estas limitaciones, que obligan a posponer la satisfacción de los impulsos, a través de la formulación del principio de realidad. Este principio se opone al principio de placer, en tanto que impide la satisfacción directa y completa de ciertas necesidades, por lo que modifica al principio de placer, obligando al individuo a posponer o sustituir dicha satisfacción.

Detrás del principio de realidad se establece el hecho fundamental de la escasez (*Lebensnot*) que Freud va a concebir con el término *Ananké*. Va a postular la idea de que el hombre debe renunciar o retardar la satisfacción de sus necesidades puesto que el mundo es demasiado pobre para realizar dicha satisfacción. Lo que provoca que el

*trabajo* se torne esencial en la vida humana, pues sólo a través del trabajo, del esfuerzo y el sacrificio podrá satisfacer sus necesidades. Sin embargo la duración del trabajo va a ocupar casi toda la existencia del individuo, lo que traerá como consecuencia que se vuelva indispensable la suspensión del placer, y con ello aparecerá el dolor y el sufrimiento. De modo que si los impulsos instintivos buscan la satisfacción para obtener placer y evitar el sufrimiento, el principio de placer se contrapone totalmente al principio de realidad que necesita de la represión continua de la satisfacción pulsional. Por lo cual Freud plantea que el principio de placer y el principio de realidad son “eternamente” antagónicos, que la idea de que una civilización no represiva es imposible

La vida de los hombres en común adquirió, pues, doble fundamento: por un lado, la obligación del trabajo impuesto por las necesidades exteriores; por el otro, el poderío del amor, que impedía al hombre prescindir de su objeto sexual [...] De manera tal que *Eros* y *Ananké* se convirtieron en padres de la cultura humana cuyo primer resultado fue el de facilitar la vida en común a un mayor número de seres.<sup>91</sup>

Así, pues la búsqueda de la satisfacción ya no se efectúa por los caminos más cortos, sino mediante rodeos y se aplaza el resultado en función de las condiciones impuestas por el mundo exterior. Por ejemplo, si un bebé quiere orinar lo hace en el momento, mientras que siendo adultos y teniendo actividades que realizar, aplazamos las ganas de orinar, en pro de otros fines.

El principio de realidad subordina así el placer al deber, dicha subordinación se lleva a cabo a través de un proceso psíquico denominado sublimación, en el que los deseos insatisfechos reconvierten su energía en algo útil o productivo. Ya que por ejemplo la práctica continua de la satisfacción del deseo sexual podría suponer el

---

<sup>91</sup> Freud. *El malestar en la cultura* ... p. 43

abandono de otras actividades productivas como el trabajo. De manera que, el hombre sublima sus deseos y utiliza su energía para la realización de otras acciones como el deporte, la literatura y el juego. Sin la sublimación de los deseos sexuales no existiría, según Freud, civilización.

Es pues que a partir del descubrimiento de la sexualidad infantil y de las ilimitadas zonas erógenas del cuerpo, que Freud prepara el terreno a la reinterpretación final de la sexualidad en términos del instinto de vida. Afirma que, *Eros* opera bajo el principio que sostiene a la vida misma, es decir, el principio de placer, éste dirige todos sus esfuerzos a la consecución de las pulsiones, instintos y deseos.

De ese modo, el principio de placer es aquel que tiene el afán de obtener placer y evitar el dolor. Sin embargo, aunque el principio de placer únicamente lucha para satisfacer sus impulsos, esto entra en conflicto con el ambiente humano, con la cultura. Es por esto que se limita al hombre, se le reprime, lo que da paso al principio de realidad. A través de este principio se logra instaurar en el hombre el límite de su placer. Lo que traerá como consecuencia un cambio no sólo en la forma y en la duración del placer, sino en su misma sustancia, puesto que convertirá el instinto animal en instinto humano, en pulsión. El principio de realidad se materializa en un sistema de instituciones, sin embargo el hecho de que este principio tenga que ser restablecido durante todo desarrollo del hombre, muestra que su triunfo sobre el principio de placer no es completo.

En suma, Freud sostendrá que bajo todas las formas históricas del principio de realidad se encuentra la organización represiva de los instintos, ya que para vivir en sociedad, tanto en los pueblos primitivos como en la actualidad, es preciso reprimir ciertos impulsos. Y por ello llega a identificar a la civilización con la represión, pues

considera que el instinto de placer es incompatible con el principio de realidad. Empero, Marcuse afirma que así como el principio de placer ha sido modificado, también el principio de realidad ha sido transformado.

De modo que es posible hallar un principio de realidad que no sea incompatible con el principio de placer. Y es así que se plantea la cuestión sobre la posibilidad de una sociedad en la que el ser humano no se encuentre extremadamente reprimido. Para ello, Marcuse intentará “recapturar la sustancia histórica” de los conceptos freudianos.

En los mismos postulados de Freud podemos encontrar los elementos para plantear la idea de una civilización no represiva, ya que si considera que la represión ha traído consigo la transformación del instinto meramente animal del hombre en instinto humanizado, surge con ello la cuestión siguiente: si el instinto del hombre del siglo XXI no es el mismo que el del hombre primitivo, ¿hasta qué punto la represión que sufre el hombre en la época actual es necesaria? Es decir, ¿podemos hablar de una civilización no represiva?

De lo cual podemos concluir que si el instinto ha sido transformado por la cultura, entonces podemos hablar de la historicidad de los instintos. Ya que el instinto del hombre no ha sido siempre el mismo, pues se ha modificado de acuerdo a las necesidades de la sociedad humana, y estas modificaciones se han realizado a través de la represión. Por tanto, para saber qué es el hombre, hay que estudiar no sólo la historia de la civilización, sino una historia oculta de la civilización, es decir, la evolución de los instintos.

# **CAPÍTULO III**

# ***LA DIMENSIÓN ESTÉTICA***

Los grupos y los ideales de grupo, las filosofías, las obras de arte y literatura que todavía expresan sin compromisos los temores y las esperanzas de la humanidad están contra el principio de la realidad prevaleciente; son su absoluta denuncia.

Herbert Marcuse, *Eros y civilización*.

La crítica que hace Herbert Marcuse a Freud no es en el sentido de que haya concebido a la civilización moderna como super-represiva, sino que haya incluido a toda la civilización en esa misma esencia, lo cual niega la posibilidad de una civilización futura que no sea represiva. Marcuse lo enuncia de la siguiente manera:

Pero las propias teorías de Freud dan razones para rechazar su identificación de la civilización con la represión. Sobre el terreno de sus propios logros teóricos, la discusión del problema debe abrirse de nuevo. ¿Constituye realmente el principio de la civilización la interrelación entre la libertad y la represión, la productividad y la destrucción, la dominación y el progreso? ¿O esta interrelación es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana?<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1981. p. 20

Marcuse inicia así una valoración histórica del pensamiento freudiano, a partir de la cual afirmará la historicidad de los instintos, lo cual le permitirá establecer una alternativa a la supuesta irreversibilidad de la civilización como represión. Sin perder de vista dos de las ideas principales de *El malestar en la cultura*, es decir, el conflicto entre *Eros* y la civilización represiva, y el conflicto entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte.

### **CRISIS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA.**

Herbert Marcuse sostiene que el mundo moderno ha tomado por razón el dominio de la tecnología. Es una racionalidad aparente que oculta la falta de libertad a través de diversas comodidades, y a cambio de ese bienestar ficticio, la sociedad contemporánea brinda un enorme control sobre la vida, las necesidades y las facultades humanas.

La destrucción de la vida progresa junto con el progreso de la civilización. Y los conceptos de racionalidad que se han desarrollado a lo largo de más de dos mil años hasta imponer su dominio se encuentran ahora en un callejón sin salida, manifestándose en una gran crisis de sentido, que comienza cada vez más a inquietar la conciencia de nuestros coetáneos.

La modernidad no se resigna a dejar su lugar, únicamente acepta ciertos cambios de piel para que todo siga igual. De modo tal, que la modernidad pugna no sólo por mantenerse, sino por afirmarse en la idea de que ya no es posible alternativa alguna a ella. Y es así como se proclama la era del capitalismo salvaje, que al no tener

un enemigo al cual enfrentarse, puede seguir su camino para desarrollar sus posibilidades extremas.

El dominio científico-técnico del hombre sobre la naturaleza se ha vuelto en contra suya. La actitud agresiva con respecto al mundo de los objetos, la dominación de la naturaleza, aspira finalmente a la dominación del hombre por el hombre. Se utiliza la conquista científica de la naturaleza para la conquista científica del hombre. La razón se torna únicamente como un medio instrumental para alcanzar objetivos que ya no se definen de acuerdo a la racionalidad, sino de acuerdo a intereses utilitarios y consumistas. De manera que, la modernidad es la época donde se desarrolla la racionalidad unificadora, pragmática y globalizante, en donde se realiza el dominio total de la tierra y el hombre.

La tecnología provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad “técnica” de ser autónomo, de determinar la propia vida. La fuerza liberadora de la tecnología –la instrumentalización de las cosas- se convierte en un encadenamiento de la liberación; la instrumentalización del hombre. Por lo que es necesario destacar que el carácter interno instrumentalista de la racionalidad científica utiliza la tecnología como forma de control social y de dominación.

Por ello, cabe resaltar la profunda distorsión existente entre el funcionamiento unilateral de la razón en la industria, en la tecnología y en la administración, y la profunda irracionalidad con que esta misma sociedad olvida los otros aspectos de la vida humana; nos encontramos, pues, ante una razón controladora y manipuladora que dificulta el libre desarrollo de las personas. En este sentido la felicidad y las aspiraciones emancipatorias han sido sometidas al principio de la productividad.

Tenemos, de este modo, que las sociedades actuales tienden a constituirse en estructuras monolíticas y uniformes, formadas con personas conformistas y

perfectamente adaptadas a determinados roles laborales y consumistas y en los que la crítica “libre” así como el resto de las libertades son conducidas de manera adecuada por la propaganda, los *mass media* y el férreo control administrativo. El hombre dominado por la tecnología y el consumismo se ha convertido en un ser uniforme y conformista, plegado a las influencias del medio social, sin sentido crítico y sin capacidad para desarrollar una personalidad propia.

La sociedad industrial que hace suya la tecnología y la ciencia se organiza para el cada vez más efectivo dominio del hombre y la naturaleza, para la cada vez más efectiva utilización de recursos. La dominación genera ahora una racionalidad más alta: la de una sociedad que sostiene su estructura jerárquica mientras explota cada vez más eficazmente los recursos mentales y naturales.

Esta racionalidad y su siniestra fuerza, aparecen en la progresiva esclavitud del hombre por parte de un aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia, que arruina las vidas de aquellos que construyen y usan dicho aparato. Herbert Marcuse afirma que:

Las capacidades (intelectuales y materiales) de la sociedad contemporánea son inconmensurablemente mayores que nunca; lo que significa que la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es inconmensurablemente mayor que nunca.<sup>93</sup>

En la modernidad no sólo el trabajo de la fábrica y la industria, sino también el comercio y el intercambio reducen al hombre a utilidad. Y esta racionalidad pragmática se escapa de la comprensión de los individuos, esclavizándolos a todos de

---

<sup>93</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1969, p.12.

formas distintas. Pues los bienes y servicios que los individuos compran controlan sus necesidades y petrifican sus facultades. A cambio de las comodidades que “enriquecen” su vida, los individuos no venden únicamente su trabajo sino también su tiempo libre. La vida mejor es compensada por el control total sobre la vida.

El individuo no sabe lo que realmente pasa, la poderosa máquina de educación y diversión (medios masivos de comunicación) lo une a los demás en un estado de anestesia en el que todas las ideas perjudiciales tienden a ser excluidas. Los expertos en los medios de difusión masivos transmiten los valores requeridos; ofrecen perfecto entrenamiento en tenacidad, eficiencia, personalidad, sueños, romances. Contra esta educación la familia ya no puede competir. En la lucha entre generaciones los bandos parecen haber cambiado: ahora el hijo sabe más que sus padres.

En la modernidad los fines utilitarios se encuentran encubiertos por mediaciones que aparentan una libertad y autonomía, pero que en realidad nunca han existido. En esta sociedad el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina no sólo las ocupaciones, aptitudes, actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales.

Estas necesidades falsas son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Y aunque su satisfacción pueda ser de lo más grata, el resultado es la euforia dentro de la infelicidad. Así, la tecnología sirve para instituir formas de control social y cohesión social más efectivas y más agradables.

El capitalismo no permite el poder del deseo, impide que todo el potencial del deseo se desarrolle creativamente. Tanto los impulsos agresivos como los libidinales son supuestamente satisfechos en el trabajo. El desarrollo de la técnica y de la

racionalidad tecnológica absorbe en gran parte los impulsos destructivos “modificados”.

El progreso de la civilización presupone el sentimiento de culpa: lo introyecta en los individuos, y así, mantiene las principales prohibiciones de las que la civilización depende. El sentido de culpa ocupa un papel primordial en el desarrollo de la civilización, más aún, establece una correlación entre el progreso y el aumento del sentido de culpa. El precio del progreso es pagado con la pérdida de la felicidad, pues es elevado a su máximo el sentido de culpa.

De modo tal que conforme progresa la civilización el sentido de culpa es “fortalecido”, va aumentando cada vez más y más. Así, el individuo ya no tiene suficiente “espacio” para desarrollarse a sí mismo contra su sentido de culpa, para vivir con una conciencia propia. Sin embargo, el sentido de culpa parece ser una característica del conjunto más que de los individuos, es una culpa colectiva; es un sistema institucional que condena los materiales y recursos a su disposición.

Y es gracias a la religión que el hombre se ha acostumbrado a tener una buena conciencia frente al sufrimiento y la culpa. Sin embargo, en la época moderna no sólo es la religión la que permite esto, sino también la ciencia. La actitud científica ha dejado de ser hace mucho la antagónica militante de la religión. La función de la ciencia y la religión ha cambiado –al igual que su interrelación. La ciencia y la religión se complementan, mediante su uso ambas niegan las esperanzas que una vez despertaron, y enseñan al hombre a apreciar los hechos en un mundo de enajenación. Observamos con esto que la ciencia es uno de los instrumentos más destructivos –destructor de esa liberación del temor que en otra época prometió.

De esta manera, la ciencia más que permitir la liberación del hombre lo ha mantenido dominado. La naturaleza dominada científicamente mejora la vida de los

individuos pero al mismo tiempo los subordina a los dueños del aparato de producción. Por lo que la noción tradicional de la “neutralidad” de la ciencia aplicada, es decir, de la tecnología, ya no puede sostenerse, pues la tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella. La sociedad tecnológica es un sistema de dominación que organiza y transforma a la naturaleza y al hombre como simples materiales para ser dominados.<sup>94</sup>

La ciencia pretende establecer una ficción como realidad, para poder garantizar, en primer lugar, la dominación del hombre sobre la naturaleza y en seguida, la dominación del hombre sobre el hombre. Sin embargo la crítica a la ciencia-técnica no significa regresar a un mundo anterior a éste, sino que intenta rechazar la reducción que se ha hecho de la existencia a la forma técnico-científica.

Por lo cual podemos concluir que el mundo contemporáneo ha tecnificado toda la existencia, reina de una manera totalitaria la técnica, se enajena y deshumaniza al hombre al hacer de la producción tecnológica la actividad prioritaria del hombre. Pero esto no significa que se tenga que renunciar a la tecnología, pues no es un mal en sí ni algo ajeno al hombre, ya que tanto la técnica como la tecnología son obras de la creatividad humana cuando son medios y no fines en sí, cuando éstas están al servicio de la humanidad y no al contrario.

De anterior podemos inferir que para el hombre resulta complicado, si no es que imposible, ser feliz, pues por un lado la civilización está fundamentada en la represión de los individuos, lo cual implica la limitación de su libertad y con ello el sacrificio de sus intereses y deseos. Y por otro lado, la sociedad contemporánea ejerce su dominio, su control total, de un modo sutil, manipulando los deseos y las necesidades de las personas en beneficio de la producción y el consumo.

---

<sup>94</sup> Es por esto que Freud planteaba que parecería que conforme avanza la civilización la represión también va aumentando.

Esta sociedad industrial podría ser llamada sociedad unidimensional, ya que todo está estandarizado, uniformado, perfectamente integrado según las normas comunes, y todo en ella, hombres y cosas, aparecen pasados por el tamiz del conformismo social. Las necesidades de los sujetos están condicionadas, impuestas por los intereses de los grupos sociales dominantes: Automóvil, televisión, artículos para el hogar, son fabricados según las leyes mercantiles del beneficio. En esta sociedad, el individuo queda despojado de toda personalidad, es un ser unidimensional. No le quedan otros medios para afirmar su autonomía que la agresividad o la estupidez: conducir un automóvil, comprar un fusil, manipular máquinas mecánicas o perder el tiempo con la televisión. Así, por ejemplo, la sociedad contemporánea transforma lo que podría haber sido una liberación sexual, en un consumismo sexual, en una sexualidad tomada como objeto de consumo, integrada al sistema. La pretendida “liberación de las costumbres” que permite y propugna el capitalismo no es una verdadera “liberación” sino una estrategia para impedirla. De modo que Marcuse plantea que hasta ahora la sociedad ha impedido la liberación del ser humano pero afirma que de ello no se puede concluir que todas las sociedades tengan que ser iguales, pues si el hombre es un ser histórico, un ser que se ha transformado a lo largo de esa historia, por ende su sociedad, su cultura e incluso sus instintos pueden también transformarse. Así surge la cuestión sobre si es posible una civilización no represiva, más allá de la negativa del propio Freud.

## **REPRESIÓN EXCEDENTE Y PRINCIPIO DE ACTUACIÓN**

Marcuse expresa que ha sido muy criticado el planteamiento que realiza Freud sobre la transformación represiva de los instintos bajo el impacto del principio de

realidad, pues resulta muy generalizada, ya que convierte una específica forma histórica de la realidad en la realidad pura y simple. Sin embargo, explica, que aunque esta crítica es válida, esto no anula la verdad en la generalización de Freud, en el sentido de que la organización represiva de los instintos se encuentra bajo todas las formas históricas del principio de realidad en la civilización.

Si él [léase Freud] justifica la organización represiva de los instintos con la irreconciliabilidad entre el principio de placer original y el principio de realidad, también expresa el hecho histórico de que la civilización ha progresado como dominación [...] Precisamente porque toda la civilización ha sido dominación organizada, el desarrollo histórico asume la dignidad y la necesidad de un desarrollo biológico universal. El carácter “ahistórico” de los conceptos freudianos contiene, así, los elementos de su opuesto: su sustancia histórica debe ser recapturada<sup>95</sup>

Destaca que el problema de la postura de Freud no está en el hecho de considerar a toda la civilización como represiva, sino en dejar de lado el aspecto histórico-social en el cual está inmerso el hombre y con ello su cultura. Pues aunque estemos de acuerdo en que la civilización está basada en el sacrificio de los instintos humanos es preciso subrayar que tanto los instintos, como la represión y las sociedades humanas se van transformando, lo cual nos permite considerar, por lo menos como una posibilidad la existencia de una cultura no represiva.

Los impulsos animales se transforman en instintos humanos bajo la influencia de la realidad externa. Su “localización” original en el organismo y su dirección básica sigue siendo la misma, pero sus objetivos y sus manifestaciones están sujetos a cambio. Todos los conceptos psicoanalíticos (sublimación, identificación, proyección, represión,

---

<sup>95</sup> Marcuse. *Eros y civilización ... Ibid.* p. 49

introyección) implican la mutabilidad de los instintos. Pero la realidad que da forma a los instintos, así como a sus necesidades y satisfacciones, es un mundo socio-histórico.<sup>96</sup>

Expresa que el ser humano al enfrentarse con el ambiente debe ir introyectando aquellos mandatos que la sociedad le impone, generando en su aparato psíquico una instancia que es la encargada específicamente de eso, pero ese ambiente al que el sujeto se enfrenta no es igual al que se enfrentan otros seres vivos, es decir, que no es un ambiente natural, sino un mundo exterior caracterizado por su historicidad. Asimismo, esas instituciones, leyes, modos de comportamiento, responden a una determinada organización sociohistórica de la realidad. Hechos que Freud no toma en cuenta en sus estudios sobre la cultura. Por lo cual Marcuse intentará hacer un replanteamiento de la concepción teórica de Freud en términos de su propio contenido sociohistórico.

De este modo Marcuse encuentra que los términos freudianos no hacen distinción alguna entre los conceptos meramente biológicos y los propiamente sociohistóricos sobre todo cuando se refieren al estudio que aborda el tema de los instintos. Así, considera que es esta distinción la que hay que hacer evidente, con lo cual se podrán equiparar los términos utilizados por Freud con los términos que muestran su correspondiente componente sociohistórico. Por ello va a postular dos nuevos términos: *Represión excedente* y *Principio de actuación* (que corresponden a los conceptos de represión y principio de realidad en Freud pero carentes de su carácter histórico).

Marcuse afirma que hay dos sentidos en el uso del término represión. Se puede hablar de una *represión básica* y se puede hablar de una *represión excedente*, esta

---

<sup>96</sup> *Ibid* . p. 27

última de origen sociohistórico. Explica que la represión básica establece las restricciones necesarias para permitir la sobrevivencia y el desarrollo de la vida tanto del individuo como de la especie, por lo que esta forma de represión se torna indispensable para la existencia humana. De modo que el problema no radica en esta represión, pues se sobreentiende que la misma es necesaria. El problema se encuentra en la *represión excedente*, pues es aquella represión que regida por intereses particulares, por los intereses de unos cuantos, se impone al resto de los individuos. Ya que dicha represión no es necesaria para la supervivencia humana ni la de su sociedad, sino que es un exceso de represión, una represión ideológica. Por ejemplo, esta represión excesiva la podemos observar cuando se somete a los trabajadores a largas jornadas de trabajo para incrementar la productividad, pues sabemos que resulta fundamental para la vida humana el trabajo, pero el exceso de trabajo, que no permite al hombre más que dedicarse a ello, lo deshumaniza, lo vuelve cosa, lo convierte en parte de los engranes de la fábrica en la que labora. Es una represión sobrante, ya que no necesaria, sino que busca satisfacer los intereses de unos cuantos.

[...] aunque cualquier forma del principio de realidad exige un considerable grado y magnitud de control represivo sobre los instintos, las instituciones históricas específicas del principio de la realidad y los intereses específicos de dominación introducen controles *adicionales* sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada. Estos controles adicionales, que salen de las instituciones específicas de dominación son lo que llamamos *represión excedente*.<sup>97</sup>

De modo tal que la *represión excedente* difiere de la represión básica, ya que ésta se refiere a la modificación de los instintos para perpetuar la raza humana, y aquella hace referencia más bien a las restricciones adicionales resultantes de las diferentes formas de dominación y sus correspondientes instituciones.

---

<sup>97</sup> *Ibid.* p. 52.

Así, a través de la represión excedente, de acuerdo al tipo de organización social, el individuo va a estar sujeto a determinadas normas, formas de comportamiento, por lo que creará relaciones sociales que resulten adecuadas para el tipo de dominación que se encuentra establecido. De esta manera el concepto de represión excedente apunta fundamentalmente a aquellos controles que sobrepasan a los necesarios para el buen funcionamiento de la sociedad.

En la sociedad contemporánea, la discrepancia entre las formas de existencia establecidas y las posibilidades reales de libertad humana es tan grande que, a fin de prevenir un estallido, la sociedad tiene que asegurar una coordinación mental de los individuos más efectiva, tanto en sus dimensiones inconscientes como en las conscientes, por ello la *psique* es sometida a una manipulación y control sistemáticos. Manipulación y control ¿para qué, y por quién? Además de todas las manipulaciones particulares de ciertos tipos de negocios, medidas políticas, el objetivo general es reconciliar al individuo con el tipo de existencia que su sociedad le impone. Es decir, las necesidades sociales (producir y consumir) deben convertirse en necesidades individuales, incluso en necesidades instintivas. Y estas necesidades deben ser estandarizadas, coordinadas y generalizadas en la medida en que la productividad de esta sociedad exige una producción y consumo masivos. Esos controles no están centralizados en una institución o grupo de instituciones, están esparcidos por toda la sociedad, siendo aplicados por los vecinos, la comunidad, los compañeros, los medios de comunicación de masas y el gobierno. Con la ayuda de ciertas ciencias como la psicología industrial, que se ha convertido en un instrumento imprescindible para las empresas. Max Horkheimer expresa que:

No hay medio de la cultura de masas que no sirva para reforzar las coacciones sociales que gravitan sobre la individualidad, en la medida en que excluye cualquier posibilidad de que el individuo se mantenga de algún modo de pie frente a toda la maquinaria

atomizadora de la sociedad moderna. La exaltación del heroísmo individual y *self-made-man* en las biografías populares, en las novelas pseudorrománticas y en las películas no resta en absoluto vigor a esta afirmación.<sup>98</sup>

Con esto podemos observar la profunda penetración que tiene la sociedad en la *psique*, hasta el extremo de que la salud mental, la “normalidad”, no es la del individuo, sino la de la sociedad. Tal armonía entre el individuo y la sociedad sería deseable si ésta ofreciera al individuo las condiciones para su desarrollo como ser humano, de acuerdo con las posibilidades de libertad, paz y felicidad (lo que está en consonancia con la posible liberación de sus instintos de vida), pero resulta muy destructiva para el individuo si no prevalecen esas condiciones, como es el caso de la sociedad contemporánea. Pues la estructura misma de esta sociedad activa en sus integrantes necesidades y satisfacciones que enfrentan a los individuos consigo mismos. En esta sociedad el individuo sano y normal es un ser humano mutilado que colabora con su propia represión, con la contención de la libertad individual y social, y con en la expansión de la agresividad. El hombre que piensa de manera distinta o que pone en cuestión la sociedad actual es tomado como inadaptado, idealista, soñador, anormal, enfermo o loco.

En suma, la represión excedente se lleva a cabo a través de las restricciones provocadas por la dominación social, dicha represión es excesiva pues no busca un fin común, sino busca una finalidad que beneficia sólo a una parte de la sociedad. Por lo que se distingue de la represión básica, que únicamente establece las restricciones necesarias para la sobrevivencia de la comunidad humana. Con lo cual podemos observar de manera clara la distinción y, a su vez, la relación que existe entre estas dos formas de represión, ya que cualquier forma de principio de realidad exige un considerable grado y magnitud de control represivo sobre los instintos, pero los

---

<sup>98</sup> Max Horkheimer. *Crítica de la razón instrumental*. España, Editorial Trotta, 2002. p. 165.

intereses de dominación introducen controles adicionales sobre aquellos que son indispensables para la asociación humana civilizada.

De esta forma Marcuse trata de imprimir el carácter histórico en un concepto de Freud, es decir, en el concepto de represión. Pues va a considerar que la represión cambia de acuerdo a la sociedad en la que se establece, por lo que la represión no va a ser siempre la misma, y por ende será histórica.

Ahora bien, Marcuse también intentará mostrar el carácter histórico de otro concepto, es decir, el concepto de principio de realidad. Señala que así como la represión se ha transformado a lo largo de la historia, el principio de realidad también lo ha hecho, de manera que no existe sólo una forma de principio de realidad, sino diversas formas, las cuales dependerán de las características de la sociedad en las que se establezcan. Explica que el principio de realidad sobre el que descansa la represión sociocultural excedente es lo que podemos denominar como *principio de actuación*, que es la forma histórica que toma el principio de realidad en la época contemporánea.

Consecuentemente, en nuestro intento de elucidar la magnitud y los límites de la represión prevaeciente en la sociedad contemporánea, tendremos que describirla en términos específicos del principio de la realidad que ha gobernado los orígenes y el crecimiento de esta civilización. Lo designamos como *principio de actuación* para subrayar que bajo su mando la sociedad está estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros. Desde luego éste no es el único principio de la realidad histórico<sup>99</sup>

Así, el *principio de actuación* es el principio de realidad dominante en la época actual. En la sociedad de consumo, el principio de actuación es fundamentalmente técnico-instrumental; los criterios de eficiencia y eficacia terminan saturando las

---

<sup>99</sup> Marcuse. *Eros y civilización ... Ibid.* p. 59.

diferentes esferas del mundo de la vida y las otras dimensiones del hombre, como la erótica, estética y la ética, las cuales son expulsadas o instrumentalizadas. De modo tal, que los individuos se someten a un trabajo alienante en búsqueda de más recursos para consumir cada vez más y el trabajo existente impone restricciones sobre una libido que termina siendo administrada y dosificada.

Bajo el principio de actuación, esto es, bajo el histórico principio de realidad que rige en el capitalismo, el individuo se vuelve pasivo frente al mundo, pues la represión excedente se torna agradable. Las sofisticadas formas de manipulación de la sexualidad pasan como liberación sexual, pero el “destape” no es más que, en términos marcusianos “desublimación represiva”, pues la sexualidad queda restringida a sexo genital. Lo que parece liberación es más bien dominación encubierta.

El feroz dominio del principio de actuación, provoca que la mente y el cuerpo se conviertan en instrumentos de trabajo enajenado. La distribución del tiempo juega un papel fundamental en esta transformación, pues el hombre sólo existe como tal en una breve parte del tiempo, ya que durante los días de trabajo sólo aparece como instrumento de actuación enajenado, y únicamente el resto del tiempo es libre para sí mismo, y a veces ni siquiera el “tiempo libre” es para él.

Para una vasta mayoría de la población, la magnitud y la forma de satisfacción está determinada por su propio trabajo; pero su trabajo está al servicio de un aparato que ellos no controlan [...] Y este poder se hace más ajeno conforme la división del trabajo llega a ser más especializada. Los hombres no viven sus propias vidas, sino que realizan funciones preestablecidas. Mientras trabajan no satisfacen sus propias necesidades y facultades, sino que trabajan *enajenados*.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> *Ibid.* p. 60.

El trabajo enajenado característico de la sociedad contemporánea no satisface las necesidades y deseos del individuo, por ende el tiempo de trabajo se vuelve doloroso, pues no es gratificante. En el principio de placer se niega, se desvía la libido en favor de una actividad socialmente útil, pero las actividades que realiza el individuo por lo general no coinciden con sus deseos e intereses. Así bajo el principio de actuación el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos.

Esta idea sobre el trabajo enajenado permitirá a Marcuse criticar la postura de Freud sobre la escasez o *Ananké*. Ya que sostiene que Freud no distingue entre el *hecho* bruto de la escasez y la *organización* específica de la escasez. Pues la escasez ha sido organizada a través de las distintas civilizaciones, pero ha sido distribuida de tal modo que no es posible terminar con ella, además ha sido impuesta sobre el individuo mediante la violencia.

El capitalismo necesita, para reafirmarse y mantenerse como tal, una *infrasisfacción* siempre renovada del conjunto de necesidades sociales, puesto que, para su desarrollo, el modo de producción capitalista necesita que sus productos sean consumidos, pero si el individuo se encuentra satisfecho, no necesita ni producir ni consumir más, por ello es indispensable para el modo de producción vigente la insatisfacción, que provoca en los hombres la necesidad de satisfacción a través de la producción y el consumo. Es por esto que, dentro de las tareas principales de la economía capitalista está el de reproducir la condición de existencia de su propia forma, por ello construye y reconstruye incesantemente una escasez, pero una escasez artificial. Pues, aunque ahora, gracias al desarrollo de la tecnología, la posibilidad de la abundancia es casi un hecho, esta situación resulta inconveniente para el capitalismo.

Así pues la distribución de la escasez va ser dominada por un sujeto o grupo de sujetos a favor suyo, para poder mantener una posición de privilegio. Es por esto que la ilusión de que el desarrollo de la tecnología traería consigo una mayor libertad para el hombre -pues le permitiría disminuir la escasez gracias a la gran cantidad de productos que se pueden fabricar con la ayuda de las máquinas, lo cual le permitiría dedicar menos tiempo al trabajo- fue destruida precisamente por la expansión del trabajo enajenado. Lo cual no es gratuito, ya que podemos advertir que esta libertad prometida no puede llevarse a cabo en la sociedad regida por el principio de actuación puesto que puede provocar una total inversión con respecto al tiempo de trabajo y al tiempo libre, que a su vez, traería consigo un grave riesgo para dicha sociedad porque pondría en peligro su existencia.

El control básico del ocio es logrado por la duración del día de trabajo mismo, por la aburrida y mecánica rutina del trabajo enajenado; éste requiere que el ocio sea una pasiva relajación y una recreación de energía para el trabajo.<sup>101</sup>

En la sociedad en la que impera el principio de actuación la represión se manifiesta no sólo en el tiempo de trabajo, sino también en el tiempo libre, ya que la civilización industrial ha desarrollado una industria de la diversión que controla directamente el tiempo de ocio, como son los cada vez más populares programas de televisión llamados *reality show*, en los cuales el individuo dedica su tiempo libre a vivir la vida de otros en lugar de disfrutar la suya.

De manera que “La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío”<sup>102</sup>, ya que la mecanización ha adquirido tal poder sobre el ser humano que

---

<sup>101</sup> *Ibid.* p. 62

también determina la fabricación de los productos para su diversión, de tal forma que lo único que experimenta el hombre con esos productos es la reproducción del mismo proceso de trabajo. Sólo se puede escapar del trabajo, de la fábrica y la oficina, adaptándose a él en el ocio. El supuesto contenido no es más que una fachada. Se unen imágenes, una tras otra, sin contenido, sin coherencia sin continuidad. Toda conexión lógica que implica un esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada.

Ahora hasta los dibujos animados confirman el triunfo de la razón tecnológica sobre la verdad. Ya desde las primeras secuencias del dibujo animado se anuncia la acción, para que en el curso de ésta se ejercite la destrucción. Así los dibujos animados además de acostumbrar a los sentidos al nuevo ritmo de trabajo y de la vida, tienen como efecto acostumbrar a los cerebros al continuo maltrato. Continuar y seguir adelante se convierte en justificación de la permanencia y de su inmutabilidad, que todo siga siendo igual. De este modo, la diversión no permite la liberación del individuo, sino al contrario la diversión se alinea con los ideales del sistema.

De manera tal, que el sistema tiene como principio hacer creer al individuo que todas las necesidades pueden ser susceptibles de ser satisfechas por la industria cultural, pero organiza esas mismas necesidades para que el individuo se experimente a sí mismo como un eterno consumidor. Eso le hace comprender que no sólo es un engaño el cumplimiento de lo prometido, sino que además debe contentarse con lo que se le ofrece. Por eso la industria cultural defrauda continuamente a sus consumidores respecto de aquello que continuamente les promete.

La ley suprema es que los que disfrutan de ella [léase industria cultural] no alcancen jamás lo que desean, y justamente con ello deben reír y contentarse. La permanente

---

<sup>102</sup> Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. España, Editorial Trotta, 2006. p. 181.

renuncia que impone la civilización es nuevamente infligida y demostrada a sus víctimas, de modo claro e indefectible, en toda exhibición de la industria cultural. Ofrecer a tales víctimas algo y privarlas de ello es, en realidad, una y la misma cosa.<sup>103</sup>

Así pues, el control sobre el tiempo de ocio, es esencial para la época contemporánea, para el principio de actuación, porque resulta peligroso que el hombre sea dueño de su tiempo libre, porque dueño de sí mismo puede poner en crisis la sociedad establecida. Esto nos muestra que el estudio de los momentos de ruptura, como lo son el arte, el juego y la fiesta son fundamentales para acceder a una sociedad no represiva, pues a través de ellos podemos postular una manera distinta de vivir, de pensar y de actuar.

De esta manera Marcuse expone que a partir de las diversas formas en las que se desarrolla la dominación se establecen diferentes formas históricas del principio de realidad, ya que en una sociedad en la que todos sus integrantes trabajan necesitará de formas de represión distintas a la de una sociedad en la que únicamente una parte de sus integrantes está obligada a trabajar. El principio de realidad cambia de acuerdo a las características de la sociedad, pues necesita de ciertas instituciones, leyes y valores que refuercen la modificación de las pulsiones. De tal modo que el principio de realidad va a introducir los *controles adicionales* necesarios para la sociedad humana civilizada, esto es, la *represión sobrante*.

De lo anterior podemos concluir que en el proceso de civilización el principio de placer es reemplazado por el principio de realidad, es decir, que el sujeto se ve obligado a retardar la satisfacción de sus deseos o incluso resignarla para no entrar en contradicciones con el ambiente que lo circunda. Sin embargo el control y la coordinación de los impulsos que el individuo lleva a cabo no están aislados de la

---

<sup>103</sup> *Op. cit.* p. 186.

realidad prevaleciente, pues la represión dependerá de la época y del modo de dominación en el que se encuentra inmerso el hombre, ya que el principio de realidad cambia de acuerdo a la época histórica y por ello la represión que sufren los individuos será distinta. Un ejemplo breve de ello, es la duración de la jornada laboral, pues todos los individuos durante el día de trabajo se ven obligados a suspender la satisfacción de sus instintos, es decir, se encuentran sujetos a un proceso represivo pero dicho proceso no será igual en una sociedad en la que la jornada laboral ocupa prácticamente el día entero que en otra donde es más breve.

Con esto podemos comenzar a vislumbrar, que parece ser que no todas las formas y modos de trabajo son irreconciliables con el principio de placer. El irreconciliable conflicto no es entre el trabajo (principio de realidad) y *Eros* (principio de placer), sino entre el trabajo enajenado (principio de actuación) y *Eros*.

Así, a pesar de que Freud expresa que la cultura está construida del sacrificio de la libido -por lo cual el hombre no puede ser feliz, pues aplaza totalmente el placer para poder progresar- Marcuse expone que en la teoría freudiana podemos encontrar ideas para rechazar su identificación de la civilización con la represión. Pues considera fundamentalmente dos planteamientos: por un lado considera que existe cierta represión (represión excedente) que puede ser anulada, puesto que no es indispensable para supervivencia de la civilización. Y por otro lado va a sostener que no es el principio de realidad el que se opone al principio de placer, sino que es cierta forma histórica del principio de realidad (principio de actuación) el que se le opone, pero que al ser histórico puede ser transformado en un principio que no se contraponga al principio de placer. Lo cual parece establecer una alternativa a la supuesta irreversibilidad de la civilización como represión.

## **LA RAZÓN INSTRUMENTAL.**

Marcuse expone que la *razón*, en su aplicación a la sociedad, ha sido opuesta hasta ahora al arte, a éste se le ha caracterizado como irracional, separado de la razón científica, tecnológica y operacional. La racionalidad de la dominación ha puesto una barrera infranqueable entre la razón de la ciencia y la razón del arte, pues ha falsificado al arte en el universo de la dominación.

La idea de razón llega a ser cada vez más antagónica de aquellas facultades y actitudes que son más receptivas que productivas, que tienden más a la gratificación que a la trascendencia. Estas facultades y actitudes aparecen como elementos irracionales que tienen que ser conquistados y restringidos para servir al progreso de la razón. La razón está para asegurar la transformación y explotación cada vez más efectiva de la naturaleza y del hombre. Así, la razón se convierte en un instrumento de cálculo y dominación.

Por lo que hasta ahora la racionalidad científica como totalidad ha estado comprometida con una existencia sin libertad, por ello se torna indispensable suponer una nueva idea de la ciencia, de la Razón. Lo cual puede abrir la posibilidad de una realidad humana nueva, como la de la existencia de un tiempo libre sobre la bases de las necesidades vitales satisfechas. En estas circunstancias, el mismo proyecto puede estar libre de fines transutilitarios, y libre para el “arte de vivir” más allá de las necesidades y el lujo de la dominación.

La recomposición moderna del mundo se concentra en el ejercicio de la facultad cognoscitiva del ser humano y los resultados del mismo. A partir de Bacon, Descartes y Galileo, lo que los hombres han querido aprender de la naturaleza es cómo poder servirse

de ella, para dominarla por completo, a ella y a los hombres. La preocupación por la consistencia, las variedades y los alcances del “mejor” de los conocimientos, el científico, se presentó como la preocupación más genuina de los filósofos, una tendencia epistemologista resultó ineludible en su quehacer. Ninguna otra cosa importaba. Poder y conocimiento son sinónimos. Hoy, el sueño de Bacon de “ser amos de la naturaleza” se ha cumplido, pero el dominio de la subjetividad, del hombre y sus instrumentos se han convertido en agresores del Universo, de todo lo existente.

En épocas anteriores aunque el hombre arara la tierra año tras año, aunque talara árboles, la naturaleza permanecía inalterable e inagotable, es decir, la naturaleza podía recuperarse de las acciones que el hombre realizaba, pues las intervenciones del hombre en la naturaleza sólo eran superficiales y por ende incapaces de dañar su permanente equilibrio. El hombre no ocasionaba realmente daño alguno a la naturaleza. Sin embargo, todo esto ha cambiado de forma decisiva, pues la naturaleza se ha vuelto vulnerable, esto es, que al ser sometida a la intervención técnica del hombre, ya no es capaz de recuperarse de todos los cambios que ha sufrido.

En la época contemporánea existe una lucha decisiva que se plantea entre dos adversarios, una lucha entre la naturaleza y la historia. Las hostilidades del hombre agreden a la naturaleza ambiente. Por primera vez, los recursos humanos exceden a los recursos naturales. La población humana, cuyo aumento desmedido es la causa inicial del problema, en lugar de disminuir, aumenta. Los recursos empiezan a escasear por el consumo industrial, la población rebasa las disponibilidades industriales y alimenticias. De seguir por este camino se vería amenazada no sólo la naturaleza, sino la existencia humana. De manera tal que, el hombre tiene que defenderse de sí mismo: del aumento de población y de sus propias innovaciones técnicas, las cuales lo deshumanizan a él y desnaturalizan a la naturaleza.

Así, pues ha nacido la necesidad de proteger a los hombres y a la naturaleza de las grandes proporciones que ha alcanzado el progreso técnico. El *éxito de la técnica*, propició que ésta se vea ya no sólo como un medio, como un instrumento, sino que se convierta en una meta, que “la conquista de la naturaleza” aparezca como la vocación humana, es decir, el *homo faber* por encima del *homo sapiens*.

Sin embargo, podemos observar que la técnica se ha encontrado en toda la historia de la humanidad, en ninguna época el hombre ha carecido de técnica, por lo que es imprescindible apuntar la diferencia que existe entre la técnica moderna y todas las técnicas anteriores. De modo tal, que es necesario investigar cuáles son las características de la *técnica moderna*.

Martín Heidegger expone que en el mundo moderno, en el mundo de la técnica, el hombre es concebido como una cosa, como un instrumento, como algo útil. La razón misma se convierte en medio instrumental, en la brújula orientadora de la acción humana y de la construcción de sus expectativas. *La utilidad se convierte en valor por excelencia*, porque la racionalidad científico-técnica empieza a dominar por completo el horizonte del saber humano.

La consecución de lo útil, lo eficaz, lo calculable es el único camino que el hombre debe transitar, según la época moderna. Así, lo útil es lo valioso, con esto, ya no sólo la naturaleza está al servicio de la técnica, sino también el hombre, el ser humano se vuelve también un instrumento. La eficacia y la utilidad de la racionalización científico-técnica a favor del hombre, ahora se vuelve contra él. El hombre es absorbido por la maquinaria y lo determina como una cosa más, como una pieza más, como si fuese parte de una máquina.

De manera que, ya no importa afinar el rigor para entender las cosas, sino que importa saber de ellas para usarlas. Y esta exigencia ya no es puramente científica, sino

pragmática. Ahora las utilidades ya no constituyen un mundo especial, son la razón del mundo unificado. La razón que unifica ya no es la que explica el mundo, ni siquiera la que aspira a cambiarlo. La misión que adquiere es la de servirse del mundo.

Lo que se opone a la “razón de verdad”, es algo tan cercano a ella que ni siquiera lo podemos distinguir y hasta le damos el mismo nombre. La razón de fuerza mayor es razón, pero ya no es pensamiento libre. Es una razón pragmática, que opera sin razones, deshumanizada. Una razón forzosa que transforma a la ciencia no en promotora de la tecnología, sino en auxiliar de ésta. Y la preeminencia de la razón calculadora sobre la razón discursiva es el síntoma de una aproximación de toda la ciencia hacia los procedimientos y los fines de la tecnología.

Conocer ahora es descubrir y extraer la utilidad potencial de cuanto existe. Cualquier uso del ser y el conocer que no es estrictamente pragmático, resultará no únicamente superfluo, sino imposible. Ahora la verdad ya no será verdadera si es inútil. Verdad y falsedad quedarán desplazadas cuando la utilidad se constituya en criterio único. La falsedad o el error ya no serían fallas del pensamiento, sino un prejuicio pragmático. De este modo se llega al grado en el que se encuentra una disociación entre la razón y la verdad.

La sociedad ideal de la transparencia cognoscitiva supone un sujeto aparentemente desinteresado, sin embargo, está guiado por un interés tecnológico de fondo, desde el cual se piensa la naturaleza como objeto, como algo que es susceptible de dominación. La razón se torna únicamente como un medio instrumental para alcanzar objetivos que ya no se definen de acuerdo a la racionalidad, sino de acuerdo a intereses utilitarios y consumistas. De manera que, la época moderna es donde se desarrolla la racionalidad unificadora, pragmática y globalizante, en donde se realiza el

dominio total de la tierra y el hombre, donde se desarrolla completamente el mundo técnico.

La técnica moderna con su racionalidad del mundo determina la forma de vida y las condiciones de existencia de esta época. Por lo cual es necesario explicar la organización científico-técnica, para entender cuál es la racionalidad que permea el mundo contemporáneo.

El paso de la ciencia a la tecnología no es una cosa nueva, el problema es que este paso se da de una forma en la que oculta lo fundamental de la alteración que sufre la ciencia. El sistema científico ha dejado de ser comunicativo, lo único que interesa al sistema tecnológico es que los dos sistemas al relacionarse funcionen bien. Y si entre los dos se pierde la manifestación comprensible del mundo, importa muy poco, ya que lo único que concierne a este sistema es el fin práctico.

Así, la ciencia ahora tiene un nuevo plan, esto es, puede prescindir de los rigores de la palabra expresiva, explicativa y comunicativa, porque *su finalidad ahora ya no es el ex-poner, o dar razón del ser, sino utilizarlo*. La preparación utilitaria es lo que ahora se llama investigación. A la tecnología no le interesa la comprensión, para sus fines pragmáticos le basta con transformar el ente en cosa y al sistema de la naturaleza en sistema de recursos naturales.

Sin embargo, lo que es importante aclarar es que, como sabemos, la utilidad no la ha descubierto la ciencia contemporánea, pues el hombre ha aplicado el conocimiento a fines prácticos desde hace mucho tiempo. El problema no es que se aproveche la utilidad virtual del saber, el problema es la supeditación de la ciencia a los objetivos de la tecnología. Ahora la ciencia es la forma más utilitaria de la razón. Y esta ciencia-técnica mecanizada más que traer consigo un bienestar material ha traído un

malestar de la condición humana, pues se pierde la libertad del ser, de ser cada uno distinto.

La sociedad tecnológica es un sistema de dominación que organiza y transforma a la naturaleza y al hombre como simples materiales para ser dominados. Gracias a la tecnología el hombre pudo producir una vida más refinada, pero las facultades que permitieron al hombre llegar a ese refinamiento, se muestran impotentes para conseguir su distribución uniforme.

La eficacia y la utilidad de la racionalización científico-técnica a favor del hombre, ligado a la interpretación filosófica del hombre que desde él y hacia él explica, y valora la totalidad de la existente; se vuelve contra él. El hombre es absorbido por la maquinaria y lo determina como una cosa más, como una pieza más, como si fuese parte de una máquina. Expresa Carlos Marx que en el capitalismo:

El hombre es accesorio viviente de un cuerpo global que existe aparte de él: la maquinaria automática. Maquinaria global cuyas partes componentes son máquinas. Aquí el ser humano: mero accesorio viviente, apéndice consciente de la maquinaria carente de consciencia pero dotada de efectividad uniforme.<sup>104</sup>

La praxis utilitaria no ha conseguido lo que se proponía. Con una fatal imprevisión, la inteligencia práctica ha fallado en el cálculo de los resultados de su obra. No obstante, la crítica a la ciencia-técnica no significa regresar a un mundo anterior a éste, sino que intenta rechazar la reducción que se ha hecho de la existencia a la forma técnico-científica. De manera que, se torna indispensable analizar y plantear una nueva relación del hombre con la naturaleza.

---

<sup>104</sup> Carlos Marx. *La tecnología del capital*. México, Itaca, 2005. p. 46-47.

## LA CONCEPCIÓN DE *PHYSIS* VS LA IDEA DE *NATURA*.

Heidegger expresa que no se trata de entender la *physis* como naturaleza, en el sentido físico del término, y entonces apelar a la física newtoniana tratando de definir físico-matemáticamente qué es la naturaleza, ya que en última instancia todas estas maneras de concebir la naturaleza no nos proporcionan lo que realmente es. Así, por ejemplo: si pretendemos captar la pesantez de la piedra, poniendo la piedra en una balanza, entonces reducimos su densidad a la cuenta de un peso, y esta determinación de la piedra que quizás es exacta queda como un número, pero la pesantez se nos ha escapado. La pesantez puede ser medida, podemos establecerla a partir de una ley, pero lo único que se ha logrado es representar la pesantez.

No obstante, la idea de *physis* hace que toda penetración a su interior se estrelle contra ella, es decir, convierte la impertinencia del cálculo en destrucción, aunque esto tenga apariencia de dominio o de progreso bajo la forma de objetivación técnico-científica de la naturaleza, tal dominio resulta una impotencia.

La ciencia moderna no busca el placer del saber, del conocer, de alcanzar la verdad, sino que sólo está al servicio de la técnica, a la ciencia moderna no le interesa lo que la naturaleza es, sino para qué sirve, cuál es su utilidad. En la ciencia-técnica, sólo aquello que se convierte en objeto 'es', es decir, se tiene por existente. La verdad se concibe esencialmente como exactitud del representar, de manera similar, allí donde el mundo es nuestra representación, el hombre se constituye en sujeto y la totalidad de lo existente se busca y se encuentra en la condición de imagen y de objetividad. De modo que, la naturaleza se convierte en objeto de representación.

Así, el hombre como amo y dueño del mundo, ha caído en un exceso ilimitado de su poder. Lo cual ha traído enormes y peligrosas consecuencias. La técnica moderna, por su desarrollo y por la monstruosidad de su eficacia, sobre todo en el terreno bélico, ha comenzado a plantear numerosas interrogantes acerca de las relaciones benéficas o no de la ciencia. La técnica ha mostrado su carácter terriblemente devastador con la tierra y con el hombre mismo, a quien ha despojado de residencia y de raíces.

Por lo cual se hace indispensable reflexionar sobre la relación hombre-naturaleza y observar que puede haber una manera distinta, a la que ha establecido la ciencia moderna, de relacionarse el ser humano y la naturaleza.

Para la ciencia técnica *natura* es objeto. *Natura* es *Bestand*, es decir, es aquello que permanece en la naturaleza como “fondo”, como algo permanente, pero no la permanencia constante, sino la posibilidad constante de ser comandada, esto es, estar permanentemente a disposición. *Natura* es considerada como fondo de reserva, como recurso, como una bodega donde se almacenan los recursos que el hombre necesita, que el hombre va a utilizar.

Sin embargo para los griegos *physis* es sujeto. Pero el sujeto no entendido como sujeto cognoscente, como fundamento de la existencia del mundo, sino como aquello que está debajo del fundamento. La *physis* es *poiesis*, es producción, ya que ella se abre a sí misma, ella crea. La *physis* es capaz de crear, tiene su propia iniciativa. Heidegger explica que:

La *physis* es inclusive *póiesis* en el más alto sentido. Pues el *physei* presente tiene el abrir del producir en sí mismo [...] por ejemplo, el abrir de la flor en el florecer. Por el

contrario, lo producido [...] artesanal y artísticamente, por ejemplo la copa de plata, no tiene lo abierto del producir en sí mismo, sino en otro [...] en el artesano y en el artista.<sup>105</sup>

En la época moderna hay una escisión, una ruptura entre el hombre y *natura*. Por un lado se encuentra el hombre, lo humano y por otro la naturaleza. Pero, en los griegos esta barrera entre lo humano y lo no humano no se daba. Heidegger explica en su libro *Introducción a la metafísica* que la definición adecuada de *physis* en ático es “fuerza imperante que brota y permanece”, es decir, el aparecer. Por lo que el concepto de *physis* no abarca para los griegos sólo la naturaleza, sino también al hombre y las acciones humanas. La *physis* es develamiento, desocultamiento, *aletheía*<sup>106</sup>. El ser se hace presente y le permite al hombre ser testigo de este develamiento. El hombre es testigo, vehículo de cómo se manifiesta la *physis*. Sin embargo, en la época moderna la naturaleza y el hombre están en una relación invertida. Para el hombre moderno no hay realidad, sólo existe aquello que responde a la provocación del ser humano para investigar.

La esencia de la técnica moderna ha sido mencionada por medio de la palabra *Gestell*, pues ella es un modo de develamiento, pero de un develamiento que no se encuentra más en el seno de la *aletheía*, sino que tiene el carácter de una provocación. El principal rasgo de la técnica moderna es que su develamiento se transforma en provocación, ya que la naturaleza es concebida y forzada a librar las energías necesarias que esta misma técnica demanda. El suelo ya no tiene más la significación de antaño, sino como proveedor de energía, como depósito que se encuentra a disposición y que debe abrirse cada vez que el hombre lo solicita.

---

<sup>105</sup> Heidegger. “La pregunta por la técnica”. En *Sendas Perdidas*. Argentina, Losada, 1960. p. 57.

<sup>106</sup> Término compuesto del prefijo privativo *a* y de una derivación del verbo *lanthanein* que significa velar en el sentido de encubrir, por lo que *aletheía* equivale etimológicamente a des-velar, en el sentido de descubrir.

El hombre, dotado de un pensamiento instrumental, comienza por primera vez a interrogar a *natura* desde una situación de dominio, en donde esa interrogación se transforma en una interpelación. De manera que, se provoca a *natura* para que esta responda. El *Ge-stell* se convierte en reto bajo la forma de experimento. Se obliga, se reta a la naturaleza. Pero este retar del hombre se convierte en un monstruo.

Hay algo que reta al hombre, algo que lo obliga a constituirse a sí mismo como monstruo, y este algo es la esencia de la técnica moderna, ella es la que obliga al hombre a comportarse de esa manera. Por lo que la técnica moderna es la manera más exagerada de la *hybris*, del desequilibrio.

Empero, la *physis* al ser entendida como *aletheía*, como desocultación, como descubrimiento, como aquello que se muestra, que sale a la luz, permite que el hombre al ser testigo de esa develación, ayude a la *physis*, y con esto mantiene un equilibrio con ella. Lo único que hace el ser humano es facilitar la aparición de una cosa. La actividad del ser humano completa la actividad de la *physis*. Así, por ejemplo el molino de agua completa una figura técnica de la naturaleza, únicamente va guiando un proceso que ya lleva la naturaleza. Entre la *physis* y el hombre hay un equilibrio, una idea de complemento y no un sometimiento de uno sobre el otro.

Para la época moderna, es radicalmente distinto, el mundo de lo humano es lo central y *natura* lo que lo alimenta. Aquí lo que predomina es la central hidroeléctrica, en donde lo que prevalece es la gran maquinaria que obliga al cauce del agua a convertirse en electricidad. El agua es un elemento que se aprovecha. El sujeto ya no es el río, sino la planta eléctrica, el río sólo se concibe como materia prima, como un elemento al servicio de un aparato.

Ahora bien, el concepto *natura* como fondo de acumulación, como almacenamiento, ha traído consigo muchos excesos, se ha considerado a la naturaleza

como algo que está al servicio del hombre, por lo que es indispensable cambiar esta concepción de la naturaleza. Y entender que ésta no es algo que está a disposición del ser humano. Es necesario observar que la naturaleza no es algo distinto o separado del ser humano, sino que él forma parte de ella. Así, la actitud de los griegos frente a la naturaleza como *physis*, como producción, como develamiento, es distinta de la actitud que tienen los hombres de la época actual ante *natura* como reserva de recursos. Podemos concluir con esto que de acuerdo al modo en que se conciba a la naturaleza es como el hombre se relaciona con ella. Por lo cual para establecer una nueva relación del hombre con la naturaleza, una de las cosas que hay que cambiar es la concepción que se tiene de ella.

Ahora bien, como observamos anteriormente, para la ciencia moderna, la razón está para asegurar la transformación y explotación cada vez más efectiva de la naturaleza y la realización de las potencialidades humanas. Así la razón se convierte en un instrumento de cálculo y dominación. Hasta ahora la racionalidad científica como totalidad ha estado comprometida con una existencia sin libertad, por lo que es indispensable suponer también una nueva idea de la ciencia y de la razón. Lo cual abriría la posibilidad de una realidad humana nueva. En estas circunstancias, el mismo proyecto científico estaría libre de fines trasutilitarios. Esta nueva idea de razón, es decir, una razón distinta a la razón calculadora, pragmática, instrumentalista, permitiría reducir la ferocidad del hombre contra la naturaleza y contra el hombre mismo. El cultivo de la tierra sería totalmente distinto a la destrucción de la tierra, la extracción de los recursos naturales diferente a su devastación y la tala de los bosques totalmente diferente a la deforestación. La racionalidad del arte así como su habilidad para “proyectar” la existencia y definir posibilidades no realizadas aún, puede ayudar a la transformación del mundo. En lugar de servir al aparato establecido, embelleciendo sus negocios y su miseria, el arte puede llegar a ser una técnica para destruir estos negocios y esta miseria.

## **SENSUALIDAD RACIONAL Y RACIONALIDAD SENSUAL.**

La razón ha sido hasta ahora opuesta al arte, en tanto que a éste se le ha otorgado el privilegio de poder ser irracional, de no estar sujeto a la razón científica. De modo que el arte es considerado por algunos pensadores como una salida, como alternativa a un pensar técnico-pragmático.

Marcuse retomará los postulados que realiza Schiller sobre el arte y lo bello, pues coincidirá con él en que tanto las actividades artísticas como la belleza permiten al hombre liberarse de sus determinaciones. Planteamiento que le parece a Marcuse de una enorme originalidad, puesto que Schiller se atreve a formular la idea de que el arte y lo bello permiten la liberación del hombre de las cadenas de la terrible civilización industrial, en un momento en el que la actitud estética y la fantasía son consideradas como algo irreal, irracional y sin ningún beneficio cognoscitivo o práctico.

Podemos recordar que para Schiller el impulso de juego, junto con el arte y la belleza permiten conciliar las leyes de la razón con el deseo de los sentidos, posibilitando así la libertad tanto física como moral del hombre, con lo cual se logra establecer en el individuo la armonía entre los dos extremos representados por las fuerzas sensibles y las espirituales. Este planteamiento constituirá una fuerte crítica hacia el conocimiento práctico, útil que la ciencia obtiene de la razón.

Por lo cual Schiller reflexiona sobre la necesidad de volver la mirada hacia una actividad desinteresada, como el arte. Lo que hará evidente la crítica radical que establece el pensamiento schilleriano sobre lo productivo, lo útil, pues considera a las actividades desinteresadas, separadas de todo provecho práctico como las propiamente humanas. En tanto que ser desinteresado no significa, ni para la verdad ni para la

belleza, ser indiferente, neutro o deshumanizado, sino estar libre de lo utilitario. Pues el desinterés vincula al ser tal como es en sí mismo y no como es para el provecho humano.

Así, el juego y el arte al no buscar satisfacer un fin práctico pueden permitir el alejamiento de los valores de la productividad, valores que son establecidos en la sociedad actual por el principio de actuación. De manera que para Marcuse la forma como el hombre puede separarse del principio de actuación, y con ello superar la sociedad represiva es a través de la imaginación y la contemplación. Con lo cual la civilización no represiva será al mismo tiempo una civilización estética.

Ya Freud planteaba que el arte puede ser fuente de placer y además permite el desahogo del sufrimiento que el hombre padece por la represión de sus pulsiones. Pues el artista al igual que el neurótico, logra apartarse de lo real, ya que no lo soporta, porque no logra resignarse a la insatisfacción pulsional, por ello traspasa la realidad y se instala en el plano de la fantasía, pero a través de la obra de arte logra regresar de la fantasía a la realidad, pues crea una nueva realidad, en donde logra ser el héroe o creador que deseaba ser. Además los otros hombres se identifican con esa nueva realidad –la obra- pues también sienten la misma insatisfacción que sintió el artista ante la realidad. Sin embargo, a pesar de que Freud muestra una gran simpatía por el arte, considera que la visión artística del mundo sólo ofrece un breve y provisional alivio frente a lo terrible de la vida.

A la cabeza de estas satisfacciones imaginativas se encuentra el goce de la obra de arte, accesible aun al carente de dotes creadoras, gracias a la mediación del artista. Quien sea sensible a la influencia del arte no podrá estimarla en demasía como fuente de placer y como consuelo para las congojas de la vida. Más la ligera narcosis en que nos sumerge el

arte sólo proporciona un refugio fugaz ante los azares de la existencia y carente de poderío suficiente como para hacernos olvidar la miseria real.<sup>107</sup>

Sin embargo Marcuse critica esta idea freudiana sobre el arte, pues considera que las actividades artísticas más que ser un refugio temporal para evadir el dolor pueden ser elementos de transformación tanto del hombre como de la sociedad, idea que intentaremos explicar a continuación.

Como sabemos, para Freud la cultura necesita de la continua represión de la libido, por ello se debilita a *Eros*, lo que provoca el fortalecimiento de los impulsos destructivos. Así la civilización al estar organizada mediante la constante renuncia, se inclina cada vez más hacia la destrucción. Sin embargo Marcuse hará varias objeciones a este planteamiento pues considera por un lado, que no todo el trabajo implica desexualización, renuncia o desagrado. Y por otro lado considera que las inhibiciones que provoca la cultura también debilitan a la agresividad y a los impulsos destructivos, ya que en el trabajo se utilizan los impulsos agresivos al servicio de *Eros*. De este modo sostiene que el tema sobre los orígenes y recursos psicológicos del trabajo es uno de los puntos más descuidados de la teoría psicoanalítica.

Marcuse postula que en la sociedad contemporánea existen distintas formas de trabajo, como el artístico por ejemplo, que permiten una gran satisfacción libidinal, además de que su ejecución se torna agradable, pues se desarrolla sin la necesidad de represión. También puede existir un trabajo diario que los individuos hayan escogido libremente, aunque dicho trabajo sólo puede ser un extraño privilegio, pues en general el trabajo diario que establece la base material de la civilización es enajenado, provoca miseria y dolor. Es por esto que el trabajo enajenado debilita a *Eros*, sin embargo el

---

<sup>107</sup> Freud. *El malestar ...* p. 24

desarrollo de la técnica también absorbe gran parte de los impulsos de destrucción, de modo que *Tánatos* también se debilita.

Ahora bien, el trabajo se ha vuelto imprescindible para el desarrollo de la cultura, pues al haber escasez el hombre debe trabajar para poder satisfacer sus necesidades, sin embargo esta situación se va debilitando conforme el hombre avanza sobre el control de la naturaleza y los medios que satisfacen sus necesidades. Pues entre más máquinas realicen el trabajo el hombre tendrá que trabajar menos. Sin embargo en la época actual a pesar de que existe un gran desarrollo tecnológico “la revolución ha sido traicionada”, pues la pobreza que prevalece aun en nuestros días no se debe a la escasez de recursos, sino a la forma en los que estos han sido repartidos.

En la civilización industrial el hombre se ha convertido en un instrumento que permite perpetuar la existencia de la cultura, en la cual el trabajo no busca satisfacer necesidades humanas sino satisfacer una forma determinada de organización social. Así aunque no existe realmente una escasez de recursos, la civilización opulenta sigue reprimiendo en exceso a los individuos en beneficio de unos cuantos.

De modo que la disposición de recursos exige un cambio en las necesidades humanas, ya que la mecanización del trabajo a través de la tecnología permite la liberación de cierta energía que al no ser utilizada en el trabajo, la deja disponible para el despliegue de las diversas facultades del hombre.

La tecnología opera contra la utilización represiva de la energía en tanto que minimiza el tiempo necesario para la producción de las necesidades de la vida, ahorrando así

tiempo para el desarrollo de necesidades *más allá* del campo de la necesidad y del consumo necesario.<sup>108</sup>

Así para Marcuse el progreso logra debilitar el fundamento de la represión, por eso considera que tal vez el mismo principio de actuación ha forjado las condiciones que pueden permitir crear un nuevo principio de realidad no represivo. Puesto que el principio de actuación fortalece la represión de las pulsiones, pero si el desarrollo histórico muestra la inutilidad de las instituciones del principio de actuación, tendrá que mostrar consigo la inutilidad de la organización represiva de las pulsiones que requiere dicho principio.

Sin embargo, a pesar de que la escasez pueda ser superada, y con ello se pueda liberar al hombre del exceso de trabajo, queda pendiente el problema del instinto de muerte que parece terminar con cualquier concepción sobre una sociedad no represiva, puesto que la sola existencia de la idea de destructividad engendra casi instantáneamente la idea de la necesidad de control y represión.

El instinto de muerte no actúa y se desarrolla de manera independiente, sino que opera junto con los instintos sexuales, de modo que la energía de los impulsos destructivos depende del desarrollo de la libido. Por tanto un cambio en el despliegue del impulso sexual traerá consigo un cambio en el impulso de muerte. Así la hipótesis de una sociedad no represiva debe fundamentarse en la posibilidad de un proceso no represivo del impulso sexual dentro de la sociedad. Por lo cual Marcuse se da a la tarea de examinar las “fuerzas mentales” que de acuerdo con el planteamiento freudiano permanecen libres del principio de realidad.

---

<sup>108</sup> Marcuse. *Eros ...* p. 105

Para Freud la única actividad mental que conserva una gran libertad con respecto al principio de realidad es la *fantasía*, ya que logra establecer la unión de los sueños con la realidad y la memoria individual con la colectiva. Sabemos que el reconocimiento de la fantasía como un proceso de pensamiento con leyes propias no es nuevo en la filosofía, sin embargo podemos decir que la contribución de Freud consiste en mostrar la génesis de dicho pensamiento y su relación con el principio de placer.

Hemos podido observar que el establecimiento del principio de realidad provoca una escisión en el aparato mental humano, el cual va a determinar su desarrollo. Así el *ego* del placer va a ser dividido, se instituirán dos fracciones totalmente distintas en el aparato mental. Una parte de la mente obtiene el privilegio de la interpretación, la manipulación y la capacidad de alterar la realidad, pues establece cómo debe ser concebida la realidad, además de cómo debe ser utilizada y transformada. De modo que la energía es orientada hacia el dominio del principio de realidad y es obligada a seguir sus exigencias.

Sin embargo, la otra parte del aparato mental permanece libre del principio de realidad, hecho que propicia que sea considerada como inconsecuente, irrealista e impotente. De manera que el *ego* que antes era dirigido por la totalidad de su energía mental ahora es conducido únicamente por la parte de él que se adapta al principio de realidad, dicha parte determina los objetivos, valores y normas del *ego* bajo la forma de la *razón*. En la cual se deposita la capacidad de juicio, de la verdad y de lo racional, por ello decide lo que es útil, bueno y malo. La otra parte del aparato metal es la *fantasía* (la imaginación) que es dejada atrás por la organización del *ego* de la realidad dentro del *ego* del placer. De forma tal que la razón predomina, pues aunque es poco agradable es útil, y la fantasía se considera como algo agradable pero falso e inútil

La imaginación preserva el ‘recuerdo’ del pasado subhistórico, cuando la vida del individuo era la vida del género, permanece relacionada con la imagen de la unidad inmediata entre lo universal y lo particular bajo el mando del principio de placer<sup>109</sup>

Freud va a postular entonces una conexión entre los instintos sexuales y la fantasía. Así va a concebir a la *imaginación* como un proceso mental independiente, con un auténtico valor propio que corresponde con una experiencia propia, es decir, la superación de una realidad humana antagónica. La imaginación tiene la capacidad de reconocer la totalidad del individuo, pues logra visualizar la reconciliación entre los elementos antagónicos. De forma tal que a pesar de que la armonía entre razón y sensibilidad, deseo y realización, cultura y felicidad haya sido convertida en una utopía por el principio de realidad, la fantasía insiste en que puede ser real.

La fantasía nos permite percatarnos de las verdades de la imaginación cuando toma forma, cuando crea un universo de comprensión y percepción, lo cual sucede en el *arte*. “La imaginación artística da forma a la ‘memoria inconsciente’ de la liberación que fracasó, de la promesa que fue traicionada”<sup>110</sup>

Marcuse va a sostener que la fantasía al ser capaz de mostrar el pasado humano en el cual no había una escisión entre las distintas facultades del hombre, trae consigo también la capacidad de plantear un futuro libre del principio de actuación y de la represión sobrante, pues la fantasía no sólo puede mirar hacia el pasado, sino también hacia adelante, ya que puede mostrar las posibilidades que todavía no son realizadas pero que pueden ser realizables.

---

<sup>109</sup> *Ibid.* p. 154

<sup>110</sup> *Ibid.* p. 155

El verdadero valor de la imaginación se relaciona no sólo con el pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y de felicidad que invoca claman por liberar la *realidad* histórica. En su negativa a aceptar como finales las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de la realidad, en su negativa a olvidar lo que *puede ser*, yace la función crítica de la fantasía.<sup>111</sup>

En suma, en la sociedad donde impera el principio de actuación se establece la necesidad de la represión total sobre las facultades humanas en pro de la civilización, y se intensifica la idea de que no puede ser de otro modo. Sin embargo la imaginación hace patente la posibilidad de una civilización no represiva, aunque esta posibilidad ha sido considerada como mera utopía, pues como la fantasía ha conservado su libertad con respecto al principio de realidad se le considera como carente de efectividad en la realidad.

Los valores estéticos son considerados como adorno o afición, empero es indispensable subrayar que esta concepción proviene propiamente de la represión cultural que establece el mismo principio de actuación. Por ello Marcuse se da a la tarea de encontrar el sentido original y la función de la estética que permita mostrar la relación interior que existe entre el placer, la sensibilidad, la belleza, la verdad, el arte y la libertad, para poder reconciliar aquellas facultades que han sido separadas, es decir, la sensualidad y el intelecto, el placer y la razón.

Expone que la imaginación estética comprende dos categorías: la *determinación sin propósito* y la *legalidad sin ley*. Para Kant la *determinación sin propósito* se da cuando el objeto, ya sea flor, animal u hombre, se representa independiente de su utilidad, lo que permite una experiencia del objeto totalmente distinta de la experiencia de todos los días. Con ello tanto el sujeto como el objeto de dicha experiencia logran ser libres en un nuevo sentido. De este cambio de actitud sobre

---

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 160

como es concebido el objeto se obtiene una nueva calidad de placer. Así la imaginación logra estar de acuerdo con las nociones cognoscitivas de la comprensión, lo que trae consigo la armonía entre las distintas facultades mentales.

La dimensión estética logra mediar los sentidos y el intelecto, la naturaleza y la libertad. Esta mediación es necesaria para acabar con el conflicto entre las distintas facultades humanas que ha generado el progreso de la civilización al subordinar las facultades sensuales a la razón. De esta manera la búsqueda por intentar mediar entre la sensualidad y la razón en la dimensión estética es un esfuerzo por reconciliar las distintas facultades que fueron fraccionadas por la represión impuesta por el principio de realidad. Planteamiento que como ya mencionamos líneas arriba Marcuse retomará de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller escritas bajo la influencia de la *Crítica del juicio* de Kant.

A través de la imaginación y la fantasía, del juego y el arte, la reconciliación de las facultades, de la sensibilidad y la racionalidad humanas puede llevarse a cabo. Esta reconciliación permitirá el acceso del hombre a la libertad.

De forma tal que en una civilización realmente humana el hombre más que esforzarse busca jugar. El arte y el juego logran liberar al hombre, pues no buscan el provecho o la utilidad, no buscan satisfacer una necesidad, por eso logran enfrentar al principio de razón establecido, pues el orden de la sensualidad postula una lógica distinta, de gratificación. Debe entenderse pues que dicha libertad no es imaginaria, ideal o trascendental, sino que es real. Ya que la realidad pierde su seriedad, se hace a un lado la necesidad y el deseo insatisfecho. Lo cual nos permite hablar de una reconciliación entre el principio de placer y el principio de realidad.

El orden no represivo es fundamentalmente un orden donde no se da la escasez, donde se da la abundancia, por eso el orden de la abundancia es compatible con la

libertad. Así tanto las posturas filosóficas idealistas como las materialistas están de acuerdo en que un orden no represivo sólo puede ser posible en una civilización altamente desarrollada, pues únicamente cuando están satisfechas todas las necesidades básicas del hombre será posible dicha civilización. Consideran de esta manera que la libertad sólo es compatible con un orden de abundancia.

Sin embargo dichas posturas no toman en cuenta que la idea de necesidad y trabajo no están determinadas por objetivos propios de ser humano, sino por los intereses del principio de actuación. Entendiendo al trabajo a partir de dicho principio represivo, el trabajo nunca será suficiente y por ello nunca permitirá la gratificación ni la liberación. De modo que se debe asumir una idea de trabajo totalmente distinta a la del trabajo enajenado inevitablemente represivo.

El arte y el juego permiten no sólo una transformación del trabajo, sino también su completa subordinación a las potencialidades libres del hombre, pues muestran su total alejamiento de los valores de la productividad y de la actuación, ya que la imaginación estética es *improductiva e inútil*, lo cual cancela las formas represivas que provocan la explotación del trabajo y el ocio. El trabajo como juego permitirá establecer así una reconciliación entre las distintas facultades del hombre, entre sensualidad y racionalidad, estableciendo una sensualidad racional y una racionalidad sensual.

## **HACIA UNA NUEVA SOCIEDAD LÚDICA**

La idea de una civilización no represiva plantea la necesidad de una nueva relación entre las pulsiones y la razón. Al liberarse las pulsiones de la razón represiva

es posible establecer relaciones libres y duraderas, lo que permite, a su vez, generar un nuevo principio de realidad que no sea antagónico con el principio de placer. El orden no represivo sólo puede llevarse a cabo si las pulsiones sexuales pueden generar relaciones eróticas duraderas entre los individuos. Así resulta indispensable plantear la cuestión sobre si las pulsiones sexuales liberadas de la represión sobrante pueden desarrollar una “razón libidinal” que haga posible el establecimiento de una libertad civilizada.

Sabemos que bajo el régimen del principio de actuación la energía de la libido y las relaciones libidinales entre los individuos están restringidas al tiempo libre y están dirigidas exclusivamente a la ejecución del coito genital, por lo que las relaciones libidinales en la esfera del trabajo son casi nulas. Estas limitaciones que permiten acumular una gran cantidad de energía y de tiempo para el trabajo que no produce gratificación perpetúa la desexualización del cuerpo para convertir al hombre en objeto de actuaciones socialmente útiles. Por ello si se logra invertir esta dinámica, es decir, establecer el tiempo libre sobre el tiempo de trabajo se haría posible la liberación de la libido de las limitaciones que le impone el principio de realidad.

La reactivación de la sexualidad polimorfa y narcisista deja de ser una amenaza para la cultura y puede llevar en sí misma a la construcción de la cultura, si el organismo existe no como instrumento del trabajo enajenado, sino como un sujeto de auto-realización, en otras palabras, si el trabajo socialmente útil es al mismo tiempo la transparente satisfacción de una necesidad individual. En la sociedad primitiva esta organización del trabajo puede ser inmediata y “natural”; en la civilización madura puede ser imaginada sólo como resultado de la liberación”<sup>112</sup>

El trabajo puro y simple es la manifestación del principio de realidad, pues el trabajo al retrasar y desviar la gratificación instintiva contradice el principio de placer.

---

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 217

Sin embargo si el trabajo y el placer libidinal coinciden, el concepto de principio de realidad llega a carecer de sentido y se hace superfluo. De este modo para poder plantear una sociedad no represiva es fundamental establecer la posibilidad de un trabajo no enajenado, un trabajo que permita satisfacer los deseos e intereses de los individuos, un trabajo creador, un trabajo lúdico.

Pero sabemos que a pesar de los grandes avances tecnológicos, de la conquista de la naturaleza y de la racionalización del hombre la sociedad no ha podido eliminar el trabajo enajenado. Sin embargo la misma enajenación progresiva establece las bases para la libertad, ya que el progreso de la tecnología permite que el hombre no necesite dedicar tanto tiempo al trabajo, y esta reducción permite que el hombre esté menos inmerso en el campo de la necesidad. De tal modo que la reducción del tiempo de trabajo puede establecer un cambio cualitativo en la existencia humana, ya que dicha existencia no estará determinada por el trabajo, sino por el tiempo libre.

El campo cada vez más amplio de la libertad llega a ser en verdad un campo de juego – del libre juego de las facultades individuales. Liberadas así, ellas generarán nuevas formas de realización y de descubrimiento del mundo, que a su vez le dará nueva forma al campo de la necesidad, de la lucha por la existencia.<sup>113</sup>

Ahora bien, bajo el principio de actuación la gratificación de los instintos sexuales depende en gran medida de la “suspensión” de la razón, pues se hace indispensable la necesidad de olvidar la infelicidad, lo irrazonable de la rutina y lo indigno de la existencia. “La felicidad es casi por definición irrazonable si es

---

<sup>113</sup> *Ibid.* p. 229

irreprimida e incontrolable.”<sup>114</sup> En contraste, libre del principio de actuación la gratificación de las pulsiones requiere de un mayor esfuerzo de la razón, pues la lucha por la gratificación intentará no sólo aumentar las relaciones libidinales, sino también buscará mantener ese orden en una escala mayor. “El principio de placer se extiende a la consciencia. *Eros* define a la razón en sus propios términos. Es razonable lo que sostiene el orden de la gratificación.”<sup>115</sup> Sólo de esta manera la razón represiva puede dar paso a una *nueva racionalidad de la gratificación* en la cual pueden converger razón y felicidad, ya que permite la creación de una división del trabajo distinta.

La razón llega a ser sensual en la medida en que organiza la necesidad en términos de proteger y enriquecer los instintos de la vida. Así las raíces de la experiencia estética reaparecen, no sólo en una parte de la cultura –la artística-, sino en la misma lucha por la existencia.

Si la separación antagónica entre la parte física del organismo y la espiritual es en sí misma el resultado histórico de la represión, la superación de este antagonismo abriría la esfera espiritual al impulso. La idea estética de una razón sensual sugiere tal tendencia<sup>116</sup>

Así la idea de una razón sensual plantea la posibilidad de considerar al trabajo de una forma distinta, no como herramienta para satisfacer objetivos utilitarios, sino como elemento de gratificación humana, no como trabajo enajenado, sino como trabajo lúdico. Lo cual establece la posibilidad de plantear la inutilidad de la represión.

---

<sup>114</sup> *Ibid.* p. 230

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.* p. 217

Sin embargo a pesar del planteamiento de que la razón sensual puede liberar a *Eros* de la represión, el hecho del impulso destructivo de *Tánatos* parece negar toda posibilidad de una existencia no represiva. Empero es preciso aclarar que el objetivo básico de la pulsión de muerte no es terminar con la vida sino con el dolor. De tal modo que el conflicto entre impulso de vida y el impulso de muerte, entre *Eros* y *Tánatos* se reduce conforme la vida se aproxima a la gratificación. Así el principio de vida y el principio de Nirvana convergen. De tal forma que *Eros* liberado de la represión sobrante sería fortalecido, por lo que podría absorber el objetivo de la pulsión de muerte. De manera que, la civilización libre de represión es posible, pues aunque ciertas consideraciones –como las ideas de *Ananké*, *Tánatos*, entre otras– parecen negar esa posibilidad, podemos advertir que en la época actual la civilización no es represiva por una necesidad real, sino por intereses de cierta parte de la sociedad. Pues aunque en cierta parte de la historia de la humanidad la represión fue necesaria, en la época actual dicha represión ya no es necesaria gracias el desarrollo cultural y tecnológico. Sin embargo para la transformación de la sociedad en una existencia no represiva, que se fundamente en la gratificación pulsional, es indispensable entender al hombre, a la razón, al trabajo y la misma sociedad de una forma distinta, no como utilidad, sino como arte y juego.

## **LA SOCIEDAD DEL OCIO.**

Marcuse plantea que si se reduce la jornada de trabajo, la existencia humana tendrá un cambio radical, puesto que en el lugar de dedicar el tiempo para la producción, podrá dedicarse a satisfacer sus deseos e intereses, sin embargo en la actualidad, la tecnología, las crisis de sobreproducción, etc. han traído consigo la

disminución de la jornada laboral, y parece ser que el individuo no sabe qué hacer con ese tiempo libre, pues en lugar de gozarlo lo sufre.

Román Gubern en su libro *El simio informatizado* explica que a pesar de que el desarrollo de las máquinas planteaba la posibilidad de la reducción del trabajo humano, la Revolución industrial no significó la reducción de la jornada laboral en Europa, sino más bien provocó su alargamiento. De forma tal que la historia de la clase obrera durante el siglo XIX fue, en gran medida, la lucha por la reducción de la agotadora jornada de trabajo.

En 1833, después de una larga lucha, los obreros británicos lograron que la jornada de los niños menores de 13 años fuera de 8 horas diarias y el de los menores de 13 a 18 años fuera de 12 horas. En 1844 se redujo la jornada de trabajo de la mujer a 12 horas y la de los niños a 6.5 horas. En vísperas de la Primera Guerra Mundial en la mayoría de los países más desarrollados predominaba la jornada de 10 horas.

Más tarde, la mecanización y organización de la división del trabajo marcó un hito cuando Henry Ford anunció en 1914 la jornada de 8 horas, pagada a cinco dólares. Una situación importante en la reducción de la jornada laboral se llevó a cabo con el advenimiento del Frente popular en Francia, pues para contrarrestar el desempleo, el gobierno impuso en 1936 la semana laboral de 40 horas (8 horas, 5 días), comenzando así con la práctica del fin de semana, además de 12 días de vacaciones pagadas al año. Después de la Segunda Guerra Mundial la duración de la jornada laboral permaneció estable. Por ejemplo en Estados Unidos la semana laboral era de 40.6 horas a la semana en 1941, de 38.8 horas en 1950 y de 40.1 en 1976.

Esta reducción en la jornada de trabajo trajo consigo el incremento de los gastos en diversiones, por ejemplo, en Estados Unidos en 1940 los gastos en diversiones aumentaron en 6000 millones de dólares, en 1957 a 16000 millones, y en 1962 a

21000 millones, de forma tal que hubo un gran aumento en el desarrollo de las industrias del ocio. Por todo esto se podría pensar que el aumento del tiempo libre ha aumentado considerablemente, entre otras cosas, por el perfeccionamiento de las tecnologías, lo que ha permitido el camino hacia la llamada *civilización del ocio*.

Sin embargo, sabemos que la mayoría de la gente trabaja para poder sobrevivir, es un sacrificio que tiene que hacer para poder tener comida y un techo. En la mayoría de los casos el trabajo no resulta gratificante, puesto que no satisface ni los deseos ni intereses del trabajador. Por ello este trabajo ajeno al trabajador, no le resulta atractivo, y por ello, parecería que lo que busca es tiempo libre para realizar las actividades que realmente le interesan. Pero curiosamente esta disminución de la jornada de trabajo más que perjudicar al empresario lo benefició, pues con el tiempo de ocio ha aumentado el tiempo de consumo, lo que permite dar salida a sus productos.

En la sociedad de mañana, [...] en la que los procesos de *producción* estén íntegramente confiados a los robots, el *consumo* (o la explotación económica o ideológica del tiempo libre) seguirá estando a cargo de los hombres. Este dato sitúa el debate en torno al ocio social en su justo lugar. El consumo de tiempo en la vida laboral-profesional es una *inversión*, en el sentido economicista del término, que difiere sólo en estilos y en modos de la *inversión* económica practicada en el tiempo de ocio con actos de compra y consumo de bienes y servicios, que constituyen el motor de los procesos de producción. A este respecto, Baudrillard ha acuñado, como concepto paralelo al de *productividad* el de *consumatividad*.<sup>117</sup>

De manera que ahora se convierte en parte importante de la economía el tiempo de ocio. Sin embargo, a pesar de lo atractivo que puede ser el tiempo de ocio, al realizar encuestas en los países pobres, la mayoría de la gente prefiere tener menos

---

<sup>117</sup> Román Gubern. *El simio informatizado*. España, FUNDESCO, 1987. p. 201.

tiempo libre y más ingresos, a la inversa que en los países ricos. Por lo que parece que la sociedad del ocio sólo es un privilegio de las economías más desarrolladas.

Así pues, podemos observar que el *tiempo de ocio* no siempre resulta atractivo para las personas, ya que existen situaciones en las que más que un beneficio parece ser algo perjudicial. Puesto que el tiempo de ocio puede ser concebido como el tiempo libre que se obtiene después de realizar cierto trabajo, pero junto a éste, se encuentra el *tiempo de ocio forzado*, que es el tiempo libre que tiene la gente desempleada, pensionada o jubilada, condición que muchas veces trae consigo un sentimiento de preocupación, tristeza e incluso depresión. Situación que provoca, a su vez, un conjunto de gente frustrada por su “improductividad”.

Además en nuestra época, a pesar de la disminución de la jornada laboral, la vida moderna se ha vuelto más compleja, ya que se ha dado un aumento en las obligaciones domésticas, familiares, sociales y culturales, además de una enorme presión por el consumo, a lo que hay que añadir que con frecuencia muchas empresas utilizan parte de su tiempo libre en tareas profesionales, ya sea fuera o dentro de su casa. Junto a esto podemos observar la gran cantidad de personas que no saben qué hacer con su tiempo libre, por ello buscan un segundo trabajo o se aburren. Y esto se debe a que muchas actividades son consideradas por los individuos como actividades ociosas, pero que en realidad son actividades laborales o coactivas enmascaradas, como puede ser el exagerado consumismo inducido por la publicidad. Por lo que la mayoría de la gente en lugar de tener más tiempo libre, se encuentra sometida cada vez más a obligaciones sociales y consumistas, pues su tiempo de ocio va a ser dominado por estrategias comerciales.

Para la vida económica y para la dinámica política de la sociedad informatizada es cada vez más relevante el tiempo de ocio que el tiempo de ocupación laboral, fenómeno que

jamás había ocurrido antes, salvo para las élites dominantes de las sociedades esclavistas y feudales. Y tal situación otorga un nuevo –y relevante protagonismo económico e ideológico a las industrias culturales y a las empresas del sector del ocio.<sup>118</sup>

Por ende resulta indispensable saber que entendemos por *ocio*. Los griegos concebían el ocio como un estado de contemplación creativa, como un momento para la meditación y la creación, como un tiempo dedicado a la *theoría*. La palabra ocio proviene de la voz latina *otium* que significa apartamiento de los negocios públicos y políticos, es un tiempo dedicado al reposo y la tranquilidad.

En la actualidad el concepto de *ocio* se considera como el tiempo libre de obligaciones profesionales, familiares y sociales, el cual es utilizado en el descanso y la reparación física. De forma tal que podemos entender por ocio la total omisión de la actividad obligatoria, es el tiempo de recreación que el hombre puede utilizar de acuerdo a su propia voluntad. Encontramos así tres ideas primordiales para caracterizar al ocio: 1) el relajamiento de la acumulación de cansancio, 2) la diversión o entretenimiento y 3) el desarrollo de la personalidad.

De modo que el tiempo de ocio, ajeno al trabajo profesional y remunerado no es, ni tiene que ser precisamente un momento de inactividad, sino que es un momento de actividad libre, que permite el goce personal. Pues una misma actividad puede ser para algunas personas parte de su trabajo, pero para otras, una actividad lúdica. Por ejemplo el cocinar, para un *chef* la preparación de alimentos puede, en algunos casos, resultar una actividad estresante y hasta poco satisfactoria, ya que es parte de su trabajo, pero para una persona que lo hace por puro gusto, la misma actividad puede ser relajante y satisfactoria.

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 194

Ahora bien, podemos concebir el *tiempo libre* como una magnitud cronológica que puede ser medida en horas y minutos, en tanto que el *ocio* lo podemos entender como la forma en cómo se vive ese tiempo libre. Pero, como lo ha enfatizado Marcuse, no necesariamente el ocio es *tiempo de libertad*. Fue La escuela de Frankfurt la que inició el análisis crítico sobre el *tiempo libre*, concebido como tiempo de enajenación, de consumismo y manipulación ideológica, y resulta fundamental para nuestra investigación responder a la cuestión sobre si en nuestra época las actividades del tiempo libre sólo favorecen a las empresas o también favorecen al desarrollo y enriquecimiento de la personalidad de los individuos.

La respuesta a esta cuestión es que el tiempo de ocio no siempre permite el desarrollo de la personalidad, ni la liberación del ser humano. Pues aunque el tiempo de ocio puede convertirse en un momento creativo, formativo, lúdico y liberador, también puede transformarse en un espacio consumista, de alienación y sometimiento acrítico a los mensajes ideológicos de las industrias. “El tiempo libre constituye, en definitiva, un potencial de liberación o de sumisión”<sup>119</sup>.

Pero de qué depende que el tiempo libre se convierta en un espacio alienado o liberador. Depende obviamente de la concepción que tienen los individuos acerca del tiempo de ocio, la cual se deriva de la educación que genera cierta sociedad. En la sociedad industrial avanzada, que está basada en la acumulación de capital, el bienestar de los individuos se convierte en algo irrelevante, pues lo fundamental en dicha sociedad es el incremento de capital.

Por ello, la creación de mercancías no tiene como finalidad primordial la satisfacción humana (valor de uso), sino la generación de ganancias (valor de cambio o valorización del valor). Por ejemplo, cuando empresas como Coca-cola,

---

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 202.

McDonald's, Sabritas, etc., producen sus mercancías, no lo hacen para nutrir a las personas, no buscan la satisfacción de una necesidad humana, lo único que buscan es la ganancia que genera la venta de sus productos.

*El hecho capitalista* se trata, en esencia, de un hecho que es una contradicción, de una realidad que es un conflicto permanente entre tendencias contrapuestas de dos dinámicas simultáneas, constitutivas de la vida social: la de ésta, en tanto que es un proceso de trabajo y de disfrute referida a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de “valorización del valor abstracto” o acumulación de capital, por otro. Se trata, por lo demás, de un conflicto en el que, una y otra vez y sin descanso, la primera es sacrificada a la segunda y sometida a ella.<sup>120</sup>

Lo mismo sucede con el tiempo libre, pues en el capitalismo, el tiempo de ocio no es considerado como un tiempo en el que el hombre se puede liberar, o donde puede desarrollar su personalidad, o satisfacer sus gustos e intereses, pues su objetivo primordial no es el bienestar humano, sino la ganancia. Así, el tiempo libre es considerado por el capitalismo como un tiempo improductivo, ya que es un momento en el que el trabajador no genera mercancías o servicios para generar riqueza. Pero para contrarrestar este “tiempo improductivo”, el capitalista busca obtener ganancia aun con el tiempo libre de sus trabajadores, convirtiéndolo en parte del proceso de producción, es decir, lo transforma en un momento de consumo.

De forma tal, que el sujeto en la sociedad contemporánea considera el tiempo libre como un “tiempo improductivo”, inútil, inservible, y por ello no sabe qué hacer con él, esta concepción incapacita al hombre para gozar creativamente de su tiempo de ocio. Por lo cual el imperativo productivista de la educación que se imparte en la

---

<sup>120</sup> Bolívar Echeverría. *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. México, UNAM, 1994. p. 19.

sociedad industrializada lleva con frecuencia a un ocio que se transforma en aburrimiento o sentimiento de culpa.

Un ejemplo de esto se dio en 1984 cuando en Japón se disminuyó la jornada laboral a cinco días, se detectó un aumento en los desórdenes neuróticos, y los trabajadores sugerían que se debía a que no sabían qué hacer en el tiempo libre de los sábados. Otro fenómeno que podemos mencionar es el suicidio dominical, situación muy conocida por la psiquiatría en la actualidad. Este problema lo trató el psicoanalista Karl Abraham en un libro acerca de lo que denominó *neurosis del fin de semana*.

En suma, el tiempo libre no es considerado en la sociedad contemporánea como un tiempo valioso, necesario para el desarrollo, la libertad y la felicidad de los seres humanos. Pero esto no se debe a que de hecho el tiempo libre no sea necesario o valioso para la vida, sino porque las concepciones sobre el tiempo libre y el ocio que plantea el capitalismo provocan que el individuo los asuma como algo secundario, sin importancia e inútiles.

[...] una significativa escisión se ha consolidado en nuestra cultura, tendente a crear una incompatibilidad dicotómica entre la ética del placer, el epicureísmo y el eroscentrismo del *homo ludens* y la ética de la productividad [...] El nuevo ocio es, por tanto, un *ocio desritualizado*, cuya democratización lo banaliza y le otorga escasísimo valor distintivo desde el punto de vista del poder social.<sup>121</sup>

La sociedad contemporánea ha puesto un fuerte armazón ideológico productivista que trae como consecuencia una gran dificultad para disfrutar del tiempo libre. El exagerado elogio del trabajo productivo ha desprestigiado absolutamente la

---

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 204-205

necesidad de la sociedad del *homo ludens*. Por lo que la época actual se convierte en la gran generadora de la sociedad del ocio neurótico, pues el individuo no sabe como divertirse en su tiempo libre. Esta sociedad educa al hombre sólo para producir y consumir, en lugar de apoyar el desarrollo de sus capacidades y la satisfacción de sus intereses, lo que hace es reprimirlo. Por ello se torna necesario concebir al hombre, a la razón y a la vida misma de una forma diferente.

Para los griegos la παιδεία, la educación, no sólo implica el trabajar bien, sino también el saber disfrutar del ocio. Aristóteles, que considera al juego como mera diversión, considera que los juegos sirven para el recreo del trabajo, es como una medicina que relaja al alma y le da reposo, sin embargo la ociosidad alberga placer, dicha y alegría. Aunque este goce no lo buscan los hombres de la misma manera. Por lo que resulta fundamental saber cómo llenar el tiempo libre, y para ello se necesita aprender algo y formarse, pero aprender cosas no por la necesidad del trabajo, sino por ellas mismas. Así para los griegos la música formaba parte de la παιδεία –educación, formación, cultura-, no como algo útil, sino sólo como algo que permite llenar de forma digna el ocio. Aristóteles lo expresa así:

Hoy la educación se compone ordinariamente de cuatro partes distintas: las letras, la gimnástica, la música y a veces el dibujo; la primera y la última, por considerarlas de una utilidad tan positiva como variada en la vida; y la segunda, como propia para formar el valor. En cuanto a la música, se suscitan dudas acerca de su utilidad. Ordinariamente se la mira como cosa de mero entretenimiento, pero los antiguos hicieron de ella una parte necesaria de la educación, persuadidos de que la naturaleza misma, como he dicho muchas veces, exige de nosotros, no sólo un loable empleo de nuestra actividad, sino también un empleo noble de nuestros momentos de ocio<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Aristóteles. *Política*. *Op. cit.* p. 167.

De manera que resulta fundamental para la vida del hombre, aprender a divertirse, a disfrutar del tiempo libre. Para los griegos la palabra *διαγωνη*, designa literalmente *pasar* el tiempo, pero cobra el significado de gozo intelectual y estético, como corresponde al hombre libre. Así, que no se trata sólo de pasar el tiempo libre, sino se trata de disfrutarlo, de saber vivirlo.

El ocio parece asegurarnos también el placer, el bienestar, la felicidad; porque éstos son bienes que alcanzan, no los que trabajan, sino los que viven descansados. [...] según opinión de todos los hombres, el bienestar es precisamente el fin que debe conseguirse, no mediante el dolor, sino en el seno del placer. Es cierto que el placer no es uniforme para todos, pues cada uno le imagina a su manera y según su temperamento. Cuanto más perfecto es el individuo, más pura es la felicidad que él imagina y más elevado su origen. Y así es preciso confesar, que para ocupar dignamente el tiempo de sobra, hay necesidad de conocimientos y de una educación especial; y que esta educación y estos estudios deben tener por objeto único al individuo que goza de ellos, lo mismo que los estudios que tienen la actividad por objeto deben ser considerados como necesidades y no tomar nunca en cuenta a los demás.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> *Ibid.*

# **CAPÍTULO IV**

# ***LA EXPERIENCIA FESTIVA***

Como invención, la fiesta se juega en la vida, la exalta y la enaltece; crea la temporalidad, la ritma y la trasciende. Así regenera y renueva al hombre y al mundo; así afirma la vida.

Isabel Cruz de Amenábar. *La fiesta: Metamorfosis de lo cotidiano*.

Como mencionamos anteriormente<sup>124</sup> la vida del hombre se encuentra tensada entre dos tiempos: 1) El tiempo cotidiano, de rutina, el tiempo de una existencia conservadora, que restaura y repite las formas que la hacen seguir existiendo, y 2) El tiempo extraordinario o de ruptura, el tiempo de una existencia innovadora, que busca sustituir las formas tradicionales a través de nuevas formas. Esta tensión bipolar se debe a que el hombre es un ser en conflicto, un ser que oscila entre su animalidad y su cultura.

El *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida [...] una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no

---

<sup>124</sup> *Vid. supra*. Capítulo I. inciso 1.3.

a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción que constituye a la condición humana: la que le viene de ser siempre la forma de una sustancia previa o “inferior” (en última instancia animal), que posibilita su expresión, debe sin embargo reprimirla.<sup>125</sup>

Es la política la que intenta sublimar este conflicto, entendida la política no como actividad de unos cuantos (los políticos), sino como una actividad que realizan los seres humanos para poder vivir en la *polis*, por lo cual la política es la administración de este conflicto. Lo político, entendido así, busca evitar la destrucción de la civilización.

Así, pues, lo político no sólo se encuentra presente en términos reales, no únicamente bajo la forma de la política, sino también en términos imaginarios, en las rupturas que acompañan al funcionamiento rutinario de la vida cotidiana. La vida cotidiana del hombre es, como veíamos, una vida sumamente rica y compleja, no se parece en nada a la que podríamos llamar “rutina” de los animales. La rutina de los seres humanos está invadida por momentos imaginarios de ruptura, de antiautomatismo, de libertad; momentos en los que el ser humano afirma lo específico de su animalidad: su politicidad.<sup>126</sup>

El hombre para poder afirmar su humanidad, su politicidad necesita romper con el tiempo de rutina, con la cotidianidad. Pues el hombre al dedicarse todo el tiempo a la producción deja de lado la satisfacción de sus intereses, deseos, anhelos y al dejar de satisfacer esta parte de su ser se va llenando de agresividad, lo que trae consigo la violencia y con ello la posible destrucción de la sociedad. Es por ello que el hombre necesita de ciertos momentos de ruptura que le permiten romper con la rutina, con la cotidianidad. Es de este modo que en algunos momentos el tiempo de rutina pasa a un segundo término y se le da prioridad al tiempo de ruptura, en el cual se da paso a una

---

<sup>125</sup> Bolívar Echeverría (comp.) *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México, UNAM, 1994. p. 67.

<sup>126</sup> Echeverría. *Definición de la cultura*. *Ibid.* p. 186-187

ruptura “controlada” de la cotidianidad, de lo establecido. Dentro de estos momentos de ruptura podemos hallar a *la ceremonia festiva*.

## **LA FIESTA COMO DESTRUCCIÓN Y CONSTRUCCIÓN.**

A la fiesta se le ha considerado, expresa Bolívar Echeverría, como una actividad accesoria del hombre, como algo secundario, sin importancia. Ha sido concebida como un apéndice de la actividad productiva, como algo que permite liberar cierta energía salvaje (que se ha acumulado después del conjunto de represiones que la civilización le ha impuesto al individuo). El hecho de entenderla como parte esencial de la vida humana, o más aún como superior a la vida no festiva, sólo se va a desarrollar a partir de la aparición del libro de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia* (que se da a la par del surgimiento de proyecto comunista de una modernidad alternativa a la capitalista y del llamado arte moderno). Expresa Nietzsche que:

Las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza [...] todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre. el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismos coros báquicos [...] cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior.<sup>127</sup>

En la fiesta parece ser que el hombre se encuentra “fuera de sí”, si es que entendemos como “en sí mismo” cuando el hombre se dedica a producir bienes

---

<sup>127</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. México, Alianza editorial, 1995. p. 232.

práctico-utilitarios que satisfacen sus necesidades (momento en el cual el hombre se entrega de lleno a su actividad productivista, a la que se le ha considerado por mucho tiempo como la situación más deseable para el individuo). Cuando ocurre la fiesta el “en sí” del individuo se trastorna, dicha existencia productivista va a ser trasformada, el tiempo mismo se trastorna al dejar de lado el ritmo mecánico de la actividad productiva. El cuerpo se ve envuelto en imágenes, olores y sabores inusuales, el mundo habitual, de la rutina se convierte en “otro mundo”. La existencia pragmática parece estar suspendida, aplazada.

Gadamer también plantea la existencia de dos formas en la que el hombre vive el tiempo. Explica que hay dos formas de temporalidad, por un lado *la temporalidad vacía*, que es la experiencia cotidiana del tiempo, en el cual se establece una serie de “ahoras” que está regida por el reloj, y por otro lado *la temporalidad llena o propia* que se relaciona con el tiempo de la fiesta y el arte.

Todo el mundo sabe que, cuando hay fiesta, ese momento, ese rato, están llenos de ella. Ello no sucede porque alguien tuviera que llenar un tiempo vacío, sino a la inversa: al llenar el tiempo de la fiesta, el tiempo se ha vuelto festivo, y con ello está inmediatamente conectado el carácter de celebración de la fiesta. Esto es lo que puede llamarse tiempo propio, y lo que todos conocemos por nuestra propia experiencia vital<sup>128</sup>

El tiempo normal, de la experiencia práctica, es el tiempo que utilizamos para hacer algo, es el tiempo del que disponemos, el que se divide, el que medimos, el que utilizamos para hacer cosas, es un *tiempo vacío* que debemos llenar con algo, y cuando no tenemos con que llenarlo se da el aburrimiento. La contraparte del aburrimiento es el ajeteo, en donde no se tiene nunca tiempo, siempre se tiene algo planeado para hacer. De este modo el tiempo se experimenta como algo que se tiene que cumplir, en

---

<sup>128</sup> Gadamer. *La actualidad de lo bello*. Op. cit. p. 104

donde se tiene que esperar el momento oportuno. Así, tanto el aburrimiento como el ajetreo se viven como algo que utilizamos, como algo que tiene que ser “llenado” con nada o con algo. Por lo que el tiempo vacío se vive como algo que va a suceder y que ya sucedió. Mientras que el tiempo de la fiesta es una experiencia del tiempo totalmente distinta.

El tiempo de la fiesta es un tiempo lleno o propio. Frente al tiempo vacío está el tiempo de la fiesta, que es un tiempo que no tiene que ser llenado, puesto que cuando hay fiesta ese momento está lleno de ella, el tiempo se ha vuelto festivo, el tiempo se detiene, nos invita a demorarnos.

La celebración de una fiesta no es una meta a la que se tiene que llegar, al celebrar una fiesta, la fiesta siempre está ahí, en todo momento. La celebración no es, ciertamente la de disponer del tiempo. Dice Gadamer “Esto es la celebración. En ella por así decirlo, se paraliza el carácter calculador con el que normalmente dispone uno de su tiempo.”<sup>129</sup>

En la fiesta no sólo el tiempo se transforma, también se transforman las personas, pues quienes participan en la fiesta se insertan en un juego que sobrepasa sus intereses, sus actividades, sus preferencias, sus opiniones particulares.

Celebrar es una actividad que congrega, es una actividad que no busca el estar uno junto al otro, sino que busca la unidad de todos, impidiendo diálogos sueltos o dispersarse en vivencias personales. El trabajo nos divide, nos separa, pues nos aislamos cuando buscamos satisfacer los fines de nuestra actividad, pero en la fiesta no hay aislamiento, todo está congregado.

---

<sup>129</sup> *Ibid.* p. 105

Si hay algo asociado siempre a la experiencia de la fiesta, es que se rechaza todo el aislamiento de unos hacia otros. La fiesta es comunidad, es la presentación de la comunidad misma en su forma más completa. La fiesta es siempre fiesta para todos.<sup>130</sup>

Otro rasgo esencial en la temporalidad de la fiesta es la repetición, aunque cada repetición es tan original como el acontecimiento que le dio origen a la festividad. Por ejemplo la celebración de fin de año, ocurre todos los años, pero se celebra cada vez de manera distinta, así con la fiesta no sólo se repite un evento pasado, sino que también se hace referencia al presente.

A la vida normal, ocupada en los trabajos cotidianos, apacible, envuelta en un sistema de prohibiciones, que mantiene el orden del mundo, se opone la efervescencia de la fiesta. La ceremonia festiva construye un mundo aparte, traslada al hombre a un tiempo y un lugar distinto del cotidiano, lo traslada a un mundo imaginario, a un lugar construido especialmente para celebrar la fiesta, en la cual se da un movimiento de vaivén entre la anulación y reestructuración de las formas vigentes de la sociedad.

La irrupción del momento extraordinario que se lleva a cabo a través de la fiesta, es mucho más compleja que en el juego y el arte, ya que no sólo pone en cuestión la vigencia de la ley, sino cuestiona la consistencia concreta de la misma, es decir, la identidad de un individuo dentro de cierta situación histórica. Puesto que la experiencia de lo pleno, de lo perfecto, de lo acabado, es una experiencia que el ser humano nunca alcanza dentro de su vida habitual, rutinaria, únicamente logra vivirlo en el momento de ruptura festiva. Por eso parece ser que para estar en el mundo de forma plena, es indispensable el traslado al mundo de la imaginación, del “paso al otro lado de las

---

<sup>130</sup> *Ibid.* p. 99

cosas”<sup>131</sup>. De modo que resulta fundamental la experiencia del trance para la constitución de la experiencia festiva.

El éxtasis del estado dionisiaco, con su aniquilación de las barreras y los límites habituales de la existencia, contiene mientras dura, un ejemplo letárgico, en el cual se sumergen todas las vivencias del pasado. Quedan de este modo separados entre sí, por un abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca. Pero tan pronto como la primera vuelve a penetrar en la consciencia, es sentida en cuanto tal con *náusea*: un estado de ánimo *ascético*, negador de la voluntad, es el fruto de tales estados. En el pensamiento lo dionisiaco es contrapuesto, como un orden superior del mundo, a un orden vulgar y malo: el griego quería una huida absoluta de este mundo de culpa y de destino.<sup>132</sup>

Este *paso al otro lado*, este trance o traslado es necesario para que se dé el paso del momento cotidiano al momento extraordinario de la fiesta, ya que es imprescindible la sustitución de lo real hacia lo imaginario para que la experiencia festiva sea completa. Por esta razón parece que no hay comunidad humana que no conozca y haya utilizado sustancias que trastornan la percepción, como el alcohol o las drogas, sustancias que le ayudan al ser humano a rebasar, de vez en cuando, su vida habitual, para adentrarse en la esfera de lo fantástico y percibir la realidad de una forma totalmente diferente, para trasladarse a ese otro mundo, que es el mundo de la fiesta.

De todos los comportamientos “en ruptura”, el festivo es el más consistente puesto que implica un momento de real abandono o puesta en suspenso del modo rutinario de la existencia cotidiana, un abandono que se afirma como alternativa de vida en el cumplimiento siempre repetido de su acción de acuerdo a un “calendario festivo”.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Echeverría. *Definición de la cultura... Ibid.* p. 203.

<sup>132</sup> Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia. ..Ibid.* p. 244.

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 204.

Así, la fiesta es una forma de ruptura que provoca, en un sólo movimiento, la destrucción y reconstrucción de la sociedad en la que habitan los hombres. En la fiesta, a diferencia del juego (que sólo está dirigido a la experiencia del intercambio entre lo necesario y lo contingente), se establece la anulación y el restablecimiento de determinada sociedad, es una “revolución imaginaria”<sup>134</sup> de una configuración concreta de lo humano.

La fiesta se da cuando el hombre introduce un momento de ruptura, cuando pone en cuestión las formas de la sociedad, los momentos de fiesta son momentos superiores, donde se alteran los valores establecidos, donde se construyen escenarios imaginarios. En la experiencia festiva la existencia misma de la comunidad se pone en cuestión, es el tiempo de la destrucción de la identidad de un grupo o el tiempo de la realización de su plenitud, es decir, el tiempo de construcción, en el que se pueden cumplir las metas y los ideales de la comunidad.

Y es que la existencia festiva consiste en un simulacro: en su “mundo aparte”, de trance o traslado, sobre un escenario ceremonial construido *ex profeso*, hace “como si”: juega a que gracias a ella, a su desrealización teatral de lo real, a su puesta en escena de un mundo imaginario, aconteciera por un momento un vaivén de destrucción y reconstrucción de la consistencia cualitativa concreta de la vida y su cosmos; un vaivén de anulación y restablecimiento de la subcodificación que en cada caso singulariza o identifica a la semiosis humana, y por lo tanto, un ir y volver que deforma y reformula las formas vigentes en la estructuración de un “mundo de la vida” determinado.<sup>135</sup>

En la fiesta se puede poner en cuestión toda la sociedad, se pueden cuestionar desde las características que distinguen a la humanidad, la relación del ser humano con el universo, las normas de la sociabilidad, hasta las recetas de cocina y las formas de

---

<sup>134</sup> *Ibid.* p. 205.

<sup>135</sup> Bolívar Echeverría. “De la academia a la bohemia”. En *Theoría*, Revista del colegio de filosofía, no.19. México, FFyL-UNAM, 2009. p. 10.

vestir. Todo puede ponerse en suspenso durante la experiencia festiva, pero siempre con el propósito de su reinstalación.

Por eso en los eventos festivos se puede hallar cierta similitud con los actos reales de una revolución, puesto que la comunidad construye y reconstruye una forma de su socialidad, la diferencia es que la fiesta es imaginaria y la revolución real. No obstante, a lo largo de la historia, ha habido una estrecha relación entre la fiesta y la rebelión. Pues las fiestas populares tenían, por lo general, la función de triunfar sobre la muerte, y por tanto, sobre cualquier miedo.

El carácter festivo de una sublevación cumplía la función específica de reducir a los ojos de los rebeldes la autoridad de los gobernantes, que era habitualmente mucho más poderosa y casi insuperable. Lo que ocurría en estas circunstancias no era sólo que el comienzo de los levantamientos populares asumiese casi siempre la forma de una fiesta, sino, también que la fiesta se transformaba, a la vez, en revuelta. Aunque las fiestas populares tenían predominantemente función de válvula de escape y contribuían al mantenimiento del *status quo* social y político, poseían además un carácter extraordinariamente subversivo. El historiador Bob Scribner expone en su estudio “La Reforma, el carnaval y el mundo al revés” hasta qué punto la rebelión reformista, sobre todo entre los años 1520 y 1525, estuvo unida a los ritos del carnaval y cómo al menos los elementos de la parodia y la sátira se utilizaron para denigrar las prácticas católicas.<sup>136</sup>

De modo que, en la fiesta se da una ruptura momentánea del modo ordinario de la existencia humana, es como si el caos amenazara con hacer estallar toda la humanización para destruirla (lúdicamente) y reconstruirla después. Así, ya sea en la ceremonia pública, colectiva, o en la experiencia privada, íntima, singular (como por

---

<sup>136</sup> Cfr. Uwe Schultz (Dir). *La fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*. España, Alianza Editorial, 1993.

ejemplo, el estado de enamoramiento), la experiencia festiva reactualiza el modo peculiar del ser humano, es decir, su libertad. El momento festivo exalta, pone en evidencia “el segundo modo del comportamiento del ser humano”<sup>137</sup>, ese modo de ser libre que lo distingue del automatismo animal.

Dicho comportamiento en libertad no puede ser más que inestable y efímero, puesto que la permanencia vendría a negar ese trascender. Lo festivo sólo es posible en cuanto es algo excepcional. El día de fiesta no sólo excluye el trabajo, sino que muestra que el trabajo es lo cotidiano, mientras que la fiesta, es algo no de diario, especial, no común, una interrupción del paso gris del tiempo.

Por ello, para que haya ruptura necesita haber rutina y viceversa. “Trabajar y celebrar una fiesta, viven de la misma raíz, de manera que si una se apaga, la otra se seca”.<sup>138</sup> Sólo el ser humano se plantea el cambio, hace del cambio temporal la ocasión para elegir. El ser humano otorga una determinada forma a la temporalidad y la experimenta como una dimensión que le permite vivir cierta situación concreta.

De modo que la fiesta es una ruptura que se da en medio de la vida cotidiana, productivista, ruptura que debe desvanecerse para dar paso, otra vez, al comportamiento básico, autoconservador, orgánico, lo que traerá consigo, a su vez, la necesidad de nuevas rupturas. De manera que la temporalidad humana sólo puede concebirse como la combinación del tiempo de rutina, en donde todo acontece de forma automática, y el tiempo de ruptura, entendido éste como momento de catástrofe o de plenitud. De manera que el hombre “fuera de sí”, el de la experiencia festiva es indispensable para el hombre normal, el no festivo, que se encuentra “en sí”, puesto que la existencia productivista del hombre necesita de la existencia festiva para poder seguir adelante.

---

<sup>137</sup> *Op. cit.* p. 13.

<sup>138</sup> Josef Pieper. *Una teoría de la fiesta*. España, RIALP, 1974. p. 12.

La ceremonia festiva es una manifestación de síntesis y convergencia, de equilibrio y proyección, de libertad y trascendencia, en una palabra es creación, específicamente, creación colectiva. Pues en la fiesta se recobran los significados de la vida humana, para equilibrar sus aspiraciones y encauzarlas hacia un orden superior.

La fiesta es una institución social legitimada al interior de una cultura, pero, a la vez, es una experiencia colectiva de emancipación de ciertos cánones y normas culturales, es un fenómeno que permite liberar las fantasías individuales, dentro de una estructura social disciplinada. Es una demostración de individualidad, al mismo tiempo que se muestra la socialización. Es una conquista del mundo cotidiano por parte de un mundo imaginario.

El día de la festividad es el momento en el que el hombre trasciende las constricciones funcionales de la vida, se separa del sistema pragmático que rige la preocupación por la subsistencia, y festeja la vida misma. La importancia del día de fiesta es que guía a los hombres hacia formas genuinas de relación, que no están determinadas por las exigencias del trabajo. La fiesta es fiesta, porque requiere de una total entrega, en el sentido económico no ofrece nada. El día de fiesta aunque sólo se trate del domingo, es ante todo un día consagrado a lo divino, en que se prohíbe el trabajo. Debe ser dedicado al reposo, al regocijo.

Como apariencia reveladora de la unidad del hombre consigo mismo y con lo trascendente, la fiesta cristiana se gana, al igual que el reino de los cielos, con la pérdida: renuncia momentánea del trabajo, donación del tiempo útil, ofrenda de bienes, olvido de sí. En esa pérdida el ser del hombre se muestra en una dimensión de esplendor.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> Cruz. *La fiesta...* p. 19.

El momento festivo es más que la pausa que interrumpe el paso del tiempo dedicado al trabajo. Es propio de la fiesta el ser un día libre de la preocupación de procurarse las necesidades de la vida, es decir, libre del trabajo *servil*. Es una actividad libre, ni es útil ni se pone al servicio de otra cosa. Es hacer algo liberado de toda relación imaginable con un fin ajeno. La pausa en el trabajo es una pérdida de la ganancia útil. Se toma un trozo de tiempo y se le excluye de todo aprovechamiento. Pausa en el trabajo significa, por tanto, no sólo que no se trabaja, sino que se consume una ofrenda gratuita del producto del trabajo. No sólo acontece una inutilidad, sino algo así como un sacrificio. Así, la fiesta rompe la rutina de la personalidad y hace aflorar capacidades inéditas, no conocidas. En su carácter de otra realidad que rompe con la existencia cotidiana, revirtiéndola y revitalizándola, la fiesta es distracción, es diversión, en su sentido amplio es juego. “A través de la historia de la fiesta, los hombres, las sociedades, los países, las culturas han jugado escondiendo y revelando sus sucesivos rostros.”<sup>140</sup>

## **LA FIESTA COMO FORMA SUPERIOR DEL JUEGO.**

Expresa Echeverría que: “la fiesta es la versión más acabada del comportamiento del *homo ludens* estudiado por Huizinga”<sup>141</sup>, pues en realidad la fiesta es el juego mismo pero llevado a una escala mayor. El juego como momento de ruptura, de autocrítica de la cultura, logra invertir por un instante, los papeles del azar y la necesidad. Y en esto consiste el placer lúdico, en la imposibilidad de saber si será el azar o la necesidad la que provoque el resultado final del juego.

---

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*

De modo que el juego logra poner en duda una parte de la realidad cotidiana, pero la fiesta es mucho más compleja, ya que no sólo pone en cuestión la necesidad del código, sino el código mismo. Es decir, pone en cuestión la supervivencia del grupo social dentro una situación histórica determinada, establece un abandono del modo rutinario de la experiencia concreta.

La fiesta intenta crear órdenes necesarios a partir de lo contingente, pues el hombre busca la experiencia festiva porque no está satisfecho con su realidad, porque no se siente pleno, por ello pone en cuestión dicha realidad, y se abandona, se traslada a un mundo imaginario donde encuentra esa plenitud, aunque sea por un momento.

Para Huizinga esta separación de la vida ordinaria es una característica que comparten el juego y la fiesta. Expresa que entre la fiesta y el juego existen relaciones muy estrechas, pues ambos tienen la capacidad de poner en suspenso la vida habitual, establecen una delimitación tanto espacial como temporal para desarrollarse, y sobre todo ponen de manifiesto la auténtica libertad.

Aunque los ritos sean sangrientos, las pruebas de los iniciados crueles, las máscaras espantosas, todo se celebra, todo se ejecuta o juega como fiesta. La vida corriente se haya suspendida. Banquetes, festines y toda clase de desenfreno acompañan a la fiesta en toda su duración.<sup>142</sup>

La fiesta se juega, es decir, se lleva a cabo en una representación, dentro de un campo propio, específicamente delimitado como festivo, como acción identificadora y dramatizada. Los que participan en el culto festivo procuran un orden de las cosas, una

---

<sup>142</sup> Huizinga. *Homo ludens*. *Ibid.* p. 37.

figuración superior al orden de la vida diaria. En sus aspectos formales, esta representación exhibe también los caracteres del juego.

Siguiendo a Huizinga, puede decirse que los conceptos de magia, ritual, misterio, sacramento, están también relacionados con la noción de juego. Platón incluía a las cosas sagradas dentro de la categoría de juego, pues expresaba que:

El hombre ha sido hecho como un juguete de Dios y esto es lo mejor de él. Por eso tiene que vivir la vida de esa manera, jugando los más bellos juegos [...] Jugando ciertos juegos hay que sacrificar, cantar, danzar para poder congraciarse con los dioses, defenderse de los enemigos y conseguir la victoria<sup>143</sup>

Así, la identificación platónica entre lo lúdico y lo sagrado eleva al juego a las regiones más altas del espíritu. El juego es parte esencial e infaltable de todas las culturas, como señala Huizinga. El juego comparte con la fiesta el carácter de abstracción de la acción respecto de la vida corriente. Ambos demarcan también un espacio propio donde rigen ciertas reglas. Además como conjunto de rituales y juegos, la fiesta establece un espacio peculiar: el espacio sagrado o festivo. De forma tal que la delimitación espacial y temporal, la ruptura con la vida cotidiana y el establecimiento de una auténtica libertad son las características esenciales comunes al juego y la fiesta.

La fiesta, al igual que el juego, se une a la acción sacra. Los que participan en el culto procuran un orden de las cosas, es decir, una figuración y una actitud superiores al orden de la vida. La palabra celebrar, explica la disposición y el estado de ánimo en las fiestas. Celebrar es aplaudir, alabar, venerar, enaltecer con culto público los misterios de la religión, hacer con solemnidad, y con todos los requisitos necesarios,

---

<sup>143</sup> Platón. *Las leyes* (803c). España, Alianza editorial, 2002.

alguna función, junta o contrato. En las fiestas, el pueblo que acude a los santuarios, a las iglesias, se une para una manifestación de diversión y alegría, aunque esta última no implica, en sentido estricto, la ausencia de dolor. Así la danza sagrada, las representaciones, los misterios, las procesiones, se viven con ánimo festivo y con ello, la vida corriente se suspende. Desde sus orígenes hasta la actualidad, la fiesta ha estado ligada a la religión. Porque ha sido la dimensión trascendente del hombre la que se ha expresado en la fiesta a lo largo de la historia, insertándose como una ruptura de lo cotidiano. En las cosmogonías de los diferentes pueblos, la fiesta sagrada se remonta al mito de origen, representándolo, reviviéndolo y reactualizándolo.

Mircea Eliade explica que *lo sagrado* y *lo profano* constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. Y aunque no existe un único comportamiento para expresar lo sagrado, pues este cambia de acuerdo a la temporalidad, la experiencia religiosa tiene unos rasgos y unas dimensiones específicas, cuya relación con la fiesta, es preciso analizar.

## **LA CEREMONIA FESTIVA COMO TIEMPO SAGRADO.**

La ceremonia festiva tendrá diversas expresiones a lo largo de los siglos, sin embargo conserva el sentido primitivo de acto excepcional, en el cual se permite la transgresión de lo establecido, el exceso y el caos, pero de manera momentánea. En la fiesta se tiene la libertad de realizar lo que en tiempos normales se encuentra rigurosamente prohibido.

Josef Pieper explica que “lo que hace fiesta a una fiesta” es el que “en ella se accede a algo diverso de lo cotidiano”<sup>144</sup>. Es algo no de diario, especial, no común, una interrupción del paso del tiempo. Es una pausa, un respiro que permite renovar, transformar.

La ceremonia festiva es un “tiempo sagrado”, la sustracción del aquí y el ahora cotidiano. El hombre al celebrar festivamente la fiesta, logra trascender las barreras de su existencia temporal. Las fiestas transforman la vida cotidiana. Los trabajos cesan no tanto para descansar sino para participar y asistir a rituales y ceremonias, competencias y bailes. En el momento festivo los pueblos rejuvenecen, las personas se comportan y actúan de manera muy distinta a como se conducen normalmente; los pueblos contemplan la vida de otras maneras.

Historiadores de la religión, antropólogos y filósofos coinciden en señalar que la fiesta tuvo su origen en la vivencia colectiva y social de lo sagrado. Puesto que la experiencia religiosa individual se desarrolla generalmente en un proceso de interiorización de lo sagrado, mientras que la experiencia religiosa colectiva es esencialmente exteriorización a través de la dramatización, del juego y de la puesta en escena. Así se ha expresado la consciencia sagrada en el comportamiento colectivo a través de los siglos.

Rudolf Otto, en su libro *Lo santo* analiza las modalidades de la experiencia religiosa y designa a todas estas experiencias como numiosas (del latín *numen*=Dios). Estas experiencias van a constituir la forma primera y más auténtica de la vivencia religiosa. Explica que la relación del hombre con lo sagrado no se establece originariamente, en los niveles racionales, sino en su vida anímica y pre-reflexiva.

---

<sup>144</sup> Pieper. *Una teoría de la fiesta ... Op. cit.* p. 15.

Lo que el hombre no comprende y lo que le horroriza en su esfera de su acción; lo que en los sucesos naturales, acontecimientos, hombres, animales o plantas, ha sido causa de extrañeza, sorpresa o pasmo, sobre todo si va unido a una fuerza pujante o al horror, ha despertado siempre y atraído hacia sí el pavor demoníaco [...] Así y sólo así nace el misterio. [...] Lo misterioso es también acicate nunca fatigado para la inagotable invención de cuentos, mitos, consejos y leyendas; se infiltra en ritos y cultos, y todavía hoy constituye para el hombre ingenuo el factor más poderoso que existe en la narración y en el culto, utilísimo medio de conservar el sentimiento religioso.<sup>145</sup>

La aprehensión de lo numioso se inicia en el plano de una conmoción emocional confusa, pues el hombre al no lograr explicarse lo que ocurre en la realidad intenta explicárselo de alguna manera. El hombre se cuestiona acerca de su origen, de su destino, del mundo, de la vida, de la muerte, del tiempo, y comienza a tratar de entender a través de ideas equívocas, e incluso contradictorias, lo que ocurre a su alrededor. En este impulso primordial, el hombre se pone en contacto con la categoría primigenia de lo sagrado, de lo numioso, que dará nacimiento al mito, al símbolo, a la religión y al arte.

Gracias a la experiencia primera de lo sagrado como origen de toda religión, el hombre cuestiona su identidad cotidiana y transforma lo misterioso en conocido. El más allá se abre para el hombre con la experiencia numiosa, inclinándole a ligar a él su propia inmanencia y la del mundo. De esta manera le es revelada al ser humano, por un lado, la insuficiencia del orden cotidiano de la rutina de la vida y, por otro, la existencia de un mundo sobrenatural. Este será, en principio, el sentido fundamental de toda religión.

El ser humano al encontrarse extraviado, perdido en el mundo, busca su lugar en el universo. La primera forma de adaptación al ambiente es precisamente el mito, éste

---

<sup>145</sup> Rudolf Otto. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. España, Alianza Editorial, 2001. p. 91.

es como una primera lectura del mundo, como un primer acomodo en el tiempo y en el espacio. El mito trata de dar sentido a la vida individual y colectiva.

El mito, explica Mircea Eliade es una historia sagrada que narra un hecho que ha tenido lugar en un tiempo primordial, en el tiempo de los comienzos, es decir, el mito cuenta como gracias a hazañas de seres sobrenaturales, dioses o Héroes civilizadores una realidad empieza a existir.

El mito es la historia de lo acontecido, el relato de lo que los dioses o seres divinos hicieron al principio del Tiempo, consiste siempre en el relato de una *creación*, se cuenta como se efectuó algo, como comenzó a ser. En este sentido el mito se considera una historia sagrada.

De manera que el mito revela la sacralidad absoluta, porque relata la actividad creadora de los dioses, es decir, el mito describe las diversas irrupciones de lo sagrado en el mundo. Por esta razón, entre muchos primitivos, los mitos no pueden recitarse indiferentemente en cualquier lugar y momento, sino que tienen que realizarse en un *lapso sagrado*. Todo mito muestra cómo ha venido a la existencia una realidad, ya sea la realidad total, el Cosmos, o sólo un fragmento de ella. Al narrar cómo han venido las cosas a la existencia, se les da una explicación y se responde a la pregunta ¿por qué han comenzado a existir?

La irrupción de lo sagrado, representa también una irrupción de energía creadora en el mundo. Los dioses crean por un desbordamiento de energía. Por esta razón, el mito se refiere a una manifestación de plenitud del ser, y se erige como modelo ejemplar de todas las actividades humanas. Por eso el hombre se plantea que debe hacer lo que los dioses hicieron en el principio. Así, la función primordial del mito es la de “fijar” los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas.

Al comportarse como ser humano responsable, el hombre imita los gestos ejemplares de los dioses a través de los ritos.

De modo que como el mito relata una creación, un acontecimiento primordial, de divinidad, se convierte en el modelo ejemplar de las acciones humanas. Por ello el mito se mantiene mediante la realización del rito, puesto que el rito consiste en repetir la acción de los dioses o los antepasados. Así, la reiteración periódica de lo acontecido en el origen, afirma la certeza de la irrupción de lo sagrado en el mundo.

De forma tal que esta experiencia desconcertante y contradictoria que constituye el origen de lo numinoso<sup>146</sup> y lo sagrado, configura también la estructura que subyace al desarrollo y la finalidad de la fiesta como entretenimiento excepcional y como colectiva regeneración. Pues la fiesta revive y rememora el mito, en especial el mito de origen o como lo ha denominado Mircea Eliade “el mito del eterno retorno”.

La idea del “eterno retorno” plantea la actualización del tiempo sagrado. La fiesta es la reactualización de un acontecimiento primordial, cuyos protagonistas son los dioses o seres semidivinos. Por ende, los participantes de la fiesta se hacen contemporáneos de estos seres. El calendario regenera periódicamente el Tiempo, porque lo hace coincidir con el *Tiempo de origen*.

Así, el calendario sagrado se presenta como “eterno retorno” de un número limitado de gestos divinos. El calendario de las fiestas constituye un retorno periódico de las mismas situaciones primordiales y, por consiguiente, la reactualización del

---

<sup>146</sup> Bolívar Echeverría sostiene que “los juegos de azar son el sustituto moderno del lado “numinoso” de la religiosidad. En el mundo organizado por la circulación mercantil y su incansable agente, el dinero, el juego de azar es, efectivamente, para el apostador, la ocasión de entrar, a través de lo imaginario, en contacto directo con el ‘valor valorizándose’, con ese ‘Dios escondido’, el de la ‘mano oculta’ que manda sobre el destino de los capitales privados; la ocasión de volver audible el diálogo sordo que mantiene con él en el ajeteo de los negocios”. Cfr. Echeverría. *Definición de la cultura*. p. 202.

Tiempo sagrado. De modo que la festividad no es la conmemoración de un acontecimiento mítico, sino su reactualización.

El Tiempo no es para el ser humano algo continuo ni homogéneo. Existen los intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas, y por otra parte, el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria. Entre estas dos clases de Tiempo existe una solución de continuidad, por medio de los ritos el hombre puede pasar de la duración temporal ordinaria al Tiempo sagrado.

La diferencia esencial entre estas dos formas de Tiempo es que el tiempo sagrado es *reversible*, en el sentido de que es un Tiempo primordial hecho presente. Participar en una fiesta implica el salir de la duración ordinaria para reintegrar el tiempo mítico reactualizado por la fiesta. El tiempo sagrado es indefinidamente recuperable.

En cada fiesta periódica se encuentra el mismo Tiempo sagrado, el mismo que se había manifestado en la fiesta del año precedente o en la fiesta de hace un siglo: es el Tiempo creado y santificado por los dioses a raíz de sus *gesta*, que se reactualizan precisamente por la fiesta. En otros términos: se encuentra en la fiesta *la primera aparición del Tiempo sagrado*, tal como se efectuó *ab origine in illo tempore*.<sup>147</sup>

De forma tal que el tiempo sagrado es circular, reversible y recuperable, como un eterno presente mítico que se reintegra de forma periódica mediante el artificio de los ritos. Sin embargo para Mircea Eliade este comportamiento, con respecto al Tiempo, basta para distinguir al hombre religioso del no-religioso, pues el primero se niega a vivir únicamente en lo que en términos modernos se llama *presente histórico*, se esfuerza por incorporarse a un Tiempo sagrado que, en cierta forma, se equipara con la “Eternidad”.

---

<sup>147</sup> Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. España, Ediciones Guadarrama, 1973. p. 64.

Sostiene que el hombre no-religioso también experimenta cierta discontinuidad del Tiempo. Ya que para él también existe el “tiempo festivo”, de regocijo, fuera del tiempo monótono del trabajo. También vive de acuerdo con ritmos temporales distintos y conoce tiempos de intensidad variable: como cuando escucha música, baila o se encuentra con la persona amada, vive evidentemente un ritmo temporal diferente a cuando trabaja o se aburre.

Para el hombre religioso, los intervalos “sagrados” tienen una estructura diferente al tiempo ordinario, puesto que es un Tiempo primordial, santificado por los dioses y que se hace presente en las fiestas. Para el hombre religioso la duración temporal profana es susceptible de ser “detenida” periódicamente, mediante ritos, de un Tiempo sagrado. Al igual que una iglesia constituye una ruptura con el espacio profano de una ciudad, el servicio que se celebra en el interior de su recinto señala una ruptura en la duración temporal profana.

En cambio, el hombre no-religioso no tiene acceso a este tiempo litúrgico, pues el Tiempo no presenta ni ruptura ni “misterio”. El Tiempo para el hombre no-religioso tiene un comienzo y un fin que es la muerte o aniquilamiento de la existencia. Cualquiera que sea el ritmo temporal que experimente, sabe que se trata siempre de una experiencia humana en la que no puede insertarse ninguna presencia divina.

No obstante nosotros creemos que aun el hombre no-religioso tiene acceso a la ruptura del tiempo cotidiano, pues a pesar de la desdivinización del mundo moderno, el hombre puede acceder a un mundo, a un Tiempo diferente del de su vida habitual. Aunque si bien es cierto que esta capacidad se ha visto extremadamente atrofiada por la razón instrumental, pues el hombre ha perdido mucho de su carácter festivo, también es cierto que la ruptura del tiempo cotidiano es una parte esencial de la vida humana, y

por ende, casi imposible de destruir por completo. Pero por el momento dejemos pendiente este tema, el cual retomaremos más adelante.

Ahora bien, la reactualización de los acontecimientos míticos constituye una gran esperanza para el hombre, pues en cada reactualización encuentra la oportunidad de transfigurar su existencia y hacerla semejante a la del modelo divino. Es por esto que para el hombre la eterna repetición de los gestos ejemplares no implica en lo absoluto una visión pesimista de la vida, sino más bien, gracias a dicho “eterno retorno” a las fuentes de lo sagrado, le parece que se salva la existencia humana de la nada y de la muerte.

El tiempo mítico (sagrado) funda el tiempo ordinario, le da sentido. La fiesta ha sido una forma, quizá la principal, de retornar al mito, de repensarlo, de revivirlo, de repetirlo. Así el hombre se ha vuelto a situar periódicamente en su tiempo y en su espacio, reanudando su relación con lo sagrado y con sus semejantes.

A través del mito revivido en la fiesta, el hombre arcaico se afirmó en un tiempo ahistórico que negaba la irreversibilidad; y el hombre histórico creó un tiempo cíclico que regresaba periódicamente a los comienzos.<sup>148</sup>

El mito permite al hombre establecer contacto con Dios, le permite sacralizar lo real, expresar su imaginario colectivo y crear una cosmogonía. De modo que el mito es la fuente y origen de todo ritual religioso. Pero, a su vez, el mito fue un hecho primitivo inseparable de las leyes de la dramatización espacio-temporales y, por tanto de la fiesta.

---

<sup>148</sup> Cruz de Amenábar. *La fiesta ...* p. 23

Desde sus orígenes, la fiesta ha estado, pues, relacionada indisolublemente a la sensibilidad de lo numinoso y, por ende, a la religión. La fiesta ha sido así, a lo largo de la historia, una forma y una ocasión para comunicarse con Dios a través de los lenguajes sagrados.

En su libro *El mito del eterno retorno*, Mircea Eliade afirma que el hombre ha repetido constantemente el acto de la creación; sus calendarios religiosos han celebrado, en el transcurso de un año, todas las fases cosmogónicas que tuvieron lugar en el origen. Al repetirse, las fiestas hacían retornar cíclicamente el pasado, y lo retrotraían a un tiempo imaginario, del cual se hallaba recuerdo en el mito.

Así, por ejemplo, en el judeo-cristianismo se introdujo en el tiempo cíclico arcaico, una noción lineal del tiempo fundada en Cristo, que plantea el comienzo y fin de la historia. Mediante las formas litúrgicas, el cristiano se une con el tiempo de Cristo en su venida a la tierra y se abre hacia el tiempo del nuevo advenimiento de Jesús, que pondrá fin a la historia. Al basarse en los actos temporales de la vida de Cristo, la cronología cristiana ha adquirido la peculiaridad de desarrollarse en un ciclo ritual anual. Así el calendario cristiano se constituye por los días de fiesta. De modo que la fiesta religiosa adquirió una nueva dimensión creadora de tiempo, a la vez, conmemorativa y preparatoria. Con el cristianismo la fiesta continúa siendo una de las instancias privilegiadas de crear el tiempo, de poner en contacto al hombre con lo sagrado y la divinidad; y de retornar a un tiempo primero.

De modo que el cristiano creó en el transcurso de un año, un tiempo pasional, centrado en la figura de Cristo, reforzada por la Virgen y los santos. El cual ha sido repetido siglo tras siglo. Después de la alegría de la navidad viene el desenfreno del Carnaval, luego la contención de la Cuaresma y la tristeza de la Semana Santa. Junto a las gozosas fiestas de primavera y verano se da la lúgubre celebración de los difuntos.

Vida y muerte, alegría y tristeza, calor y frío, quedan ajustados al tiempo, cargado de cualidades y de hechos concretos, que se crean en las experiencias festivas.

La fiesta se celebra de este modo dentro del espacio-tiempo del mito y asume la función de regenerar al mundo real. Se pueden emplear diversos procedimientos para resucitar el tiempo fecundo de los antepasados. A veces sólo se recitan los mitos, en ocasiones se consume el animal sagrado y con frecuencia se recurre a la representación dramática. Existen básicamente dos formas de ceremonias. Las ceremonias de fecundidad que aseguran el renacimiento de la naturaleza, y las ceremonias de iniciación que aseguran el renacimiento de la sociedad.

Así las fiestas no constituyen sólo una conmemoración, ni significan solamente una ruptura o anulación del tiempo, sino que crean tiempo festivo. Al plantear la unidad de pasado, presente y porvenir. De esta forma la fiesta crea un tiempo especial, extraordinario, una regeneración del tiempo. El tiempo festivo requiere de un lapso de preparación. Sin embargo la creación del tiempo es inseparable de la creación del espacio festivo y de la renovación de los espacios cotidianos.

## **EL ESPACIO FESTIVO.**

Como explica Mircea Eliade, para el hombre religioso de las sociedades arcaicas y tradicionales, el espacio no era homogéneo, el espacio de la fiesta era un espacio sagrado, un espacio significativo. En sus orígenes la fiesta se desarrolló en espacios privilegiados, donde la reactualización del mito cosmogónico hallaba un sustrato material proveniente de la potencia numiosa. A lo largo de la historia, la demarcación del lugar ha constituido un rasgo inicial de toda acción sagrada.

El lugar sagrado tiene la aptitud de conservar en él todos los otros lugares, es decir, su estructura interior es un verdadero microcosmos, mediante el cual la comunidad en fiesta no sólo renueva su relación con los lugares míticos y de origen, sino que puede solidarizarse consigo misma y con la naturaleza. Esto es lo que simboliza el *centro*, espacio creativo por excelencia. La existencia de este lugar sacro, fue inseparable de la actividad festiva misma.

El centro aparece como la residencia clara y reconfortante *de lo puro (lo sagrado)*, y la periferia como el imperio oscuro e inquietante *de lo impuro (lo profano)*. Las fuerzas de bendición habitan los mástiles totémicos de brillantes colores, orgullo de la gran plaza del pueblo donde se construyen, conjuntamente, el altar y la casa del jefe. En términos espaciales, esta organización se encuentra en todas las civilizaciones. La comunidad se ve como encerrada en un círculo imaginario. En el interior del círculo todo es luz, legalidad y armonía, espacio despejado, reglamentado. Más allá se extienden las tinieblas exteriores, el mundo de las trampas, que no reconoce ley ni autoridad.

En la configuración de las ciudades modernas se hace aún perceptible, en cierto plano, el valor en parte mítico, en parte objetivo, de esa disposición: en el centro la iglesia o la catedral (sede de lo divino), el ayuntamiento, los edificios oficiales, el palacio de justicia (templos de poder y de las autoridades), los teatros, los museos, las estatuas de los grandes hombres (patrimonio sagrado de la ciudad), gozan de anchas plazas y floridos jardines; de noche una iluminación resplandeciente presta lustre y seguridad. En torno a ese núcleo tranquilizador, cálido, oficial, las grandes aglomeraciones engendran una cintura de sombra y miseria, donde las calles son estrechas, mal alumbradas e inseguras.

Así la oposición de lo puro y lo impuro, pasando del terreno religioso al laico, ha conservado la antigua topografía de los principios místicos: el bien en el centro, el mal en la periferia. De este modo los poderes de la santidad gozan de una clara localización, el terreno de las contaminaciones, al contrario es difuso e indeterminado.

De modo que el espacio sagrado, el espacio de la fiesta es un lugar especial. La fiesta abandona el espacio habitual, abandona los lugares de labor o de habitación, para acudir al espacio propiamente festivo, investido previamente de sacralidad o de metamorfosis y regeneración del espacio cotidiano mediante el arte y el ritual. “La fiesta es una apariencia que transforma el rostro del mundo habitual y la faz del mundo cotidiano, creando un universo pleno de destellos y de fantasías”<sup>149</sup>

En la ceremonia festiva lo importante es la pasión y el vértigo de los sentidos. Por lo que es indispensable crear una decoración apta que permita olvidar la ciudad de todos los días, demasiado conocida. Una arquitectura distinta de la existente al menos en apariencia; creada para el acontecimiento único que es la fiesta. Los arcos del triunfo, las columnas, representan un trabajo provisional que disfraza a la ciudad, que oculta bajo una nueva cara la arquitectura ya existente. Así el espacio cotidiano desaparece bajo las máscaras de las fachadas ficticias. Díez Borque afirma que:

La arquitectura efímera (arcos, tablados, portadas, pirámides, columnas, etc.), junto con el adorno de colgaduras, retratos, tapices, flores, [...] en la fiesta lo que hace es potenciar el entorno (la calle, la plaza, el templo) con voluntad primero de lujo, ostentación y espectacularidad. Es una alteración de la realidad, más que una creación de ella [...] <sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> *Ibid.* p. 30.

<sup>150</sup> Díez Borque. “Relaciones de teatro y fiesta en el Barroco español”. *Ibid.* p. 20-21.

En cada ocasión festiva se ponen en juego una multitud de elementos. Por ejemplo en las fiestas religiosas se incluye el vestido de la imagen (objeto de la celebración), muchas veces renovado o enriquecido con joyas o piedras preciosas. Y el retablo en que se coloca también es adornado con colgaduras, flores, guirnaldas, cintas, espejos, carteles. Dentro del adorno de los templos aparece también el uso de esencias aromáticas.

En algunas ocasiones implican también el arreglo de las calles, la pintura de las fachadas de los edificios públicos y la disposición de “luminarias” en las principales arterias urbanas, como señal de alegría, que transforman durante varios días el aspecto generalmente lúgubre de las ciudades al anochecer. Así, el fuego es otra de las características de las fiestas, en las cuales aparece en forma de luminarias callejeras, fuegos artificiales y hogueras; que iluminan todas las calles. Con el fuego, las fiestas suponen alterar el ritmo del día y la noche, venciendo las tinieblas.

La fiesta de los fuegos artificiales, con sus sorprendentes truenos y asombrosas luminarias no sólo muestra el dominio de las artes del fuego y hasta la alternancia de la luz y la oscuridad en el sucederse de los días, sino revela una capacidad de poder; trata de mostrar un poder sobre las cosas, de hacerlas moverse de un modo distinto al que en términos naturales se podría esperar.

En la fiesta no sólo la ciudad se transforma por entero, sino también las gentes se dejan arrastrar por la alegría, el entusiasmo y la emoción colectiva. Y el vestuario es un elemento central en la ceremonia festiva con efectos de ostentación decorativa y de distanciamiento de lo cotidiano.

El vestuario permite que el individuo que participa en una fiesta tome distancia de su vida poniendo una barrera entre el acontecer cotidiano y la ilusión de la nueva apariencia. El disfraz permite que se anule el personaje real y se de vida a otro distinto,

a veces, totalmente inverso y extremo. Lo cual permite simular, ocultar y crear nuevas realidades.

En algunas comitivas festivas, como en los llamados carnavales, los “carros” o “máquinas” rodantes son un elemento esencial. Estos carros tienen forma de nave que sostienen mástiles para banderas, estandartes, cargadas de ornatos. Estas naves transportan personajes que simbolizaban una escena alegórica.

Expone Antonio Bonet que en 1622, en las fiestas de la inmaculada, salieron en la ciudad del Turia tres carros triunfales: uno de locos y otros dos de niños. Los cuales tenían como función proclamar en el público la inversión de los términos de lo real y cotidiano; ya que tanto los niños como los locos son seres desamparados, al margen del gobierno diario de la ciudad. Los locos participan así de la locura de todos. El loco suplantaba a la autoridad por un día, invertía las jerarquías políticas y sociales.

De modo que, el momento festivo es pintoresco, cuidadoso, lanza y recibe suaves proyectiles como dulces, flores y confetis, que convierten a la fiesta en un campo de batalla pero sin sangre, ni víctimas, ni violencia.

En la fiesta se halla una síntesis de vida, en donde el orden artificial de lo político se contrapone al orden natural, donde la imaginación se contrapone a la realidad cotidiana. La fantasía y la razón se entremezclan. Se encuentra por un lado el orden más estricto y por otro los impulsos más descabellados.

La fiesta aparece así como momento de la suspensión del orden del mundo. Por eso se permiten todos los excesos. El exceso no se limita a acompañar a la fiesta, no es un simple accesorio, sino que es necesario para el buen éxito de las ceremonias celebradas.

La fiesta se caracteriza siempre por la danza, el canto, la agitación, el exceso de comida y de bebida, la ostentación, el derroche y la destrucción. Dice Caillois “Hay que darse por el gusto, hasta agotarse, hasta caer enfermo. Es la ley misma de la fiesta”<sup>151</sup>

De manera que, el derroche y la destrucción van a formar parte de la esencia de la fiesta. En ocasiones se reúnen, durante un largo periodo, gran cantidad de víveres y riquezas que no sólo serán consumidos o gastados con ostentación, sino también destruidos y dilapidados.

### **LA FUNCIÓN DEL DESENFRENO EN LA FIESTA.**

Caillois sostiene que la misión de la fiesta es la renovación y re-creación de la sociedad y la naturaleza. Expresa que la sociedad, el mundo, tienen un orden, que funciona de acuerdo a un ritmo regular, por ello la medida, las normas, lo mantienen. La ley consiste en que todo se mantenga en su lugar y que todo acontecimiento llegue a su tiempo. Se tiende a la inmovilidad porque todo cambio, toda innovación trae consigo el peligro de inestabilidad y la amenaza de destrucción. Sin embargo, su mismo funcionamiento produce el desgaste. El tiempo agota, extenua. Es lo que hace envejecer, lo que encamina hacia la muerte, lo que desgasta. Entonces para evitar la ruina, todo lo que existe debe rejuvenecerse. La vegetación se renueva y la vida social, como la naturaleza, debe inaugurar un nuevo ciclo. Hay que volver a empezar la creación del mundo. Ya Nietzsche decía *renovarse o morir*.

---

<sup>151</sup> Roger Caillois. *El hombre y lo sagrado*. México, FCE, 1996. p. 110.

El Tiempo profano es el tiempo destructor, desgasta al ser humano, a la sociedad y al Cosmos, por eso es preciso abolirlo. La confusión social, la licencia erótica, las orgías, etc., simbolizan la regresión del Cosmos al Caos. Esta regresión periódica del mundo a una modalidad caótica significa la aniquilación de todo el tiempo desgastado. Al participar simbólicamente en la aniquilación y en la recreación del Mundo, el hombre es creado de nuevo, renace, porque comienza una existencia nueva.

Es por esto que hay que re-crear el mundo, rejuvenecer el sistema. Las prohibiciones únicamente pueden evitar su fin accidental, pero son incapaces de protegerlo contra su muerte natural. Por eso es necesaria una refundación, un acto para restaurar a la naturaleza y a la sociedad, para asegurar al orden una estabilidad nueva. Esta es la misión de la fiesta.

Las prohibiciones no logran mantener la integridad de la sociedad y la naturaleza, mucho menos contribuyen a devolverles su juventud. Las normas no poseen en sí un principio para poder regenerarlas. Por eso se busca volver al comienzo del mundo, a las fuerzas que transformaron el *caos* en *cosmos*. La fiesta se muestra como una actualización de los primeros tiempos del universo, de la era original particularmente creadora. Esa época es aquella en que vivían y actuaban los antepasados divinos cuya historia nos revelan los mitos.

Es comprensible que la fiesta parezca al individuo como otro mundo diferente de la vida diaria. Pues en su actividad cotidiana el hombre trabaja, cosecha, caza o cría, sólo llena su tiempo y provee bienes para satisfacer sus necesidades inmediatas. Pone sin duda en ella su atención, paciencia, habilidad, pero más profundamente vive en el recuerdo de la fiesta y en la espera de otra, porque la fiesta representa para él, para su memoria y su deseo, el tiempo de las emociones intensas y de la metamorfosis de su ser.

La vida ordinaria se define como lo “reservado”, lo “separado”, lo que está protegido por las prohibiciones destinadas a evitar todo ataque contra el orden del mundo, todo riesgo de trastornarlo. Pero el periodo sagrado de la vida social es precisamente aquél en que las reglas se suspenden, lo cual permite la exuberancia y el desorden de la fiesta. Freud expresa en *Totem y tabú* que en la fiesta se da libre curso a los instintos y quedan permitidas todas las satisfacciones

Una fiesta es un exceso permitido y hasta ordenado, una violación solemne de una prohibición. Pero el exceso no depende del alegre estado de ánimo de los hombres, nacido de una prescripción determinada, sino que reposa en la naturaleza misma de la fiesta, y la alegría es producida por la libertad de realizar lo que en tiempos normales se halla rigurosamente prohibido.<sup>152</sup>

Lo importante, en el momento sagrado, es actuar en contra de las normas. Todo debe efectuarse al revés. En la época mítica el curso del tiempo está invertido. En estas circunstancias existen dos razones por las que se establece el desenfreno y la locura. La primera es que para encontrar nuevamente las condiciones de existencia del pasado mítico, hay que buscar hacer lo contrario de lo que se hace habitualmente. Y la segunda es que toda exuberancia manifiesta un suplemento de vigor que sólo puede traer abundancia y prosperidad en la renovación esperada. Ambas conducen a infringir las prohibiciones y a rebasar la medida, aprovechan la suspensión del orden para contrariar la regla. Por eso se violan sistemáticamente todas las prescripciones que protegen el orden natural y social.

Cuando la vida de la sociedad y la naturaleza se encuentra representada en la persona sagrada del rey, la hora de su muerte determina el instante crítico, y ese suceso marca el momento de la ruptura con el orden social. El rey es un *conservador*,

---

<sup>152</sup> Sigmund Freud. *Tótem y tabú*. España, Alianza editorial, 1972. p. 184.

cuyo papel consiste en mantener el orden, la medida, la regla, principios que desgastan, envejecen y mueren con él, y que al mismo tiempo que decrece su integridad física, pierde su fuerza y su virtud eficaz. Por eso su muerte provoca que se inicie el momento de desorden y exceso, del cual renace un orden nuevo y regenerado.

En las islas Fidji, la muerte del jefe da la señal del saqueo, las tribus sometidas invaden la *capital* cometiendo toda clase de bandidaje y depredaciones. Sin embargo, jamás se opone la menor resistencia al frenesí popular, pues se le considera tan necesario como la obediencia al líder difunto. Cuando se da la total descomposición del cuerpo del rey, el tiempo de la plena virulencia activa y contagiosa se acaba sólo cuando queda un esqueleto incorruptible. Entonces se considera que la fase peligrosa ha pasado. Así, puede restablecerse el curso normal de las cosas. Y empieza un nuevo reinado tras el tiempo de incertidumbre y confusión.

Del mismo modo, los sacrilegios alimenticios y sexuales tienen por objeto en las sociedades totémicas asegurar al grupo, durante un *nuevo* periodo, subsistencia y fecundidad. Se violan las prohibiciones que en época ordinaria aseguran el buen funcionamiento de las instituciones, la marcha regular del mundo, y distinguen lo permitido y lo prohibido. Se mata y se consume la especie venerada por el grupo, y paralelamente al gran crimen alimenticio, se comete el gran crimen sexual, es decir, se infringe la exogamia. Con ello se trata de adoptar una conducta conforme al ejemplo ofrecido por los antepasados divinos: pues estos practicaban el incesto. Ya que la pareja original está casi siempre compuesta por el hermano y la hermana. Los mitos del incesto son mitos creadores, explican generalmente el origen de la raza humana.

De forma tal que el desenfreno sexual y el exceso de bebida y de comida que se viven en la fiesta, no son parte accesorio de la ceremonia festiva, sino que son parte fundamental de ella, pues la ruptura (lúdica, simbólica o momentánea) con las leyes,

con las normas de la sociedad, son indispensables para la renovación de la sociedad y sus integrantes. El desenfreno de la fiesta permite la ruptura con lo desgastado, destruye lo decadente, lo viejo, para dar paso a la renovación.

De modo que en la fiesta se muestra el desenfreno tanto en la orgía sexual, la ingestión excesiva de bebidas y alimentos. Callois sostiene que consumir el tótem e infringir la ley de la exogamia, son violaciones paralelas de una misma ley, pues la prohibición del consumo del tótem simboliza la prohibición de las relaciones sexuales entre los miembros de ese tótem. Así, el acto sexual se halla constantemente asimilado a una manifestación de voracidad. Estos excesos se pueden observar muy claramente en los Carnavales, por lo que nos parece indispensable analizar la naturaleza de estas fiestas.

## **EL CARNAVAL**

La palabra *Carnaval* parece derivar del término *carne* y de *levare* que significa “llevarse”, en consecuencia, Carnaval significa “llevarse las carnes”, que puede entenderse en el doble sentido de conseguir la carne de los animales y eliminar la abstinencia de relaciones sexuales. La Cuaresma exige que los cristianos se abstengan de comer carne y de practicar el sexo durante el ayuno de cuarenta días, convirtiendo al Carnaval en la forma más evidente de baile final antes de un periodo de abnegación. El Carnaval supone una semana de salvaje autoindulgencia y glotonería, culminando en un día dedicado a la bebida y el juego, el martes de Carnaval (*Mardi gras, shrove Tuesday*). La Cuaresma que comienza al día siguiente del miércoles de ceniza, abarca un período de cuarenta días de abstinencia y penitencia que precede a la Pascua.

El primero de los atributos del Carnaval es que celebra la bebida y la comida, sobre todo, el consumo de carnes y dulces. El segundo atributo del Carnaval sugiere placeres fálicos y de fertilidad. El tercer atributo celebra el juego por sí mismo: el gusto por el riesgo, la competitividad y el entretenimiento teatral. La comida, la bebida, el sexo y el juego son placeres corporales, y el Carnaval celebra, sobre todo, los deseos e impulsos relacionados con el estomago y los genitales, lo que podíamos llamar la parte inferior del cuerpo. La orientación hacia esa parte significa que, como comentario de la vida social, el Carnaval denigra las pretensiones, la formalidad y la autoridad.

A los atributos, mencionados anteriormente, debemos añadir un cuarto atributo: la violencia, sugerido por la representación de un simulacro de batalla. Centrado como está en el cuerpo, el Carnaval no sólo evoca los placeres del cuerpo, sino que recuerda también los conflictos y las protestas sociales de carácter violento. Por ejemplo el acto de comer se puede considerar una experiencia placentera, pero la carne colocada en la mesa es resultado de la violencia ejercida contra un animal. La mayoría de las veces y en la mayoría de los lugares, el Carnaval explicita los conflictos sociales habituales de la vida normal, ofreciendo soluciones creativas para situaciones peligrosas que tienen una carga potencial de violencia. Los rituales ponen en juego la agresividad, propiciando las ocasiones para actos violentos.

En contraste con la glotonería del Carnaval, la comida cuaresmal es escasa, el pescado desplaza a la carne, el agua al vino. La Cuaresma representa la abstinencia y el autocontrol, el triunfo del intelecto y el espíritu sobre los deseos de la parte inferior del cuerpo, entendiéndose que los primeros se encuentran localizados en la cabeza y en la mitad superior del cuerpo. La batalla figurada por ambas mitades del cuerpo, entre los placeres sensuales y la templanza, se convirtió en un tema festivo, literario y teatral, preferido durante el Renacimiento. Durante esta época el Carnaval y los

festivales carnavalescos desempeñaban un papel principal en la cultura, compartida por todas las clases, mientras que, por otro lado, la implantación del autocontrol preocupaba cada vez más a los reformadores religiosos, a los magistrados y a los aristócratas.

En los desfiles, pantomimas y juegos que caracterizaban a los Carnavales de las grandes Ciudades europeas, unificó las festividades del Carnaval el tema del “mundo al revés”, sobre todo, a finales de la Edad Media. La auténtica batalla entre el Carnaval y la Cuaresma introdujo la idea de un mundo en el que se discutían y ridiculizaban las normas habituales de orden social y la piedad de la vida cristiana. Estas inversiones carnavalescas de la vida normal desembocaron en una gran variedad de formas: campesinos imitando a reyes, artesanos disfrazados de obispos, jóvenes castigando a sus padres. El Carnaval era una ocasión especialmente atractiva para permitir que hablaran lo grupos subordinados.

Con frecuencia el Carnaval provoca que algunos “escrupulosos” se sientan escandalizados, pues consideran que las fiestas provocan que los individuos se tornen violentos. Como por ejemplo en el año 1507 el rector de la Universidad de Padua ordenó que se suspendieran las habituales vacaciones de Carnaval por el bien de la moral de los estudiantes, quienes, a su vez, se rebelaron destrozando los muebles de sus aulas y golpeando a los profesores que se atrevieron a continuar dando clase. No obstante, otros individuos piensan que el Carnaval ayuda a que las personas sean pacíficas. Esteban de Borbón observó que, en Roma, después del Carnaval, desaparecían los siete pecados capitales facilitando las relaciones pacíficas entre el Papa y su rebaño.

Max Gluckman sostiene que el Carnaval actúa como una “válvula de escape”<sup>153</sup> para las tensiones que surgen en toda sociedad jerarquizada y muy estructurada. El Carnaval es un interludio en la vida normal, una liberación cíclica de las presiones sociales, son rituales de rebelión. Tales ritos permiten que los individuos expresen su resentimiento contra la autoridad, pero no cambian nada y en realidad refuerzan el gobierno y el orden social establecido. El absurdo, la paradoja, la extravagancia y el comportamiento ilícito de los rituales de rebelión proporcionan un escape emocional, pero, teniendo en cuenta que este comportamiento queda apartado de la vida cotidiana, la rebelión demuestra en realidad la coherencia del orden social tal como es.

Así, aunque las fiestas en un primer momento son organizados para divertir, para sorprender, y para distraer al pueblo de sus dificultades; también buscan provocar un sentimiento de adhesión hacia los que pueden ofrecer esplendor o diversión. José Antonio Maravall expresa que:

La fiesta, sí, es un divertimento que aturde a los que mandan y a los que obedecen [...] y que a los de abajo les hace creer y a los de arriba les crea la ilusión de que aún queda riqueza y poder, de que el triunfo de la Monarquía y de la sociedad en que se basa no podrá ser arrebatado<sup>154</sup>.

De modo que, la fiesta no sólo trata de distraer al pueblo y hacerle olvidar sus problemas, sino también busca transmitir una ideología conservadora, mediante la cual se pueda asegurar la permanencia de las masas en su integración en la sociedad

---

<sup>153</sup> La metáfora procede de las ollas a presión que dejan salir el exceso de vapor cuando la presión se eleva demasiado.

<sup>154</sup> José Antonio Maravall. “Teatro, fiesta e ideología en el barroco” .*Teatro y Fiesta... op. Cit.* p. 87.

jerárquica. Y este mensaje ideológico fija en las mentes la aceptación de la autoridad. Con esto podemos observar que la fiesta también puede ser utilizada para imponer cierta ideología en el pueblo.

En ocasiones la fiesta está dosificada y dirigida por ciertas autoridades. El poder tiene que saber encausar el momento festivo, de tal modo que lo maravilloso, lo irreal, lo utópico alivie a sus sujetos de los desgastes que produce el trabajo; ya que la fiesta es la mejor catarsis colectiva, es una válvula de escape, un mecanismo de defensa de la colectividad. Antonio Bonet Correa expresa que:

La alegría y regocijo popular, la “risa común” fueron eficaces medios preventivos contra las alteraciones colectivas. En una época en la que existía un gran desequilibrio entre los privilegiados y la gente común [...] las fiestas suponían un lenitivo capaz de hacer más soportable el peso de las miserias de la existencia humana. Forma de combatir el aburrimiento y el pesimismo colectivo, con su acción psicológica, servía para mantener el equilibrio social y político<sup>155</sup>.

Por ejemplo la fiesta en la cultura barroca sirvió como medio efectivo junto con otros tipos de espectáculo y acontecimientos (como el teatro), para controlar al pueblo en un periodo crítico de la historia; cabe destacar que las fiestas también fueron utilizadas como recursos para el fortalecimiento de la imagen simbólica del rey y de la monarquía. En toda Francia se celebró con hogueras, fuegos artificiales, bailes y música, con grandes espectáculos, el nacimiento de Luis XIV. Había una gran preocupación por su imagen. Se realizaban ostentosas fiestas para festejar su coronación, sus triunfos y hasta cuando vencía alguna enfermedad.

---

<sup>155</sup> Antonio Bonet. “Arquitecturas efímeras, ornatos y máscaras”. En *Teatro y fiesta en el barroco*. Madrid, Ediciones del Serbal, 1986. p. 106

El rey Luis XIV tenía una pasión particular por la danza y a los 15 años bailó el papel del Sol en el *Ballet Royal de la Nuit*, por el cual llevó el sobrenombre del Rey Sol. Luis apareció en el escenario en el sentido literal como bailarín. Y la pericia de Luis en el baile fue una importante contribución a su propia imagen. Así, el Rey Sol se fue distanciando de los modelos medievales aunque sin llegar a abandonarlos por completo; incluso sus representaciones se fueron distanciando de los atributos tradicionales. Con este tipo de fiestas se persiguieron, sobre todo, objetivos simbólicos, más que ventajas económicas inmediatas. Por lo que los elementos externos, como la apariencia, la etiqueta y el protocolo se tornaron elementos indispensables. Y es por esta razón que se festejaban acontecimientos familiares de los reyes como: nacimientos y bautismos, matrimonios, salidas y entradas de la corte de embajadores, triunfos y victorias; Acontecimientos que cada vez menos tenían que ver con la religión. Así, la fiesta comenzó cada vez más a alejarse de los ritos religiosos y a tener carácter laico.

Sin embargo, el teórico literario ruso Mikhail Bakhtin sostiene que el Carnaval tiene por sí mismo una lógica y una vitalidad, es una especie de realidad separada, independiente del mundo de la jerarquía y de la autoridad. El Carnaval ofrece alternativas al mundo habitual, incluso una experiencia de utopía. Las actividades carnalescas liberan la consciencia humana y permiten un nuevo enfoque de la realidad. El Carnaval logra sus efectos liberadores mediante el mecanismo básico de poner el mundo al revés.

Las imágenes carnalescas de comida, sexo y violencia, elaboradas en forma cómica, se asociaban con la mitad inferior del cuerpo. Incluso las riñas, los enfrentamientos y los insultos abatían al adversario, ya sea tirándolo literalmente al suelo o figuradamente en cuanto a la estimación pública. Bakhtin evoca este mundo desordenado del Carnaval:

Este movimiento descendente es inherente también a todas las formas de regocijo popular y festivo y de realismo grotesco. Hacia abajo, hacia afuera, a la inversa, al revés, tal es la dirección de todos estos movimientos. Todos ellos trastocan, dan la vuelta, ponen de cabeza, ponen abajo lo que está arriba y arriba lo que está abajo, tanto en el sentido literal del espacio, como en el significado metafórico de la imagen.<sup>156</sup>

Para Bakhtin el Carnaval revela el inframundo de las risas festivas. Este inframundo tiene tres características. La primera es la *ambivalencia*, la tendencia a combinar la alabanza y la injuria. La segunda es la *dualidad del cuerpo*, la distinción entre el estrato material corporal inferior, como la ingestión y el sexo, y, por otro, el estrato superior de la razón. Y la tercera es la *inconclusión*, la idea de que la naturaleza nunca está terminada y exige de continuo que muera lo viejo para dar paso a lo nuevo. Por ello, la participación preponderante de los jóvenes en las festividades, el énfasis positivo de la juventud en la imágenes del Carnaval, y la descripción negativa de lo viejo y autoritario subrayan la sensación de que la labor de la naturaleza siempre se encuentra en el proceso de sustituir lo viejo por lo nuevo.

Algunos historiadores que han estudiado el Carnaval en la Época Moderna están de acuerdo con la interpretación que realiza Bakhtin de los elementos de la cultura popular del Carnaval, pero han mostrado que no son predecibles las consecuencias del comportamiento carnavalesco sobre la sociedad y la política. Natalie Zemon Davis afirma que la vida festiva, además de ser una “válvula de escape” desviando la atención de la realidad social, puede, por un lado, perpetuar valores de la comunidad (incluso garantizando su supervivencia), y, por otro lado, puede criticar el orden político. De modo que el Carnaval difiere en gran medida, según los lugares, según las épocas, siguiendo intereses y tradiciones locales, por una parte, y respondiendo, por otra, a las cambiantes circunstancias políticas y económicas.

---

<sup>156</sup> Mikhail Bakhtin. *Rebelais and His World*. Cit. pos. Edward Muir. *Fiesta y rito*. España, Editorial Complutense, 2001. p. 108.

El Carnaval utiliza una serie de imágenes propias, independientes de cualquier función social específica. Al derribar lo establecido, al poner el mundo al revés y al enfatizar las funciones de la mitad inferior del cuerpo, el Carnaval estimula la creatividad, sobre todo en las producciones teatrales, al igual que en la música y la danza, el comentario social e incluso la rebelión.

De manera que, el Carnaval permite el acceso de las personas a las fórmulas para quebrantar los tabúes, creando un momento límite en el que se pueden afirmar nuevas asociaciones o ideas alternativas, gracias a la inversión de los valores habituales de la vida corriente. El comportamiento carnavalesco permite un *escape* del continuo control que las estructuras sociales ejercen sobre el individuo.

Así, el Carnaval proporciona una experiencia anormal de un mundo sin estructura social o en el que las estructuras habituales están “al revés”. La experiencia festiva ofrece una experiencia de lo que es posible, pero irrealizable en la vida normal, permite un “breve aunque intoxicante soplo de utopía y gloria”<sup>157</sup>. En muchos casos, estos breves momentos de inversión social ayudan a reforzar las normas habituales de la vida normal, pero la fiesta también sugiere la posibilidad de alternativas.

Aunque en muchos casos los rituales parecen conservadores, al preservar las tradiciones más antiguas de una sociedad, a través del momento festivo pueden también posibilitar el cambio e incluso, pueden convertirse en instrumentos de cambios sociales radicales. Así pues, la fiesta como “revolución imaginaria” puede liberar cierta tensión que se encuentra en la sociedad, evitando con ello una revolución real. Sin embargo, también puede plantear la posibilidad de una sociedad distinta, sembrando con ello la semilla de una verdadera revolución.

---

<sup>157</sup> *Op. cit.* p. 13.

Ahora bien, como mencionamos anteriormente<sup>158</sup>, el hombre es un ser político, un ser que vive en la *polis*. Es un ser en conflicto que necesita de los momentos de ruptura para evitar que este conflicto devenga en violencia. Estos momentos de ruptura, a su vez, permiten la renovación de la comunidad humana, evitando, con esto, también su destrucción. De modo que la fiesta es una actividad fundamental no sólo para la vida del individuo, sino que es imprescindible para el desarrollo de la sociedad. No obstante en el capitalismo, estos momentos de ruptura se encuentran extremadamente limitados o deformados, por lo cual resulta indispensable saber qué es lo que ocurre con el hombre y la sociedad en esta situación.

## **LA FIESTA COMO PALIATIVO DE LA VIOLENCIA.**

Sigmund Freud explica que con el ingreso del niño al mundo se produce, necesariamente, la primera ampliación de su campo social: la apertura hacia la realidad. Pero hay un retorno periódico a la situación anterior (a estar dentro del vientre de la madre) debido a que la transición es demasiado radical. La dimensión cultural aparece en él como un salto. El niño utiliza, pues, en la cultura, la alternancia biológica del dormir y despertar, como un mecanismo para transitar de la naturaleza a la cultura. Mientras no había nacido, el niño dormía en el vientre materno: no tenía realidad exterior. Sin embargo el nacimiento provoca un cambio radical, inaugura el día de la vigilia. Por ello al dormir el niño recurre a un mecanismo biológico que prolonga, en la realidad de su existencia cultural, esa etapa anterior. El niño retorna al sueño para tomar descanso dentro de su acceso a la realidad: toma un respiro para quedar libre y emprender un nuevo avance.

---

<sup>158</sup> *Vid supra*. Capítulo II.

Esta alternancia biológica sirve al adulto como modelo para enfrentar la diferencia psíquica, cultural entre el *Yo* y el *ideal del yo*. Descubre en la alternancia un esquema de solución, que no es ya de reposo, sino de huida de la realidad, *dentro de la realidad*. La alternancia no es aquí entre sueño y vigilia, sino entre el Yo consciente y el Yo reprimido. Entre la coherencia legal y lo que está fuera de la ley. Esta huida de la realidad represora la realiza el hombre a través de los momentos en los que celebra las fiestas y los carnavales. Freud expresa que:

Podemos admitir perfectamente que la separación operada entre el *yo* y el ideal del *yo* no puede tampoco ser soportada durante mucho tiempo y ha de experimentar, de cuando en cuando, una regresión. A pesar de todas las privaciones y restricciones impuestas al *yo*, la violación periódica de las prohibiciones constituye la regla general, como nos lo demuestra la institución de las fiestas, que al principio no fueron sino periodos durante los cuales quedaban permitidos por la ley todos los excesos, circunstancia que explica su característica alegría. Las saturnales de los romanos y nuestro moderno carnaval coinciden en este rasgo esencial con las fiestas de los primitivos durante las cuales se entregan los individuos a orgías en las que violan los mandamientos más sagrados.<sup>159</sup>

De modo que el hombre al hallarse inmerso en el eterno conflicto entre su naturaleza y su cultura, recurre a la represión de su naturaleza para poder desarrollar su civilización, sin embargo le es casi imposible soportar la represión absoluta de sus impulsos y por ello necesita un escape, huir de esa realidad. El hombre necesita de estos momentos de escape para no “explotar”. Así, la sociedad permite ciertos momentos de ruptura para poder seguir con su desarrollo. Freud sostiene que lo que el sistema proporciona como salida para lo intolerable (que él mismo crea por la represión), es sólo una regresión dentro de la permanencia inmodificada del sistema.

---

<sup>159</sup> Sigmund Freud. *Psicología de las masas*. México, Alianza Editorial, 1984. p. 67-68.

La violación periódica es una transacción social. La emergencia de lo reprimido no pone en duda, con su violación, al sistema represor: antes bien lo confirma. Porque la violación se da dentro de la ley, pues la ley, permite por un corto tiempo, su propia infracción. Es por tanto una apariencia lo que concede: la infracción forma parte del poder mismo que ejerce la ley. La ley se afirma en el momento mismo en que ordena la violación: el placer del sujeto no proviene solamente de los contenidos reprimidos que emergen, sino también del placer que la violación de la prohibición le produce. Nuevo placer que sólo la ley, con su permanencia, hace posible. Pues en la violación periódica el sistema deja *actuar* lo reprimido, pero no *analizarlo*.

De tal modo que la violación de la norma no provoca que desaparezca el conflicto entre lo pulsional y lo cultural, pero permite que a través de la ruptura con la vida habitual el ser humano pueda escapar de su insatisfacción y con ello evite la violencia.

Del mismo modo, George Bataille explica que el trabajo y la técnica, por la inversión de tiempo y energía, reducen el estado de violencia, por eso el trabajo establece la medida en la vida. Sin embargo, la violencia no desaparece puesto que el conflicto no desaparece, sólo se desplaza, debido a la constitución de la ciudad, que se establece gracias a la organización (normas) y la técnica (trabajo). Sin embargo, las murallas del trabajo y las normas no protegen a la ciudad de la violencia.

En la Antigua Grecia las tragedias, las comedias, los dramas y los juegos evitaban la desgracia de la ciudad. El *agón* era un rito mágico que permitía el enfrentamiento violento de diferentes fuerzas y el triunfo de una de ellas. El *agón* era un ritual universal cuyo origen es propiamente mágico: es una lucha o expulsión o búsqueda violenta que precede y estimula un cambio natural, llámese la venida del buen tiempo, la renovación de la vida o el crecimiento de una buena cosecha. El *agón*

no sólo involucraba el carácter conflictivo, sino también el de diferencia, sin la cual no podía surgir la disputa. La diferencia provenía precisamente de las leyes y el trabajo. La competencia, junto con el teatro y la fiesta, lograban disipar esta diferencia, pues las jerarquías se suprimían o se invertían, y con los ritos se reconstituían los momentos de la fundación de la ciudad. Estas fiestas eran como las dionisiacas, recuerdan la abundancia, las riquezas y los ciclos de la naturaleza

El *agón* del teatro griego cae bajo el concepto de dilapidación. La dilapidación resulta de la presión del crecimiento de un organismo o un cuerpo. Un organismo entra en lucha con otros por su espacio vital y por su alimento, y en virtud de eso alcanza su madurez. Es por ello que la presión resulta ser un fenómeno violento y constitutivo de la materia viviente. Cuando ya no le es posible crecer porque se le enfrenta otro, lo que tiene es un excedente, es necesario *perder* ese excedente de alguna manera, y lo que hace es dilapidarlo.

Los *agones* de expulsión corresponden a rituales de la expulsión de la Muerte o del Invierno en fiestas europeas de tipo carnalesco. En ellos el principio que representa la vida ya gastada del año que termina, encarnado en un hombre o en una imagen, es expulsado o muerto. Lo mismo sucede cuando la comunidad alcanza cierto grado de crecimiento. Debido a la sobreabundancia de los excedentes, la sociedad tiene que gastarlos, tiene que perderlos, y en ese momento se producen los lujos de la sociedad. De ellos se deriva la posibilidad del balance económico o el desequilibrio.

El lujo es un gasto sin utilidad, de modo que Bataille distingue entre gasto útil e inútil (pérdida). El gasto útil es pensado en función del equilibrio y el balance de cuentas, donde todo gasto es compensado por una adquisición. El gasto útil es una medida y pertenece al carácter constitutivo de la sociedad. El gasto útil sostiene a la sociedad (trabajo y ley). El gasto inútil o pérdida no consiste en una inversión. Las

fiestas, no son una inversión económica, al contrario, rompen el orden del trabajo (capacidad productiva) y también el orden jurídico (las normas). Por ello, la desaparición de fiestas de ésta índole muestra la quiebra histórica que se produjo con el capitalismo.

[...] las orgías dionisiacas de los griegos tienen el significado de festividades de redención del mundo y de días de transfiguración. Sólo en ellas alcanza la naturaleza su júbilo artístico, sólo en ellas el desgarramiento del *principium individuationis* se convierte en un fenómeno artístico.<sup>160</sup>

Las características de la pérdida muestran que ella es producida por el excedente no reinvertido en las fuerzas productivas. En la Antigüedad el excedente expresaba algo que reservaba, la sociedad en su conjunto o algunos cuantos, como “excedente para sus necesidades”, algo que podía ser utilizado para determinados propósitos (la guerra, el intercambio con otras comunidades). Sin embargo en esta acepción el excedente, no lo es propiamente, pues es consumido de manera útil por un individuo o una clase. Esta noción de excedente está relacionada con la explotación. Ya que el soberano consume y no trabaja.

El excedente “improductivo” está fuera de la medida. Si el excedente no es reinvertido en las fuerzas productivas posee un carácter destructivo. El exceso - rompimiento del orden- procede de ese excedente. Esta noción de exceso plantea tanto la ruptura del orden como la pérdida, lo cual trae consigo una trasgresión, pues el gasto que se da es inútil. Esta dilapidación es el sacrificio, es decir, la producción de cosas sagradas. La destrucción niega la relación utilitaria del hombre con la

---

<sup>160</sup> Nietzsche. *El nacimiento ...* p. 48.

naturaleza. Los bienes útiles caen bajo el *consumo*, el excedente improductivo bajo la *consumación*.

El excedente *reinserta* la violencia en la ciudad, pero es una *violencia bajo la forma de trasgresión*, es una “violencia controlada”. Esta violencia es un resultado de la comunidad, es una “violencia aparente”, artificial, creada por la sociedad, no es la violencia fundacional o real. La trasgresión se lleva a cabo al interior de sociedad. Las fiestas, cuyos rituales se establecen como trasgresiones, siguen ese régimen de violencia. Las trasgresiones establecen sus propias reglas, aunque no pretenden destruir a la sociedad o constituir otra. De esta forma, la fiesta, como momento de dilapidación, de derroche, de trasgresión propicia una “violencia controlada”, que evita la violencia real, que es generada por la esencia conflictiva (instinto y cultura) del hombre.

El sacrificio no busca matar, sino dar un cambio, por lo que esta violencia no es propiamente la violencia de la fundación. El sacrificio y la pérdida no buscan más que el momento mismo de la consumación de los recursos. Así, por ejemplo, en la embriaguez la individualidad se ve suspendida, los participantes pierden su estado civil, la jerarquía se pierde o desaparece. La embriaguez, en la fiesta, reproduce un estado sin diferencias.

Así Bataille explica el papel social de esa clase de gasto no retornable e improductivo –el despilfarro y el derroche- y sitúa su origen en la noción de exceso, de excedente, en un sentido cósmico y humano. El hombre es, entre todos los seres vivos, el más apto para consumir intensamente el excedente de energía y transformarlo en pura pérdida. La actividad humana no es completamente reductible a los procesos de producción y de conservación y, dentro del consumo, hay que distinguir la parte representada por el uso del mínimo necesario destinado a la

conservación de la vida y a la continuación de la actividad productiva, de aquella parte constituida por los gastos improductivos.

El gasto festivo no es reintroducción de dinero o de bienes en el circuito pragmático destinado a alimentar una nueva producción; ni es puro despilfarro, es decir, liberación de todos los excedentes acumulados sin ningún reintegro. Se trata de una *consumación*, que lleva a la gratuidad y a la generosidad, a la entrega y al *don*.

El *don* debe ser considerado como una pérdida y también como una destrucción parcial. Marcel Mauss sostiene que el don es una forma de *potlach*. El *potlach* es la constitución de una propiedad positiva de la pérdida, de la cual emanan la nobleza y el honor. Mauss toma el nombre de *potlach* de los indios del noroeste americano, quienes lo practicaban con ocasión de cambios en la situación de las personas (iniciaciones, matrimonios, funerales), muchas veces asociado con una fiesta.

El *potlach* está constituido por un don considerable de riquezas que se ofrecen ostensiblemente con el objeto de humillar, desafiar y de obligar a un rival. El carácter de intercambio del don resulta del hecho de que el donatario, para evitar la humillación y aceptar el desafío, debe cumplir con la obligación contraída por él al aceptarlo, respondiendo más tarde con un don más grande.

Pero el don no es la única forma del *potlach*. Es igualmente posible desafiar rivales por medio de destrucciones espectaculares de riqueza. A través de esta última forma es como el *potlach* incorpora el sacrificio religioso, siendo las destrucciones teóricamente ofrecidas a los ancestros míticos de los donatarios. En el noroeste americano, las destrucciones consisten incluso en incendios de aldeas y en el destrozo de pequeñas flotas de canoas. Lingotes de cobre blasonados, una especie de moneda a la que se atribuía un valor convenido tal que representaban una inmensa fortuna, eran destrozadas o arrojadas al mar. De este modo, el delirio propio de la fiesta se asocia

tanto a las hecatombes de patrimonio como a los dones acumulados, con la intención de maravillarse y sobresalir. La riqueza aparece así como una adquisición, en tanto que el rico adquiere un poder, pero la riqueza se dirige enteramente hacia la pérdida, en el sentido de que tal poder sea entendido como *poder de perder*. Solamente por la pérdida están unidos a la riqueza la gloria y el honor. El rango social estaba ligado a la posesión de una fortuna, pero aún con la condición de que la fortuna fuera parcialmente sacrificada a los gastos sociales improductivos tales como las fiestas, los espectáculos y los juegos. En las sociedades salvajes, en las que la explotación del hombre por el hombre era débil, los productos de la actividad humana no desembocaban solamente hacia los ricos en razón de los servicios de protección o dirección sociales, sino también, en razón de los gastos espectaculares de la colectividad a los que debían hacer frente. Es decir, el hombre poderoso debía demostrar su poder a través del beneficio hacia los demás integrantes de su sociedad. Podemos observar así que la fiesta no tiene un carácter funcional, productivo, sin embargo, es indispensable para la vida. El gasto festivo tiene un papel improductivo pero no innecesario. El “éxito” de la fiesta es su fruto íntimo: la renovación, la transformación, el renacimiento, y todo lo que lleva consigo la frase “Felices fiestas”.

El esplendor de las fiestas inyectaba vida a la existencia [...] el gasto fue liberación de la servidumbre del dinero –en el sentido de la afirmación de la gratuidad- que empezaba a esclavizar a la Europa sajona y protestante.<sup>161</sup>

No obstante, en las sociedades llamadas civilizadas, la *obligación* funcional de la riqueza ha desaparecido en una época relativamente reciente. El cristianismo individualizó la propiedad, dando a su poseedor una plena disposición de sus

---

<sup>161</sup> Cruz. *La fiesta: metamorfosis* ...p. 33.

productos y aboliendo su función social. Al abolir esta función, al menos en tanto que obligatoria, el cristianismo sustituyó los gastos paganos, exigidos por la costumbre, por la limosna libre, bajo la forma de donaciones extremadamente importantes a las iglesias. Por ello hoy en día las formas sociales libres de gasto improductivo, lo generoso, orgiástico y desmesurado han desaparecido, pues la burguesía moderna sólo consiente gastar para *sí misma*, y sólo como parte de una inversión que le implique una ganancia. La aversión al gasto es la razón de ser y la justificación de la burguesía.

De manera que la fiesta al ser considerada como un gasto improductivo, es considerada por el capitalismo como una actividad innecesaria para la vida humana, por ello la concibe como algo que debe ser desechado o manipulado, pues lo único que trae consigo es pérdida y descontrol.

Max Weber sostiene en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que a partir de cierta idea de la vida, de cierta “religiosidad”, las riquezas excedentes pasan históricamente de ser objetos de *consumación* a ser objetos de *acumulación* (y por eso sólo cabría el consumo y no la consumación). La idea de que la producción es un servicio, cuyas modalidades están determinadas por una finalidad útil y no por un movimiento natural, establece una concepción racional -pero estática- del orden económico.

La civilización unificada produce al hombre unificado o uniformado, porque su misma expansión ha tenido que desalojar las formas de la diversidad humana. Ya no queda lugar más que para lo forzoso, que es lo uniforme. La civilización unificada lo cultiva todo, para satisfacer al hombre, pero lo deja insatisfecho, pues no lo cultiva a él. Así, en el capitalismo el hombre se convierte en un ser insatisfecho, infeliz, neurótico, incapaz de celebrar la fiesta.

## EL HOMBRE MODERNO COMO UN SER NO FESTIVO.

El hombre moderno es un ser humano ajeno al disfrute, es un “tipo” de ser humano que se gesta junto a la mercantilización. Es un hombre que no percibe en las cosas el disfrute. La producción de objetos no la realiza para satisfacer sus gustos, sus deseos, sus intereses (valor de uso), sino para incrementar la riqueza (valor de cambio, valor valorizándose). Esta persecución de la riqueza es ilimitada, es un utilitarismo irracional y trascendental, pues busca la riqueza por la riqueza misma, no llega a nada, no se utiliza en el disfrute. Es una utilidad vacía, se queda girando en sí misma. Por eso nadie está satisfecho nunca, no hay límites, ya que la satisfacción no es la meta nunca. Se persigue sistemáticamente el enriquecimiento para nada. Es un productivismo abstracto, no busca la producción de un producto que satisfaga una necesidad, sino lo que su producción provoca (producción de dinero). El capitalismo demanda este tipo de comportamiento, el capitalista es la figura, el disfraz de aquello que el capital necesita.

El capital necesita hacerse de una figura, necesita de una base concreta para desarrollarse, y por eso refuncionaliza al sujeto, interioriza la lógica del capital en el individuo, esto es lo que Max Weber llama *el espíritu*<sup>162</sup> *del capitalismo*. El agente de esa dinámica insaciable es el sujeto que no descansa jamás, que tiene como característica la responsabilidad por la responsabilidad misma, no para que haya disfrute. Así el capitalismo necesita hombres con pericia técnica y responsabilidad moral. Este hombre tiene que saber distinguir entre el valor de uso y el valor abstracto (el cual es más valioso, según el capitalismo). En el territorio del diablo (tierra) el

---

<sup>162</sup> Max Weber llama *espíritu* a la demanda que pide la modernidad del comportamiento del ser humano.

hombre tiene que tratar de no caer en las garras del diablo con el pecado (el disfrute). El disfrute de las cosas es pecaminoso.

Lo que realmente es reprochable para la moral es el descanso en la riqueza, el gozar de los bienes, con la inevitable consecuencia de sensualidad y ociosidad y la consiguiente desviación de las aspiraciones hacia una vida “santa”. Sólo por ese peligro del “descanso en la riqueza” es ésta condenable; pues el “reposo eterno del santo” está en la otra vida; pero aquí en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia, tiene que “realizar las obras que le ha enviado, mientras es día”. Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino el obrar; por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo.<sup>163</sup>

El modo de producción capitalista es, ante todo, productivista, no centra la producción en el sujeto, sino que quita la meta (el momento del disfrute) y lo deja en el momento anterior, es decir, en la producción del producto. El mundo concreto acomodado o hecho a la medida de la economía. Así, el espíritu del capitalismo, es para Weber, una especie de petición o exigencia de cierto “tipo” de ser humano, que puede insertarse en la producción y que, a su vez, sea el portador de la tendencia a la ganancia. Pues se necesita un círculo para reproducir este modo de producción, por ello es indispensable un “tipo” de ser humano que sea capaz de sobrevivir en el capitalismo, un hombre que sea capaz de vivir en un mundo absurdo.

El ser humano en el capitalismo tiene que soportar un mundo contradictorio, un mundo donde se da la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio. El sujeto (aquel por el que se produce un objeto) ya no es el ser humano, sino el valor valorizándose, es decir, sólo se produce para crear más riqueza, así el valor valorizándose se convierte en el nuevo sujeto, un sujeto escondido, el jefe que nunca

---

<sup>163</sup> Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, FCE, 2011. p. 214.

se encuentra. El hombre se convierte en el esclavo moderno cumpliendo las órdenes del dictador escondido. El hombre se enajena, se cosifica, porque no produce para su satisfacción o su disfrute, sino para el valor valorizándose. Lo cual trae consigo un comportamiento de autosacrificio, autorepresión y autodisciplinamiento<sup>164</sup>.

El goce desenfadado de la vida, tan alejada del trabajo profesional como de la piedad, era el enemigo del ascetismo racional, ya se manifestase aquél como deporte “señorial” o como la frecuente asistencia al baile y la taberna por parte del hombre vulgar [...] la ascesis fue lo que sofocó la alegría vital de la vieja Inglaterra. Los dardos no se dirigieron sólo contra las fiestas profanas [...] se enderezó por igual contra la cristiana fiesta de Nochebuena y contra el despreocupado sentido artístico de la Iglesia.<sup>165</sup>

Echeverría sostiene que esta concepción del mundo y del hombre, trajo consigo una forma de considerar el tiempo de ruptura de la cotidianidad -el arte, el juego y la fiesta- como momentos improductivos, por ende innecesarios y peligrosos para la vida social. La modernización capitalista de la sociedad europea trajo como consecuencia una lucha en la que la *ecclesia*, como defensora de la figura del “valor de uso” fue vencida y sustraída por la “sociedad burguesa”, como defensora del valor puramente económico. Así pues, la modernidad capitalista planteó la necesidad de zafarse y purificarse de la vida en “ruptura”, ya que esta resultaba dañina para la productividad.

De modo que el capitalismo estableció una depuración del tiempo productivo mediante la expulsión del tiempo improductivo. Lo que ha traído como consecuencia que los momentos de ruptura sean vistos como algo secundario, sin importancia para

---

<sup>164</sup> Karl Kerenyi se plantea la cuestión de cómo explicar el hecho sorprendente de que los grandes etnólogos anglosajones de principios de siglo hayan omitido totalmente el fenómeno de la fiesta, aunque se impone su función central en toda la cultura primitiva. Su respuesta es que eso se halla en consonancia con el estilo de pensamiento de las “grandes culturas protestantes”. Pues la tendencia de la Iglesia protestante era reducir al mínimo las festividades.

<sup>165</sup> Weber. *El espíritu del capitalismo...* Op cit. p. 230.

la vida humana. El momento mágico ya no es necesario, se sustituye la magia por la técnica. Se da un desencantamiento del mundo. El legado del siglo XX al XXI es la desdivinización. La tecnología es el núcleo de todo proceso, la razón instrumental. Ahora es el hombre el que domina a la naturaleza.

La huida de la vida cotidiana que la industria cultural, en todas sus ramas promete conseguir, es como el rapto de la hija en la historieta americana: el padre mismo sostiene la escalera en la oscuridad. La industria cultural ofrece como paraíso la misma vida cotidiana de la que se quería escapar. Huída y evasión están destinadas por principio a reconducir al punto de partida. La diversión promueve la resignación que se quisiera olvidar precisamente en ella.<sup>166</sup>

De modo que en un mundo configurado por el principio de utilidad, no puede haber un espacio no útil, como tampoco puede darse un trozo de terreno sin aprovechamiento. Fomentar algo así sería como plantear el “sabotaje laboral”. Por eso mismo el mundo actual es un mundo totalitario de trabajo, y aunque es un mundo con exceso de material de bienes, es un mundo miserable y pobre, así como un mundo no festivo, en donde el hombre está dedicado exclusivamente al quehacer útil y en ese sentido “*proletario* ha sido denominado, simplemente, un hombre *sin fiesta*”<sup>167</sup>.

La soberanía absoluta de una razón económicamente calculadora no sólo hace imposible el entusiasmo festivo, sino la misma fiesta. Toda ostentación del mundo laboral está calculada y por eso carece de carácter festivo. “Los cientos de miles de luminarias de la publicidad navideña no pasan de ser en el fondo un lujo miserable, sin capacidad real de irradiación”.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Adorno y Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración*. Cit. pos. Rolf Wiggershaus. *La escuela de Fráncfort*. México, UAM-FCE, 2011. p. 423.

<sup>167</sup> Kurt Eisner. *Feste der Festlosen*. Dresden, 1906. Cit. pos. Pieper. *Una teoría de la...* *Ibid.* p. 28

<sup>168</sup> *Ibid.* p. 29.

La tecnología provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad “técnica” de ser autónomo, de determinar la propia vida. La fuerza liberadora de la tecnología -la instrumentalización de las cosas- se convierte en un encadenamiento de la liberación, la instrumentalización del hombre.

De modo que el hombre contemporáneo vive encerrado en sí mismo, su actitud hacia el mundo es de una profunda indiferencia. Para Jean Baudrillard el término indiferencia es ambiguo. Este autor explica que existe una indiferencia de valores, es decir, que no se puede distinguir entre bien y mal o entre verdadero y falso, esto es lo que él llama indiferencia objetiva, pero afirma que existe también una indiferencia subjetiva, y es aquella actitud que toma el individuo contemporáneo frente a las circunstancias. En nuestra época no sólo existe una indiferenciación de valores, sino que encontramos una indiferencia del hombre ante el mundo.

Gilles Lipovetsky también plantea esta ambigüedad del término. Expresa que la sociedad posmoderna es aquella en la que reina la indiferencia, en donde no hay ni ídolo ni tabú, donde todos los gustos, todos los comportamientos pueden coexistir sin tener que excluirse. En esta época el hombre es indiferente, no se aferra a nada, nada puede sorprenderlo y sus opiniones se modifican rápidamente. La indiferencia posmoderna no es una indiferencia por defecto, sino por exceso, no por privación, sino por saturación de información.

Cada vez hay más información y con mucho mayor velocidad. En esta era del consumo, en donde estamos destinados a consumir cada vez más objetos e informaciones, se da un individualismo exagerado. Es un proceso de personalización que lleva al individualismo a su máximo extremo, es decir, al narcisismo, donde el individualismo no es “limitado”, sino “total”. El individuo cada vez más atento a sí mismo sin ninguna convicción.

Es por esto que existe una total indiferencia por los contenidos en la comunicación, ya que no hay objetivo, ni público, sino el emisor convertido en el principal receptor. Se encuentra el placer narcisista a expresarse para nada, para sí mismo, pero amplificado por un “médium”, expresarse sin otro objetivo que el mero expresar. Únicamente queda la búsqueda del ego y del propio interés, la obsesión por el cuerpo y el sexo. De manera que Narciso es símbolo de nuestra época. Lipovetsky lo expresa así: “Si la modernidad se identifica con el espíritu de empresa, con la esperanza futurista, está claro que por su indiferencia histórica el narcisismo inaugura la posmodernidad.”<sup>169</sup>

Nada separa a un polo de otro, todo se confunde, los valores se neutralizan, no es que exista una pasividad, sino una confusión entre lo activo y lo pasivo. De modo que los valores se fusionan. Lo verdadero se borra en lo más verdadero que lo verdadero, por lo que termina siendo falso, pues tanto aquello que está debajo de lo verdadero, “lo subverdadero”, por así decirlo, y aquello que está por sobre lo verdadero, “lo hiperreal”, no puede ser verdad, ya que lo que es verdad no puede ser ni más ni menos. De modo que, en esta indiferenciación de los valores lo que triunfa es la falsedad.

Lo real se borra en lo demasiado real para ser real, en el reino de la simulación. El simulacro, apunta Baudrillard, no es una imitación o una reiteración, sino una sustitución de lo real por los signos de lo real. En la simulación no existe una distancia entre lo real y el modelo, estos se confunden. Por ejemplo, en la elaboración de un mapa, el territorio lo antecede, es decir, a partir del conocimiento de un lugar se realiza el mapa, sin embargo en el simulacro el territorio ya no precede al mapa, ni siquiera le sobrevive, en la simulación es el mapa el que precede al territorio. La era de los simulacros empieza cuando se extinguen los referentes. No existe una distancia

---

<sup>169</sup> .Gilles Lipovetsky. *La era del vacío*. España, Anagrama, 2005. p. 50.

entre el modelo y lo real. Pero es preciso entender que al borrarse lo real no aparece algo imaginario, sino que aparece algo más real que lo real mismo, esto es, lo hiperreal. Se absorbe, se neutraliza lo real.

Así, la era de la hiperrealidad comienza. Una pequeña casa puede alcanzar un poder espacial. Pues, con una pantalla de control conectada a una red, desde una habitación, se puede manejar todo a distancia, ya sea juegos, trabajo, relaciones sociales, hasta las diversiones y vacaciones. Por lo que se da una inmovilidad, ya no es necesario mover el cuerpo, para pasar de un lugar a otro, nuestro cuerpo se torna inútil, se presenta como algo superfluo. El individuo toma el auricular del teléfono o el celular, y todo está ahí, toda la red se apodera de él. Aquello que antes era vivido como metáfora se proyecta a la realidad. Así, el continente de la realidad es cada vez menos visitado por el hombre de hoy.

En la pantalla de la computadora o televisión se muestra todo un universo, nos llega de todo el mundo una inmensidad de información inútil, excesiva, como una pornografía del universo, donde todo se muestra, se transparenta, se hace visible de inmediato. La obscenidad, indica Baudrillard, comienza en el momento en el que todo se torna transparente, donde todo queda expuesto a la luz de la información y de la comunicación.

Hay un éxtasis de la comunicación y este éxtasis es obsceno. De forma tal, que hoy no es únicamente lo sexual lo que se convierte en obsceno, sino que ahora existe toda una pornografía de la comunicación. Ya no es la tradicional obscenidad de lo que se encuentra prohibido, oculto, reprimido, sino que es una obscenidad de lo que es demasiado visible, de lo que ya no tiene ningún secreto, de lo que se disuelve por completo en la comunicación, en los *mass media*.

Cuando todos los secretos y espacios son abolidos por la sola dimensión de la comunicación, eso es obscenidad. Lo obsceno es la exhibición de las inhibiciones en grandes dosis, es la pérdida del misterio, la plenitud de lo transparente. Es lo más visible que lo visible. La realidad ha pasado a la hiperrealidad porno. Todo es absolutamente filtrado, revisado, corregido por el gran lente de la información. Ésta es una obscenidad de las estadísticas, de los sondeos, que terminan con la intimidad. Cuando hay un acontecimiento, éste es rápidamente expulsado por otro aún más espectacular, y éste a la vez por otro, hay un cambio de una imagen tras otra, por lo que al final no se sabe que ocurrió, de modo que se capta todo y nada. Ejemplo de esto es el tan popular *facebook*.

Expone Baudrillard que la obscenidad tradicional era la de la inhibición sexual, la que implica la carne, el cuerpo, un universo privado. Es una promiscuidad orgánica, carnal. Es una obscenidad negra, cálida y oscura. Pero la obscenidad que ha sucedido a esta obscenidad sexual, es comunicacional. Es una promiscuidad que reina en las redes de comunicación y que satura todo de manera superficial. Es una obscenidad blanca y fría, es una promiscuidad total de la mirada, es una hipervisión.

Y es en esta total transparencia, en esta excesiva exposición, donde se da la promiscuidad de los valores, los cuales se degradan para acabar por confundirse. Se da una confusión de todos los criterios, una ignorancia de todo criterio de valor. Y este sería nuestro nuevo pecado original, diría Baudrillard, no el de Eva y Adán al distinguir Bien y Mal, sino el de la indiferenciación de los valores.

Baudrillard, al igual que Heidegger, sostiene que la modernidad se puede definir como la época en la que el mundo es reducido a imágenes. En donde la tecnología, más que dominar la naturaleza con las máquinas, se traduce en el desarrollo de la información y la comunicación del mundo como imagen. De manera que, la

intensificación de los fenómenos comunicativos y el aumento de la circulación informativa no son únicamente unos aspectos entre otros de la modernidad, sino son la estructura misma de este proceso. El mundo de los objetos manipulados por la ciencia-técnica se convierte en el mundo de las imágenes, de los *mass media*. En su artículo “El éxtasis de la comunicación” Baudrillard explica que:

Algo ha cambiado, y el periodo de producción y consumo fáustico, prometéico (quizás edípico) cede el paso a la era “proteínica” de las redes, a la era narcisista y proteíca de las conexiones [...] y zona interfacial generalizada que acompaña el universo de la comunicación. Con la imagen televisiva, ya que la televisión es el objeto definitivo y perfecto en esta nueva era, nuestro propio cuerpo y todo el universo circundante se convierte en una pantalla de control.<sup>170</sup>

El mundo actual ya no es cuestión de motores sino de computadoras, y de las redes que las conectan. La modernidad se caracteriza por el dominio de la técnica, pero no en un sentido genérico, sino en el sentido específico de las tecnologías de la información.

Gianni Vattimo expresa que los medios de comunicación, sobre todo la televisión, tiende a achatar toda experiencia individual, pues reduce toda experiencia a la experiencia de imágenes. O como diría Milan Kundera, vivimos en una imagología, en un mundo dominado por las agencias publicitarias, los asesores de imagen de los hombres de Estado, los creadores de moda, las “estrellas” que dictan la norma de belleza física, etc. La imagología se ha convertido en dueña del mundo, es más fuerte que la misma realidad.

---

<sup>170</sup> Jean Baudrillard; *et al.* *La posmodernidad*. España, Kairos, 1988. p. 188.

Kundera expone, al igual que Vattimo, que la experiencia individual se ha tornado en pura imagen, ya que, anteriormente, las cosas eran conocidas por experiencia propia: cómo se cocina un pan, cómo se construye una casa, cuántos asesinatos se han cometido en los alrededores en los últimos años. Se tenía, por decirlo de algún modo, un control personal sobre la realidad.

Sin embargo, en la actualidad, un empleado que se la pasa sentado frente a otro durante ocho horas, después de volver a su casa y se sentarse a ver la televisión, en la cual escuchará el resultado de una encuesta, en donde se afirma que la mayoría de los ciudadanos ha decidido que su país es seguro, brincará de gusto y se sentirá con mucha seguridad, pero jamás sabrá que ese mismo día cometieron en su colonia tres robos y dos asesinatos. De manera que los sondeos de opinión pública o encuestas se han transformado en una especie de realidad superior.

En nuestra época lo más importante en la electrónica informática es lo que se presenta en la pantalla y no lo que se puede guardar en la memoria. Ya no importa el contenido sino el medio, interesa como es presentada la información y no la información misma. El mensaje ya no existe, es el medio el que se impone en su pura circulación. El contenido es solamente un aparente soporte de la operación del *médium*. Hay una ausencia de información.

*Médium is message* afirma Mac Luhan, pues la cultura massmediática enfría, neutraliza todo mensaje. Ya no hay sentido, los individuos no producen diferencias sino indiferenciación, prefieren la fascinación del medio a la exigencia crítica del mensaje. Y se llega al punto en que ya no se entienden las frases o las palabras, sino sólo las imágenes. Esto podemos observarlo muy claramente en los videos musicales actuales, en donde aparece una imagen tras otra imagen, como un *collage*, sin tener una idea de fondo. A lo cual se le ha denominado video conceptual y que

paradójicamente no contiene ningún concepto. El mensaje, el contenido, ya no tiene algún interés, es de grado cero, es forma pura de la información. El mensaje se vuelve nulo, el único pensamiento es el de los medios de información. El medio es el que menos dice. Los medios han superado el estudio de lo “ni cierto ni falso”, en el *médium* todo se basa en la credibilidad instantánea, es decir, se da una indiferenciación de lo verdadero y de lo falso, de lo útil y de lo inútil. No existe ya lo verdadero y lo falso, ya no se trata de creer o no creer en algo, solamente importa el hacer creer. Ejemplo de esto es la moda, que ni es verdadera ni falsa, ni hermosa ni bella, lo que interesa es convencer a la gente de que consuma. Existe una indiferencia de los valores, ya no se puede distinguir entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso, entre lo valioso y lo vano. Los valores se contaminan, pasan a ser equivalentes, el bien se transparenta a través del mal, lo falso a través de lo verdadero, lo masculino a través de lo femenino. Los valores acaban por confundirse. Por lo que no se da una transmutación o superación, sino una indiferenciación, una regresión. En el libro *El paroxista indiferente* Baudrillard apunta que:

La gran idea nietzscheana de la transvaluación de todos los valores se ha visto realizada exactamente al revés, en la involución de todos los valores. No hemos ido más allá, sino más acá del Bien y del Mal.<sup>171</sup>

De modo que, la modernidad es época de la indiferencia. El predominio de la imagen trae consigo la indiferenciación, pues los individuos notan cada vez menos las diferencias entre los contenidos, el individuo ya no produce diferencias sino indiferenciación. Lo que existe es una involución de los valores y no una transmutación como planteaba Nietzsche.

---

<sup>171</sup> Jean Baudrillard. *El paroxista indiferente*. España, Anagrama, 1998. p 10.

La época moderna tiene como base el desarrollo unilateral de la razón calculadora y el predominio de la *tejne*. La ciencia se torna en visión general del mundo y determina el sentido de todas las cosas, toda la existencia concreta y las formas de vida. En la cultura occidental se impone la organización científico-técnica, en donde todo tiene que ser planificado, medido, calculado, se impone una racionalidad omnicomprendiva, lo cual reduce al individuo sólo a datos estadísticos.

Por ello en nuestra época el tiempo extraordinario se ha transformado en un momento insignificante de la vida, que sólo llega a cobrar importancia cuando permite la generación de cierta ganancia económica. No obstante las dos modalidades de la existencia humana (la rutinaria y la extraordinaria), han estado siempre, sin confundirse entre sí, estrechamente entrelazadas la una con la otra. Por esta razón, aunque la modernidad se esfuerza por tratar de reducir estas formas complejas a simples momentos monótonos y superficiales, de breves interrupciones improductivas -de un tiempo dedicado casi exclusivamente a la producción de mercancías y la reproducción de fuerza de trabajo-, se encuentra con resistencias insuperables.

Separar, dentro de la vida cotidiana, el tiempo de la ruptura, como tiempo improductivo, del tiempo de la rutina, como tiempo productivo; depurarlos y repartirlos en la proporción adecuada -que subraya el carácter de excepción que tendría el primero respecto del segundo- es uno de los principales imperativos de la civilización moderna. Debe, sin embargo, abrirse paso en medio de una realidad cuya sustancia histórica la vuelve reacia a él.<sup>172</sup>

Bataille coincide con esto al sostener que la presión, movimiento que determina el crecimiento de la vida, posee efectos violentos, que no escapan a la fundación de la ciudad, en cuanto sociedad. Resulta evidente que en sociedades donde es posible la

---

<sup>172</sup> Echeverría. *La modernidad de lo barroco...* p. 193.

dilapidación y aún no se ha sustituido de forma artificial por la producción-consumo-acumulación, la violencia fundadora y conservadora<sup>173</sup> no se distinguen. Pero, en la sociedad mercantilizada la violencia conservadora ha sido ocultada por mecanismos represivos.

Bajo los efectos de la presión, se alcanzan estadios excesivos, que la sociedad moderna ha insistido en eliminar, marginar o simplemente *economizar*. Sin embargo la presión es tal que inevitablemente se producen escondrijos donde sus efectos conducen a una pérdida<sup>174</sup>.

En suma, en la época actual *trabajar* no es sólo socialmente lo más importante, sino incluso humanamente más noble que *matar el tiempo*, por ello frente a una civilización de la diversión está mil veces más legitimado el régimen de trabajo utilitario. De esta forma se vuelve totalmente problemática esa condición necesaria para realizar la fiesta, que es la liberación del trabajo, con lo cual aparece la amenaza de que la fiesta se vuelva algo imposible.

No sólo se trata de “organizar fiestas” y acudir a ellas, sino de saber comportarse festivamente. Ya que la seudofiesta ha sustituido inadvertida y casi inapreciablemente a la verdadera fiesta. La fiesta auténtica desaparece tras el preponderante abuso comercial.

En tales visiones terribles se evidencia que es lo que hace de una época un “tiempo indigente”. El maravilloso poema de Hölderlin *Brot und Wein* da también a entender esto en versos de una belleza casi lacerante. [...] el sentido de las estrofas es muy claro: la

---

<sup>173</sup> Expresiones de Walter Benjamín para referirse a las violencias que organizan un orden y lo mantienen, respectivamente.

<sup>174</sup> Más adelante regresaremos a analizar las manifestaciones de ruptura que se dan, aun en una sociedad que intenta reprimirlas totalmente, cuando hagamos referencia a la estetización de la vida cotidiana.

pobreza existencial del hombre consiste en que le resulta imposible celebrar festivamente una fiesta.<sup>175</sup>

La miseria de nuestro presente es la incapacidad humana para vivir la fiesta, puesto que en la *sociedad del trabajo*, al individuo le resulta muy difícil imaginar actividades más plenas y elevadas que el trabajo, por las que valdría la pena liberarse, por las cuales valdría la pena tener tiempo libre. El ser humano en la época moderna es un hombre no festivo, pues aunque esté en una fiesta no sabe cómo disfrutar de ella, pues el sistema lo ha adiestrado perfectamente, le ha enseñado muy bien que el disfrute es pecaminoso.

De esta forma, en la sociedad actual, al hombre le es indiferente todo, pues lo único que halla es insatisfacción, injusticia e infelicidad, pues se encuentra inserto en un mundo en el que lo que importa es la acumulación de capital y no su bienestar. Sin embargo nos parece indispensable, para nuestra investigación, plantear las siguientes cuestiones: ¿puede el hombre disfrutar de la fiesta aun en un mundo como el nuestro? Y ¿por qué resulta esencial que pueda lograr esto?

## **LA FIESTA COMO AFIRMACIÓN DE LA VIDA.**

El hombre prisionero de un mundo de trabajo, ya no echa de menos la auténtica fiesta. La ausencia de fiesta encierra al hombre, lo hace prisionero. La fiesta por el contrario libera, porque quien la celebra descubre que la existencia humana es más

---

<sup>175</sup> *Ibid.* p. 75.

que la vida cotidiana, es más que la vida de trabajo. “El hombre, al celebrar festivamente la fiesta, supera las barreras de su existencia temporal”<sup>176</sup>.

Por ello surge la cuestión sobre qué hay que hacer para que el hombre de nuestro tiempo conserve o recupere la capacidad de participar festivamente en auténticas fiestas, una capacidad que afecta el núcleo de su existencia y que quizá también la constituye.

Así pues, ¿qué significa celebrar una fiesta? ¿es pasar un buen día? Pero entonces ¿qué es un buen día? Para responder estas preguntas es preciso tener una concepción del hombre, porque lo que está en juego es la realización de la existencia humana y la forma en cómo se lleva a cabo dicha realización, ya sea como “vida eterna”, “paraíso” o “felicidad”.

El día festivo es un día de alegría, pero la alegría es algo secundario, pues nadie se alegra por la pura razón de la alegría. Debe haber un motivo por el cual se esté alegre. El motivo de la alegría siempre es el mismo: es el poseer o recibir lo que se desea, lo que se quiere, *lo que se ama*. Aunque este poseer o recibir sea una simple esperanza o un recuerdo.

La estructura interna de una auténtica fiesta se encuentra del modo más conciso y claro en la incomparable sentencia de San Juan Crisóstomo: *ubi caritas gaudet, ibi est festivas, donde se alegra el amor, allí hay fiesta.*<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>177</sup> *Cit. pos.* Pieper. *Una teoría...Ibid.* p. 33.

Sin embargo, cuál sería el motivo de todos los motivos por los que se celebran acontecimientos, como un nacimiento o una boda, cuando se es consciente de lo terrible que es la vida. Es Nietzsche el que formula una idea decisiva: en donde se halla la desesperación de no poder encontrar alegría en algo, es necesario aprobar todo.

Por ello a *toda la alegría festiva le antecede la afirmación del mundo en su conjunto*, tanto la realidad de las cosas, como la existencia humana. Si se considera como algo maravilloso, bello, espléndido un amanecer, un sorbo de agua, un paisaje, una caricia, ahí se halla un instante de afirmación del mundo entero. De modo que si se aprueba ese instante, no sólo se dice *si* a uno mismo, sino a toda la existencia.

El “festivo por qué”, fundamento en última instancia de toda fiesta, concisamente expresado, es el siguiente: *todo lo que existe es bueno, y es bueno que exista*. El hombre no puede hacer suya la suerte del amado si para él no son algo bueno –por tanto, “amado”- el mundo y la existencia.<sup>178</sup>

No obstante esta concepción no debe tomarse como si se hiciera caso omiso de lo terrible de la vida, ni como un optimismo superficial. Plantea más bien la idea de que a pesar de todo lo que existe, de todo lo que ocurre, se es capaz de seguir estando alegre, y por ello se es capaz de festejar una fiesta. Ya que el que toma una postura contraria, y se rehúsa a aceptar la realidad como un todo, aunque le vaya bien, será incapaz de ambas cosas. Cuanto más dinero tenga y cuanto de más tiempo libre disponga, más angustiosamente se pondrá esto de manifiesto.

---

<sup>178</sup> *Ibid.* p. 36.

Debemos darnos cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso, nos vemos forzados a penetrar con la mirada en los horrores de la existencia individual –y, sin embargo, no debemos quedar helados de espanto [...] somos traspasados por la rabiosa espina de esos tormentos en el mismo instante en que, por así decirlo, nos hemos unificado con el inmenso placer primordial por la existencia y en que presentimos, en un éxtasis dionisiaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer. A pesar del miedo y de la compasión, somos los hombres que viven felices<sup>179</sup>

Quien rehúsa la afirmación de su propia existencia se convierte en un hombre angustiado que quiere dejar de existir. Pues le impide vivir consigo mismo, y es arrojado así de su propia casa, por ello se refugia en el ruido ensordecedor del “trabajar y nada más que trabajar” y en la continua “diversión” de estímulos vacíos, es decir, se refugia en la tierra de nadie, en la cual puede estar instalado de forma cómoda, pero que no deja sitio para una vida con sentido, y con ese motivo, para la fiesta.

La fiesta vive de la afirmación. Incluso el funeral, el Día de los difuntos o la Semana Santa no podrían tener el carácter de fiesta si no existiera certeza de que el mundo y la existencia, como totalidad, están en orden. Como también la *catarsis*, es en el fondo una experiencia alegre, pues permite la purificación del alma en la realización compartida de la tragedia.

Esta afirmación de la vida, de la existencia y del mundo no es una simple condición o un presupuesto de la fiesta, es mucho más, es la sustancia misma de la fiesta. Pues el núcleo esencial de la experiencia festiva es la vivencia de esa afirmación. Ya que el hecho de considerar al hombre sólo como un *ser económico*, es decir, como un instrumento para producir riqueza, y aceptar que su existencia esté regida por la razón instrumental, que organiza todo bajo el principio de la utilidad, trae como consecuencia que el individuo vea los momentos de ruptura como pérdida

---

<sup>179</sup> Nietzsche. *El nacimiento ...Ibid.* p. 138-139.

de tiempo, como algo innecesario, superficial, vano y peligroso, y por ende va perdiendo su espíritu festivo, pues no está interesado en el placer que le provoca el disfrute de la vida. Al contrario, como el placer y el disfrute no provocan ganancias, habrá que evitarlos al máximo.

Sin embargo, si el hombre concibe la necesidad de afirmar su vida, a pesar de lo terrible que pueda ser vivirla, pondrá como parte fundamental de su vida el disfrutar de ella a cada instante, por eso los momentos de ruptura serán indispensables para satisfacer su espíritu lúdico, artístico y festivo. Sólo así, el hombre puede considerar el arte, el juego y la fiesta como actividades fundamentales de su vida, aun dentro de un mundo injusto e inhumano. Josef Pieper sostiene que: “*Celebrar una fiesta significa celebrar por un motivo especial y de un modo no cotidiano la afirmación del mundo hecha ya una vez y repetida todos los días*”.<sup>180</sup>

La afirmación de la vida y de toda la existencia posibilita el que puedan darse miles de motivos legítimos para celebrar una fiesta: desde la llegada de la primavera hasta la del primer diente. Cuando se ama la vida, todo se concibe como algo digno de festejarse, de disfrutarse y de compartirse.

En la fiesta el hombre puede encontrar una plenitud sobrehumana de la vida, ese es el fruto de las grandes fiestas. Son varios los términos con los cuales se puede hacer referencia a éste: renovación, transformación, restauración, rejuvenecimiento, renacer. Todos ellos expresan el mismo acontecimiento. También el modo como se viven es diferente, puede ser un “respiro” o un “descanso de la presión” del deber diario. El desgaste incesante de la sustancia vital se detiene.

La distensión, la relajación, el abandono de la voluntad dirigida a la acción cotidiana, nos hace sentir tan ligeros, porque nos aleja del peso del trabajo. Por ello la

---

<sup>180</sup> Pieper. *Una teoría ... Ibid.* p. 40.

fiesta permite una “purificación cultural”, puesto que permite al hombre descansar de las presiones y represiones que la cultura le impone. La fiesta derrumba los muros del “aquí y ahora” cotidianos, y el ámbito cotidiano de la existencia se abre. La fiesta es algo anormal, algo no corriente, pues libera de la reglamentación del mundo laboral.

La experiencia festiva afirma la existencia. Cada época, cada lugar, cada cultura ha creado su propia forma de vivir la fiesta, con sus sentidos, formas, actitudes y ritos peculiares. La fiesta es vida, a través de ella los pueblos intentan superar las grandes carencias del devenir terreno y afirman lo trascendente.

La fiesta no está fuera de la vida, ni invade la existencia, sino que renueva y regenera al hombre. La experiencia festiva exalta y enaltece la vida, afirma la vida. En la fiesta se exterioriza la suprema alegría de vivir. La institución festiva afirma la existencia, pues a través de ella los pueblos se sobreponen a las grandes penurias. La fiesta es un fenómeno vital para la sobrevivencia del individuo y del cuerpo social, y por ello constituye parte fundamental de la vida humana.

De forma que la renuncia libre a la ganancia de un día de trabajo infringe el principio de utilidad calculada, como también el de pobreza. Surge así, incluso dentro de la mayor indigencia material y sólo por el sacrificio realizado, un ámbito de libre superabundancia en medio de una existencia configurada totalmente por el trabajo. De tal modo que esto resulta ser una característica de la fiesta: la fiesta se convierte en una manifestación de riqueza, no precisamente de dinero, sino una riqueza existencial.

De manera que, a pesar de que el mundo actual está regido, ante todo, por la producción y el consumo, la absolutización de una utilidad racionalmente calculada no se ha realizado aun del todo. Si se logrará esto, se habría negado no sólo una manifestación de la fiesta, sino la fiesta misma. Empero, hoy en día, todavía existen

algunas formas en las que el hombre logra seguir festejando la vida. Sin embargo cómo es posible festejar la vida en un mundo donde todo apunta a lo contrario.

## **EL *ETHOS* BARROCO.**

Como observamos anteriormente,<sup>181</sup> Max Weber sostiene que existe una correspondencia entre el *espíritu del capitalismo* y la *ética protestante*, por lo que es imposible una modernidad que no sea capitalista. Pues el desarrollo del capitalismo necesita de cierto comportamiento humano, que le permita organizar la vida civilizada en torno a la acumulación de capital. La satisfacción a esta demanda la encuentra en la ética protestante (en su versión puritana calvinista), la cual establece un comportamiento humano ambicioso, racionalizador y progresista, que se basa en una técnica individual productivista, de autorrepresión, y autosatisfacción sublimada.

Los protestantes van a concebir *el mundo* como el mundo de la mercancía, y el *mercado* como el centro de este mundo, por lo que todo, la producción, el consumo y el hombre mismo, van a girar en torno a él. Así la producción de mercancías va a ser una parte fundamental de su mundo. Sin embargo van a considerar el disfrute (valor de uso) de dichas mercancías como algo malo, aunque las ganancias que se obtienen de su intercambio (valor de cambio) serán concebidas como algo bueno, por ello, se va a establecer una *connotación de maldad al disfrute*. Puesto que para poder acumular riqueza es necesario sacrificar el disfrute.

---

<sup>181</sup> *Vid. supra.* p. 202 y ss.

De este modo aparece una forma específica de contradicción. Carlos Marx en su obra *El capital* hace referencia a esta contradicción y explica que *el hecho capitalista* es en esencia un conflicto permanente entre dos formas constitutivas de la vida social: por lado está un proceso de trabajo y disfrute referida al valor de uso, y por otro, la reproducción de su riqueza, la *valorización del valor* o acumulación de capital. Estas dos se hallan en un permanente conflicto, en el cual la primera es sacrificada y sometida por la segunda. Obviamente esta situación la tiene que enfrentar el ser humano, y por ello establece una estrategia para sobrevivir a esta contradicción.

Bolívar Echeverría sostiene que el *ethos*<sup>182</sup> *histórico* es un principio de organización de lo social, es una forma de vida, es una forma de enfrentarse al mundo, es una estrategia para vivir. Así el *ethos moderno* es una estrategia para vivir en el capitalismo. Es una estrategia para hacer “vivable lo invivable”<sup>183</sup>.

La cultura sólo puede realizarse en la modernidad si pasa a través de la densa zona del “*ethos* histórico”: allí donde la vida humana reconforma la identidad occidental y europea al inventarse la estrategia de comportamiento necesaria para sobrevivir en medio de la transformación cualitativa de las “fuerzas productivas” que es conducida por el capitalismo.<sup>184</sup>

Max Weber va a sostener que sólo hay una forma de vivir en el capitalismo, y es el protestatismo. No obstante Bolívar Echeverría afirma que no hay una sola manera de vivir en la modernidad, no hay una sola manera de acomodarse, de vérselas con el hecho capitalista, sino que es múltiple. Puesto que en la modernidad no sólo

---

<sup>182</sup> Echeverría plantea que el término *ethos* tiene la ventaja de un doble sentido: por un lado, como “uso” o “costumbre” que permite una manera de contar con el mundo y confiar en él. Y por otro lado, como “carácter” que implica una forma de imponer nuestra presencia en el mundo.

<sup>183</sup> Echeverría. *La modernidad...* *Ibid.* p. 162.

<sup>184</sup> *Ibid.* p. 162-163.

encontramos seres humanos que se enfrentan positivamente al capitalismo, sino que también hay hombres que se enfrentan negativamente al capital. De tal modo que Echeverría plantea que existen cuatro formas distintas de enfrentarse al hecho capitalista, de enfrentarse a la contradicción que se establece entre valor de uso y valor de cambio. Así postula cuatro diferentes *ethe*<sup>185</sup> modernos, y utiliza categorías artísticas para caracterizar a cada uno de ellos: el *ethos* realista, el romántico, el clásico y el barroco.

El *ethos* realista (o protestante) es aquel que trata la contradicción como inexistente, pues sostiene que entre el valor de uso y el valor de cambio no existe contradicción. Considera que el valor valorizándose y el valor de uso no son dinámicas enfrentadas entre sí, sino que son una y la misma. Se atiene a las cosas como son, es pragmático. Toma una actitud afirmativa y militante con el objetivo de la acumulación de capital. Se ve como el mejor de los mundos, es como el sueño americano, en donde todas las necesidades parecen estar satisfechas, por ello no encuentra diferencia entre las necesidades y la producción. Se da una asunción entusiasta, plantea la idea de un hombre que ha triunfado, porque ha llevado la riqueza a todo lugar a donde ha ido. Se trata de una actitud que puede compararse con el arte realista, que considera que tiene que representar la realidad lo más fielmente posible. Lo que representa de las cosas está en las cosas mismas. Así, establece la imposibilidad de un mundo alternativo.

El *ethos* romántico anula la contradicción reduciendo uno de sus términos al otro. Opuesto al *ethos* realista, el romántico se niega a percibir la contradicción entre el valor de uso y el valor valorizándose. Para aceptar el capitalismo idealiza una imagen contraria a su apariencia. Niega la realidad, la transfigura, afirma que no hay contradicción, que el hombre la ha creado. En este *ethos* moderno, el capitalismo es

---

<sup>185</sup> Es preciso aclarar que estos *ethe* modernos nunca se dan de manera exclusiva, cada uno siempre aparece combinado con los otros de manera diferente, según las circunstancias.

vivido como la realización del espíritu de empresa. El capitalista es el que arriesga, en el que se da el momento de la aventura, la aventura del empresario. En el arte romántico los objetos no coinciden con las cosas tal como son. El artista no copia el objeto, el romántico “rescata” la verdad del objeto que está dañada por la cotidianidad.

El *ethos* clásico reconoce la contradicción pero la tiene como inevitable. Acepta la contradicción y la asume como la mejor de las salidas posibles. Aunque su actitud es afirmativa con respecto al hecho capitalista, no deja de considerar el gran sacrificio que provoca. El capital es un mal necesario. No hay que alegrarse ni entristecerse, sólo hay que aceptar el destino. El valor de uso no puede existir sin el capital, sin el sacrificio. En la estética neoclásica se da una distinción entre lo real y lo ideal, entre lo percibido y lo imaginado. Existe una diferencia entre lo que sería ideal que existiera y lo que realmente existe.

La cuarta forma de interiorizar el hecho capitalista es el *ethos* barroco el cual es un comportamiento que no borra la contradicción (como el realista), y tampoco la niega (como el romántico), que la reconoce y tiene como inevitable (como el clásico), pero se resiste a aceptarla. Consiste en vivir la contradicción bajo el modo de trascenderla, de desrealizarla. Se trata de saltar por encima de este fenómeno de destrucción y *vivir por encima, en un mundo imaginario*. “En donde el valor de uso puede consolidar su vigencia pese a tenerla ya perdida”.<sup>186</sup>

El *ethos* barroco se resiste a aceptar la elección de tomar partido por el término “valor” en contra del término “valor de uso”, pero tampoco se rebela contra el valor valorizándose, por eso busca una salida distinta. Es por esto que decide tomar partido por los dos contrarios, a la vez, toma como opción “el tercero excluido”, que no tiene cabida en este mundo, decide vivir en un mundo dentro de este mundo. Es una elección

---

<sup>186</sup> Echeverría. *La modernidad ...Ibid.* p. 171.

que parece absurda, paradójica, puesto que no elige ninguno de los dos contrarios, ni afirma ni asume la modernización, no elimina la contradicción sino que la trasciende. Elige la tercera opción, la que no tiene cabida en el mundo real. No pretende resolver la contradicción ni la ambivalencia, sino que intenta desrealizarlas.

Así el *ethos* barroco pone entre paréntesis el mundo tal como existe, busca una huida de la realidad, un escape. Establece la desrealización del mundo. Intenta trascender la vida cotidiana. Busca teatralizar algo que es insoportable, de convertir en bueno el lado malo de la vida. De afirmar la vida aun dentro de la muerte. La estética barroca tiene esta capacidad de dramatización, de la puesta en escena. Echeverría lo expresa de la siguiente manera:

Se trata, sin embargo, de un “paréntesis” que es toda una puesta en escena; de una “desrealización” de la contradicción y la ambivalencia que, sin pretender resolverlas, intenta de todas maneras neutralizarlas, adjudicándoles para ello el status de lo alegórico. El ser humano barroco pretende vivir su vida en una realidad de segundo nivel, que tendría a la realidad primaria –la contradictoria y ambivalente- en calidad de sustrato reelaborado por ella; se inventa una “necesidad contingente en medio de la contingencia de ambas necesidades contrapuestas” “un sentido dentro de la ambivalencia o en medio del vacío de sentido”.<sup>187</sup>

La desrealización de la vida cotidiana en el *ethos* barroco, no es una desrealización mágica o ceremonial, sino que es de orden estético. Se trata de trascender la vida cotidiana, de sobre-ponerse, consiste en “saber vivir”, en disfrutar la vida a pesar de su realidad contradictoria.

El barroco es un *ethos* que no se compromete con el exagerado productivismo que exige la modernidad capitalista. Toma distancia del mundo capitalista, pero no se

---

<sup>187</sup> *Ibid.* p. 176-177.

torna indiferente frente al mundo ni lo abandona, sino que realiza una *desviación estética* de la energía productiva para construir un mundo distinto, ya que establece como condición de la experiencia cotidiana el *disfrute de lo bello*.

Frente a la actitud del capitalismo de someter y subordinar el valor de uso al valor valorizándose, y con ello idea de desaparecer o desvirtualizar los momentos de ruptura a favor de la productividad, el *ethos* barroco resiste ante este dominio a través de la “exagerada” estetización de la vida cotidiana. Bolívar Echeverría explica que durante la Edad Media, los momentos de “ruptura”, improductivos, ceremoniales invadían de diversas formas el momento de producción y consumo. Pues la temporalidad era la de una fiesta poderosa, organizada por una comunidad, es decir, la *ecclesia*, que era capaz de convencer a través del discurso mítico. Esta ceremonia ritual respondía con una concreción mágica a la demanda que generaba la vida dominada por la economía mercantil.

Sin embargo, para el siglo XVII, el poderío de la fiesta eclesiástica estaba a punto de desvanecerse, pues la religión ya no era el centro de la economía, ya que fue desplazada por el nuevo sujeto sintetizador de la socialidad, esto es, el valor valorizándose, que ponía ahora al mercado como centro de la economía. Así, la fiesta se convirtió en algo vano y superficial, ya que la modernidad capitalista estaba convencida de la necesidad de purificarse del tiempo de “ruptura” para asegurar una mayor productividad.

De manera que la modernidad capitalista provocó un enfrentamiento entre la *ecclesia* como defensora del valor de uso y la sociedad burguesa como defensora del valor valorizándose. La Iglesia católica intentó una modernidad religiosa que girara en torno a la revitalización de la fe, como alternativa a la modernidad individualista abstracta que giraba en torno al capital, en dicho enfrentamiento fue vencida y

desplazada la religión. Empero el *ethos* barroco no se inclinó por alguno de los contrincantes, sino que planteó una socialidad en la que estos dos no tenían porque oponerse.

Cultivar por la vía del *ethos* barroco una forma social como la europea, que se encontraba en proceso de modernizarse en torno a la sustitución de la *ecclesia* por el mercado capitalista, era hacerlo, no bajo el modo de adoptada e interiorizada, sino bajo el de trascendida o desrealizada.<sup>188</sup>

El *ethos* barroco se resiste a separar de forma radical los dos tipos de cotidianidad. Pues por un lado encuentra el tiempo productivo del capitalismo que busca separarse de todo momento improductivo, de ruptura. Y por otro lado encuentra el desgaste de la ritualización religiosa. La única manera en la que el *ethos* barroco puede reivindicar la existencia en ruptura es la estetización de la vida cotidiana. De modo tal que, esta forma de ser no debe ser considerada como algo que no alcanza a ser de otro modo, no es el producto de un fracaso, sino más bien es algo que es así porque pretende ser así, es una estrategia distinta de construcción del mundo.

“Construir un mundo moderno como teatro”<sup>189</sup> es como el *ethos* barroco construye una resistencia contra el imperioso dominio del *ethos* realista, es una propuesta alternativa. Su propuesta es desrealizar, transfigurar en fantasía, el hecho de que el valor de uso está totalmente sometido al valor económico. El ser humano barroco vive como si no fuera el mismo, vive como si fuera un personaje, como si fuera su doble. La recomposición barroca salta por encima del destino individual, y vive la

---

<sup>188</sup> *Ibid.* p. 194.

<sup>189</sup> *Ibid.* p. 195.

vida como una aventura de autorrealización, desobedece a la fatalidad, se resiste a obedecerla, a cumplirla.

El arte barroco no es una representación “falsa” de lo real, es un hecho que se resiste a aceptarse como un producto indiferente de la situación dramática que le da sentido. El arte barroco es superficial y efímero, pues en verdad finge, “hace teatro”; es histriónico y extravagante, pues le interesa más el efecto local y efímero que general y duradero. Pues le interesa más el momento ornamental o retórico de la obra, más que el momento esencial de representar el mundo. Esto es lo que observa Theodor W. Adorno al definir el arte barroco como *decorazione assoluta* (o *liberata*).

La obra de arte barroca es una representación “absoluta” o “liberada”. Pues no trata de representar la vida como un retrato de ella, más bien se pone en lugar de la vida, como una transformación de la vida, no busca realizar una imagen del mundo sino una “sustitución” de él. Por ello el arte barroco siempre es teatral, porque siempre gira en torno a una escenificación. La característica principal de la representación del mundo que realiza el arte barroco es que busca repetir la teatralización que lleva a cabo el *ethos* barroco al poner “entre paréntesis” lo irreconciliable de la contradicción moderna del mundo, con la finalidad de poder soportarlo. “La representación barroca persigue reactualizar la experiencia vertiginosa del trasmontar o saltar por encima de la ambivalencia.”<sup>190</sup> La *decorazione assoluta* del arte barroco busca rescatar, desatar, absolutizar la superación imaginaria o ficticia del carácter contradictorio de la vida y su mundo.

El arte barroco no está desligado de las otras formas de ruptura del mundo cotidiano, es decir, el juego y la fiesta, al contrario, su desarrollo está en una íntima conexión con ellas, pues las toma como material de su propio trabajo. Ya que su

---

<sup>190</sup> *Ibid.* p. 214.

interrelación con las actividades lúdicas y las ceremonias festivas ayuda a des-realizar la realidad de la modernidad capitalista. “Lo artístico como instrumento de lo festivo, lo festivo como materia de lo artístico”.<sup>191</sup> Por ello el arte barroco se encuentra muy relacionado con la “cultura popular”.

Ahora bien, el arte barroco se desarrolla dentro del mundo mítico y ceremonial del catolicismo, sin embargo no es necesariamente católico. Ya que se encuentra relacionado con el movimiento de “contrarreforma” católica, pues ambos coinciden en su resistencia y oposición al sacrificio capitalista del valor de uso. No obstante su actitud no es de nostalgia, como la del catolicismo postridentino pues no busca restaurar o regresar más atrás del revolucionamiento moderno. El arte barroco es laico, puesto que el *ethos* barroco se distancia de manera sutil de todo uso religioso de la estetización. Pone la estetización por encima de la ritualización de la vida cotidiana.

De modo tal que la estrategia del *ethos* barroco es la de ir más allá de la alternativa de la sumisión o la rebeldía. Es una estrategia que rebasa la necesidad de someterse a una política económica o rebelarse contra ella. Y es aquí donde encontramos otra de las características de la época barroca, esto es, la *dissimulazione*, que consiste en planteamiento estratégico “criollo” del “se obedece pero no se cumple”.

Tal vez la imagen más clara de esto se encuentra en el proceso de mestizaje que se llevo a cabo en el siglo XVII en la sociedad americana. En esta época el conjunto de la sociedad necesitaba una estrategia de comportamiento que consistía en no someterse, pero tampoco en rebelarse o en someterse y rebelarse al mismo tiempo. Era una estrategia que buscaba eliminar la elección entre la denigración o el suicidio, que consistía precisamente en la “elección del tercero excluido”. Con lo cual la alternativa quedaba superada. Ya que por un lado, el cumplimiento de las leyes y disposiciones

---

<sup>191</sup> *Ibid.* p. 220.

políticas del imperio eran cumplidas, en la práctica cotidiana, de una forma tan extrema que las llevaba a una crisis de vigencia y legitimidad, de la que sólo podían salir replanteando su sentido, redefiniéndose y refundamentándose. Pero por otro lado se daba la resistencia, que planteaba la reivindicación de la “identidad” americana, que la obligaba a poner a prueba su propuesta civilizatoria, por lo que necesitaba reconfigurarse para responder a las nuevas circunstancias históricas.

De modo que no era una estrategia que buscara prolongar en América la civilización europea de finales del siglo XVI, pero tampoco buscaba rehacer la civilización precolombina, sino que buscaba rehacer la civilización europea, pero como civilización americana, es decir, igual y diferente de sí misma. La estrategia no era construir en América una España “nueva”, sino “otra”. El proyecto de re-hacer Europa fuera del continente europeo fue un proceso de repetición y re-creación, que reconstituyó una civilización que había estado en trance de desaparecer.

Así, por un lado, la crisis en la que estaba sumida la civilización dominante ibero-europea, en el siglo XVI, cuando casi se había cortado la conexión con el centro metropolitano, y por otro, la crisis de la civilización prehispánica, después de la catástrofe política y religiosa que sufrió con la Conquista, hacía evidente que ninguna de las dos podía hacerlo sola, por lo que ambas experimentaron la necesidad de mantenerse al menos por encima del “grado cero de civilización”. Son los criollos de los estratos bajos los que harán lo mismo que hizo Bernini con los cánones clásicos, es decir, intentarán restaurar la civilización más viable, la europea, pero al hacerlo, al mezclar el código europeo con las ruinas del prehispánico (y con restos de códigos africanos), lo que irán construyendo será algo diferente de lo que se habían propuesto, construirán una Europa que nunca existió antes de ellos, una Europa distinta, latinoamericana.

Un ejemplo claro de esta situación la podemos observar en las fiestas barrocas de la colonia. Los primeros religiosos que estuvieron encargados de Evangelizar a los indígenas de América, se dieron a la tarea de aniquilar las antiguas religiones y de establecer el cristianismo. La labor de los evangelizadores era implantar la religión católica, basada en una divinidad única, es decir, Dios; y destruir la religión prehispánica politeísta.

Para imponer el catolicismo se destruyeron templos, ídolos y códices indígenas y se construyeron templos cristianos. De modo que, se intentaba evitar el culto a los dioses prehispánicos. Sin embargo, los evangelizadores aceptaron de los indígenas sus danzas y cantos, pues para los europeos cantar y bailar no representaba ningún riesgo o peligro en contra de la religión católica. En el viejo continente las danzas y los cantos sólo se asociaban al ámbito del arte y la diversión; por lo que los frailes aceptaron sin ningún problema las danzas y cantos indígenas en las celebraciones cristianas.

Pero para las culturas mesoamericanas los cantos y bailes estaban totalmente asociados a la religión. De manera que los *mitotes* indígenas seguían siendo, a pesar de los cambios de los frailes, verdaderos cultos rendidos a sus dioses ancestrales. Los indígenas supieron engañar a los pastores y siguieron rindiendo culto a sus deidades.

Sin embargo, los frailes evangelizadores recurrieron a los bailes y cantos indígenas como un medio de acercamiento y comunicación cultural. De modo que, los españoles y los indígenas terminaron compartiendo paulatinamente creencias y prácticas mixtas. Los pastores no pudieron evitar la mezcla entre la vieja idolatría y el cristianismo.

Esta situación también se dio en la fiesta barroca que, sobre todo estaba planificada e ideada con propósitos monárquicos, la cual estaba dirigida a toda la sociedad. Todos los sectores podían y debían participar en ella. En la fiesta se

proponían mensajes diversos, que a su vez, permitían diversas lecturas. La fiesta barroca era y tenía que ser polisémica para cumplir con sus funciones; para lo cual necesitaba ser mixta y mestiza.

Los indígenas y africanos influenciaron a través de los ritos, de los instrumentos musicales y los bailes a las manifestaciones festivas barrocas. De modo que, en la fiesta barroca iberoamericana se halla una mezcla de diversos elementos. Así, en América las fiestas barrocas son manifestaciones culturales que tienen estructuras polisémicas y que favorecen todo tipo de hibridaciones. En estas fiestas los cultos indígenas subsisten y se reformulan en el subsuelo de las representaciones cristianas. Lo cual nos muestra el principio de una realidad polivalente, como lo es la época actual en América Latina, la cual es el resultado de asimilación y diferenciación

El *ethos* barroco es una forma de vivir lo invivible, es una forma de vivir en el capitalismo, sin aceptarlo pero sin rebelarse absolutamente contra él. Esta forma de vivir, sostiene Bolívar Echeverría, es la manera en la que los pueblos latinoamericanos han vivido el capitalismo, desrealizando su realidad, estetizando su vida cotidiana. Construyendo castillos con la basura. Un ejemplo que ilustra muy bien esta idea de asumir la vida, son las fiestas de XV años, que se realizan en las calles, simulando los grandes salones de los palacios reales.

Así pues, podemos sostener que a pesar de lo terrible de la vida, de lo injusto e inhumano que pueda ser nuestro mundo, hay formas en las que podemos disfrutar de la vida. Aun en un mundo como el nuestro la vida humana puede ser feliz. Aunque no se trata de renunciar a un mundo mejor, pero aun en nuestras circunstancias es posible la felicidad, no obstante ésta no es gratuita, pues implica un gran esfuerzo y gran conocimiento para lograr una plena afirmación de la vida. Ya que para ello se necesita tomar consciencia de la sociedad en la que vivimos, y saber que dicha sociedad está

basada en la negación del disfrute, por lo que ha creado la idea de que los momentos de ruptura no son esenciales para la vida humana.

## CONCLUSIONES.

Hemos podido observar a lo largo de este trabajo que la civilización requiere de la constante represión de los impulsos humanos, pues la sociedad humana necesita sacrificar los deseos, los intereses y la libertad del hombre para poder desarrollarse. Sigmund Freud expresa que la cultura está construida del sacrificio de la libido, y este sacrificio muchas veces trae consigo la pérdida de la felicidad, ya que el ser humano, desde que nace hasta que muere, tiene que aplazar o reprimir totalmente el placer para poder progresar. De manera tal que la infelicidad no es una característica que se da en algunos individuos de manera aislada, sino que forma parte de la sociedad en su conjunto. Asimismo, los trastornos psicológicos, como la neurosis, son sufridos por la mayoría de los individuos, puesto que el hecho de no poder satisfacer sus impulsos los lleva a desarrollar este tipo de malestares. Por ende la infelicidad y las enfermedades psicológicas no son situaciones que sufre el hombre de forma aislada, sino que son un malestar de la cultura.

No obstante, Herbert Marcuse sostiene que si bien es cierto que a lo largo de toda la historia de la humanidad, la civilización ha tenido como base la represión de los impulsos humanos, esto no significa que siempre deba ser así. Ya que el hombre tiene una segunda naturaleza, es decir, no sólo es un ser natural, sino que va más allá de esa naturaleza, trasciende su naturaleza, pues la represión de sus instintos animales ha provocado que estos se transformen, es decir, el instinto animal, gracias a la represión impuesta por la cultura ha provocado que se convierta en instinto humano. Así pues no sólo la cultura tiene historia, sino también los instintos humanos son históricos, también

se han transformado con el paso del tiempo. Lo que permite establecer la idea de que la represión de los instintos que necesita la cultura para desarrollarse no siempre debe ser la misma, pues no es la misma represión la que necesita un hombre primitivo que la que necesita el hombre del siglo XXI. De esta forma Marcuse va a considerar que el problema del malestar en la cultura no proviene de que el hombre tenga que reprimir sus impulsos, sino que proviene de la sociedad moderna que impone una represión excedente al hombre contemporáneo, es una represión que no es necesaria para el desarrollo de la sociedad en su conjunto, sino que es una represión excesiva que es impuesta sólo para satisfacer las necesidades de unos cuantos.

Con esto, el autor de *El hombre unidimensional*, trata de explicar que no es la civilización, como tal, la que se opone a *Eros* o *al principio de placer*, sino que es una forma determinada de sociedad, la capitalista, la que se opone a *Eros*. Puesto que la civilización industrial avanzada necesita, por un lado, hombres dedicados absolutamente a la producción de mercancías, y por otro lado, hombres totalmente insatisfechos que busquen llenar el vacío de su existencia con el consumo de dichos productos. La satisfacción, el placer, el disfrute, el bienestar, la felicidad del hombre son ideas que no le interesan en lo más mínimo al capitalismo, porque lo fundamental para dicho sistema económico es la generación de capital.

Por ello, el hombre en el mundo moderno deja de ser sujeto, esto es, aquello para lo cual se produce, y se convierte en objeto, se convierte en una parte más de los instrumentos que ayudan a producir mercancías. Se producen objetos, mercancías no para satisfacer una necesidad humana (valor de uso), sino para generar riqueza (valor de cambio, valor valorizándose). De forma tal, que el objetivo esencial de la producción, en la sociedad actual, es la acumulación de capital, por lo que la satisfacción y el disfrute en la vida del ser humano se tornan totalmente innecesarios, sin sentido, en el mundo contemporáneo.

De modo que, la sociedad industrial no busca el bienestar de los hombres, sino la generación de capital, lo que trae como consecuencia que la utilidad se convierta en el único criterio para el desarrollo de la sociedad, del hombre, de la razón, de la ciencia y de la tecnología. Así, la razón instrumental va a establecer a lo útil como lo único verdadero y bueno, por lo que todo lo “improductivo”, como el tiempo libre, el ocio, la diversión, etc. van a ser considerados como pérdida de tiempo, como algo maligno, pecaminoso, como algo de lo cual es necesario purificarse o alejarse.

Es por esta forma de entender a la sociedad, al hombre, a la razón, a la ciencia que el ser humano se ha convertido en un ser indiferente, infeliz, incapaz de disfrutar la vida, se ha convertido en un ser no festivo, pues considera el disfrute de la vida como algo vano e inútil. Ya que toda su vida se le ha enseñado a considerar el trabajo productivo, útil, como lo único valioso. Por lo que lo se convierte en un ser uniforme, *unidimensional*, sin sentido crítico y sin capacidad para desarrollar una personalidad propia.

La racionalidad práctico-utilitaria crea individuos totalmente adiestrados para desarrollar lo que le interesa reproducir al sistema. Esta racionalidad pragmática esclaviza a todos de maneras distintas, controla sus necesidades y petrifica sus facultades. A cambio de las comodidades que enriquecen su vida, los individuos no venden únicamente su trabajo, sino también su tiempo libre. La vida es compensada por el control total sobre la vida. La sociedad contemporánea produce falsas necesidades para el individuo, que llevan a éste a consumir con la esperanza de lograr alcanzar la felicidad que siempre le ha sido negada. El hombre es manipulado de tal forma que sus deseos, intereses, fantasías, gustos, proyectos, sueños no son los que el realmente crea o necesita llevar a cabo para ser feliz, sino son los que el sistema económico ha impuesto en su mente, para lograr con ello una mayor producción y consumo, para lograr una mayor ganancia.

Así, los individuos tienen la creencia de que obteniendo la playera, los tenis, el perfume, el auto, la casa, que tienen sus artistas o personajes favoritos lograrán obtener por fin la felicidad tan esperada. Por lo que toda su vida se la pasan añorando la vida de otros, sin darse cuenta que desperdician la suya, viven totalmente enajenados, ajenos a su vida, y pendientes de la vida de los otros. De forma tal que esta racionalidad esclaviza al hombre, a través de un aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia, que arruina las vidas de aquellos que construyen y usan dicho aparato.

Pero por qué el hombre no hace nada al respecto. Porque el individuo no sabe lo que realmente pasa, la poderosa máquina de educación y diversión lo tienen en un estado de anestesia, y puesto que el conocimiento de toda verdad difícilmente lleva a la felicidad, esa anestesia lo mantiene contento. El hombre moderno aunque está totalmente reprimido se siente cómodo en la situación en la que está, ni siquiera se percata de la condición en que se encuentra. Con su ropa de marca, su televisión nueva para ver el mundial, su casa, su automóvil, no se cuestiona sobre su libertad o su felicidad. Considera que estar cómodo y el poder elegir entre Televisa y TV azteca o entre Coca-cola y Pepsi, son pruebas suficientes de que es feliz y que tiene libertad para hacer lo que le plazca. La sociedad moderna es experta en ocultar la falta de libertad y de felicidad a través de diversas comodidades. Y a cambio de ese bienestar ficticio, el capitalismo brinda a los individuos un enorme control sobre la vida, las necesidades y las facultades humanas.

En suma, la sociedad industrial avanzada no busca ni tiene como objetivo la felicidad del ser humano. Por eso aunque el gran avance de la tecnología pueda permitir la satisfacción de varias de las necesidades básicas del ser humano y le permita al hombre tener más tiempo libre para el disfrute de su vida. El capitalismo tratará de evitarlo, pues dicho sistema económico necesita de la insatisfacción del ser humano,

pues la insatisfacción provoca que el hombre tenga la necesidad de producir y consumir los productos que son fundamentales para la acumulación de capital.

Así pues la sociedad moderna no busca la felicidad del hombre, pero eso no equivale a plantear que en toda sociedad el ser humano tenga que ser infeliz, pues lo que se opone al principio de placer no es la civilización como tal, sino que es cierta sociedad la que se opone al principio de placer. Por ende se puede considerar la posibilidad de una sociedad no represiva, una sociedad que busque y que ofrezca al hombre una forma de vivir plena y feliz. Sin embargo para que esta situación se dé se necesitan varios factores políticos, sociales, económicos, ideológicos, etc. que permitan el establecimiento de una sociedad diferente.

No obstante aun en un mundo como el nuestro el hombre puede ser feliz. Ya que a pesar de lo terrible, inhumano, enajenante, injusto que es el mundo en el que vivimos, podemos vivir de forma feliz. Pues aunque las circunstancias en las que vivimos no las elegimos del todo, lo que si podemos elegir es como las asumimos, es decir, como nos enfrentamos a ellas. Podemos hacerlo de una forma pesimista y pasarnos la vida lamentándonos y sufriendo, podemos tomarlo de forma indiferente y nunca sufrir, pero tampoco gozar, o podemos asumir la vida como es, pero disfrutarla a cada momento, a cada instante, en cada detalle, en el frío o el calor, en la noche o en el día, solos o acompañados, trabajando o de vacaciones. Lo que importa es festejar que estamos vivos.

Disfrutar de la vida no es una tarea fácil, pues por un lado se necesita de cierto conocimiento de las cosas, y por otro, la decisión de enfrentar con alegría lo terrible de la vida. Con *cierto conocimiento de las cosas* me refiero a que es indispensable tomar consciencia del mundo en el que vivimos, puesto que el mundo moderno se las ingenia para engañar al ser humano, para que éste actúe de acuerdo a los intereses que el

sistema económico busca satisfacer. Por eso, en primer lugar, el hombre tiene que darse cuenta de que está siendo engañado, para tratar de salir de ese engaño. Y en segundo lugar, el individuo al estar consciente del engaño tiene que buscar una forma distinta de entender y enfrentar la vida, por lo que debe “ir contra de la corriente”, porque la mayoría de las personas están adaptadas al modo de ser que establece el sistema. *Enfrentar la vida con alegría*, afirmarla, a pesar de lo terrible y dolorosa que puede ser, sólo puede lograrse entendiendo la vida de forma diferente a como la ha concebido el capitalismo. Pues la sociedad contemporánea establece que lo único importante es el trabajo productivo y que todo lo que se encuentra a su alrededor es algo accesorio, sin importancia, inútil e improductivo. De modo que considera al tiempo libre, de diversión como momentos sin importancia para la vida. Sin embargo, sabemos que los momentos de diversión y disfrute no son algo secundario para la vida, son tan esenciales para la vida, como el trabajo que realiza el hombre para producir objetos que satisfacen una necesidad.

El momento de lo extraordinario es un momento de ruptura, es un plano imaginario, en donde el tiempo de la rutina abre un espacio para que el tiempo de la irrupción se haga presente. El momento extraordinario es un momento de ruptura de lo establecido, que puede llevarse a cabo desde la ruptura más elemental que es el juego, hasta la más elaborada que es el arte. El tiempo cotidiano se da entre el tiempo de la existencia conservadora, dominada por la práctica rutinaria, en donde se repiten las formas que le permiten seguir existiendo, que está protegida de todo exceso, y el tiempo extraordinario que es el tiempo de la catástrofe o de la plenitud, es el tiempo en el que la identidad o la existencia misma de una comunidad entra absolutamente en cuestión; es el tiempo de la posibilidad efectiva del aniquilamiento, de la destrucción de la identidad del grupo o es también el tiempo de la plenitud, es el tiempo de una existencia innovadora, que crea nuevas formas que vienen a sustituir a las tradicionales. Si no hubiera contraposición y tensión, no existiría la temporalidad humana. Es decir,

la vida cotidiana de los seres humanos se constituye a partir no sólo del cumplimiento de lo que está en el código, sino también a partir de la función de cuestionar aquello que se está realizando, por ello la *cotidianidad humana sólo puede entenderse como una combinación del tiempo de la rutina y el tiempo de ruptura*. Así la cotidianidad humana sólo puede entenderse como conflictiva en sí misma, entre la rutina y la ruptura de la misma.

De manera que los momentos de ruptura de la cotidianidad, que rompen con los momentos de producción, que ponen en cuestión la sociedad en su conjunto, son momentos que constituyen una parte esencial de la vida humana, puesto que permiten al hombre escapar de lo terrible, difícil y doloroso que puede ser la vida en una sociedad como la nuestra. Así los momentos de ruptura, el arte, el juego y la fiesta permiten una manera distinta de concebir y vivir la vida.

Sin embargo, a pesar de que estos momentos de ruptura son fundamentales para el ser humano, cada vez son más reducidos o incluso son manipulados por el sistema económico vigente, con lo cual pierden su característica de ruptura. Pues, de hecho se ha establecido una gran industria de la diversión, para poder tener bajo control esos momentos de ocio, ya que son consideradas por el capitalismo como actividades “improductivas” e “inútiles” que cancelan las formas represivas que están encaminadas a la explotación del trabajo. Por lo cual se tornan peligrosas para el sistema, y por ende son reprimidas o controladas al máximo. La sociedad industrial avanzada ha buscado por todos los medios terminar con ellos o desvirtuarlos, y lo ha logrado en gran medida, afortunadamente no lo ha logrado del todo.

De manera tal que los momentos de ruptura nos ofrecen una manera de enfrentar la vida de forma gozosa, ya que el arte posibilita una relación distinta del hombre y la naturaleza, ya que la experiencia estética permite que veamos las cosas por

sí mismas, nos permite reconciliar las facultades del hombre: el placer y la razón, la sensualidad y el intelecto. El juego es un momento de cuestionamiento de la necesidad en cuanto tal, da paso al caos, al azar. En el momento festivo se ponen en cuestión las formas de la sociedad. Se presenta una revolución imaginaria, se da una alteración global de los valores y se construyen escenarios ficticios. La ceremonia festiva tendrá diversas expresiones a lo largo de los siglos, sin embargo conserva el sentido primitivo de acto excepcional, en el cual se permite la transgresión de lo establecido, el exceso y el caos, pero de manera momentánea. En la fiesta se tiene la libertad de realizar lo que en tiempos normales se encuentra rigurosamente prohibido.

De manera que sólo podemos disfrutar de la vida, siendo conscientes de la situación en la que vivimos y considerando que los momentos de ruptura, son parte fundamental de la vida, que nos permiten acceder a un mundo lleno de satisfacción, alegría, plenitud y felicidad. Pues el arte, los momentos lúdicos y la ceremonia festiva permiten la sustracción del aquí y el ahora cotidianos, en donde se da cabida al principio de placer. Se apartan de la vida cotidiana por su lugar y tiempo, se desarrollan dentro de determinados límites de tiempo y espacio. Se desenvuelven dentro de un campo que está bien delimitado, son lugares cercados, separados, en los que rigen determinadas reglas. Crean mundos provisionales, dentro del mundo habitual. Buscan llevar la vida confusa y el mundo imperfecto hacia un mundo de orden provisional. Lo cual trae consigo un gozo, el hombre disfruta cuando juega, cuando asiste a una fiesta o cuando se relaciona con el arte. Así, el mundo provisional que ofrecen establece los dos polos en el estado de ánimo, por un lado, el abandono, y por el otro, el éxtasis, ya que en estos momentos de ruptura el hombre se entrega con todo su ser y los disfruta.

Los momentos extraordinarios muestran el carácter desinteresado de la vida, ya que no pertenecen a la vida común, de todos los días, porque se encuentran fuera del proceso de satisfacción de las necesidades, y se intercalan en este proceso como

actividades provisionales. Esta propiedad de diversión se transforma en un complemento de la vida misma, por ello se convierte en parte imprescindible de la persona y la comunidad, pues establecen relaciones de convivencia y satisfacen ideales de expresión, y en este sentido juegan una función social. Pero a pesar de que son imprescindibles para la cultura, o más bien, son cultura, no pierden su característica de desinterés, porque a los fines que sirven están más allá de los intereses práctico-utilitarios.

De forma tal, que al cuestionar la idea de que todo debe ser útil, establecen una forma distinta de entender la razón, el conocimiento, la naturaleza, plantean una forma totalmente distinta de concebir la vida, contraria a la forma práctica-utilitaria. Son actividades que no buscan satisfacer un fin práctico, sino que tienen su finalidad en sí mismas, con las cuales el hombre logra trascender las barreras de su existencia temporal. Son algo no de diario, especial, una interrupción del paso del tiempo, una pausa, un respiro que permite renovar y transformar al ser humano. Por lo que la imaginación estética, el juego y la fiesta pueden forjar un nuevo orden no represivo.

# BIBLIOGRAFÍA

- ABAD Molina, Javier, et. al. *El juego simbólico*. España, Editorial Graó, 2011.
- ADORNO, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. España, Akal, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Freud en la actualidad: Ciclo de conferencias de las Universidades de Frankfurt y Heidelberg*. España, Barral, 1971.
- ARDREY, Robert. *El instinto de dominio en la vida animal y los orígenes del hombre*. España, Hispano Europea, 1970.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Patricio de Azcárate. España, J.A. Mestas, 2004.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud y las ciencias sociales: psicoanálisis y teoría de la cultura*. España, Ediciones del Serbal, 2003.
- BALLY, Gustav. *El juego como expresión de libertad*. Trad. Jasmín Reuter México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- BATAILLE, Georges. *El erotismo*. Trad. Antoni Vicens. España, Tusquets, 2005.
- \_\_\_\_\_. *La parte maldita, ensayo de economía general*. Trad. Julián Manuel. Argentina, Las cuarenta, 2007.
- BAUDRILLAR, Jean. *El crimen perfecto*. Trad. Joaquín Jorda. España, Anagrama, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Cultura y simulacro*. Trad. Antoni Vicens. España, Kairos, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Las estrategias fatales*. Trad. Joaquín Jorda. España, Anagrama, 1984.
- \_\_\_\_\_. *El paroxista indiferente*. Trad. Joaquín Jorda. España, Anagrama, 1998.
- \_\_\_\_\_, et al. *La posmodernidad*. Trad. Jordi Fibla. España, Kairos, 1988.
- BODAS Fernández, Lucía. “Estética y emancipación: el problema de la ‘Herencia Cultural’: Schiller, Lukács, Marcuse”. En *Bajo palabra. Revista de filosofía*, N° 2, México, 2007, pp. 137-141.

- BONET Correa, Antonio. *Fiesta, poder y arquitectura*. España, Ediciones Akal, 1990.
- BRAUNSTEIN, Néstor. *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. México, Siglo XXI, 2001.
- BURKE, Peter. *La fabricación de Luis XIV*. Trad. Manuel Sáenz de Heredia. España, Editorial Nerea, 1995.
- CAILLOIS, Roger. *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. Trad. Jorge Ferreiro. México, FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_. *El hombre y lo sagrado*. Trad. Juan José Domenchina. México, FCE, 1996.
- CASO, Antonio. *Principios de estética*. México, Porrúa, 1944.
- \_\_\_\_\_. Antonio. *Obras completas*. México, UNAM, 1971
- CRUZ de Amenábar, Isabel. *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*. Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996.
- CULIANU, Ioan. *Eros y magia en el Renacimiento*. España, Ediciones Siruela, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. España, Anagrama, 2000.
- DÍEZ Borque, José Ma. (Comp.). *Teatro y fiesta en el barroco*. España. Ediciones del Serbal, 1985.
- EAGLETON, Terry. *La idea de la cultura*. España, Paidós, 2001.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Definición de la cultura*. México, UNAM, 2001.
- \_\_\_\_\_. “De la academia a la bohemia”. En *Theoría*, Revista del colegio de filosofía, no. 19. México, FFyL-UNAM, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La modernidad de lo barroco*. México, ERA, 1998.
- \_\_\_\_\_. (comp). *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. México, UNAM, 1994.
- ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil. España, Ediciones Guadarrama, 1973.
- \_\_\_\_\_. *El mito del eterno retorno, arquetipos y repetición*. Argentina, Emece, 2001.

- ENTEL, Alicia. *Acerca de la felicidad. Un análisis de tres escritos de Herbert Marcuse*. Argentina, Prometeo libros, 2004.
- FRANGOS, Demetrio. *Historias y mitos de los juegos olímpicos de la Antigüedad*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas*. José Luis Etcheverry. Argentina, Amorrortu, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Psicología de las masas*. Trad. Luis López-Ballesteros. México, Alianza Editorial, 1984.
- \_\_\_\_\_. *El malestar en la cultura*. México, Alianza Editoria, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Tótem y tabú*. Trad. Luis López Ballesteros. España, Alianza editorial. 1972.
- GADAMER, Hans-Georg. *La actualidad de lo bello*. Trad. Antonio Gómez Ramos. España, Paidós, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Verdad y método*. España, Ediciones Sígueme, 2001.
- GARRIDO, Miguel (comp.). *Ludopatía y relaciones familiares: clínica y tratamiento*. España, Paidós, 2004.
- GUBERN, Román. *El simio informatizado*. España, FUNDESCO, 1987.
- KANT, Emmanuel. *Crítica del juicio*. Trad. Rovira Armengol. Argentina, Editorial Losada, 1961.
- HEIDEGGER, Martín. *Sendas perdidas*. Trad. José Rovira. Argentina, Losada, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. Jorge Asevedo. Chile, Universitaria, 2007.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trad. Jacobo Muñoz. España, Editorial Trotta, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Trad. José Luis López. España-México, Paidós Ibérica, 2000.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens. El juego y la cultura*. Trad. Eugenio Imaz. México, Fondo de cultura económica, 2005.
- JENKINS, Ian. *La vida cotidiana en Grecia y Roma*. España, Ediciones Akal, 1998.
- LAPLANCHE, Jean. *Diccionario de Psicoanálisis*. Trad. Fernando Cervantes, España, Editorial Paidós, 1996.
- LEFEBVRE, Henri. *La vida cotidiana en el mundo moderno*. España, Alianza, 1972.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*. Trad. Joan Vinyoli. España, Anagrama, 2005.
- \_\_\_\_\_. *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*. Trad. Felipe Hernández. España, Anagrama, 2004.

- MARCUSE, Herbert. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. España, Alianza Editorial, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Cultura y sociedad*. Trad. E. Garzón Valdez. Argentina, Sur, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Eros y civilización*. Trad. Juan García Ponce. España, Ariel, 2002.
- \_\_\_\_\_. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México, Editorial Joaquín Mortiz, 2001.
- MARTÍ, Joseph. *Fiesta y Ciudad: pluriculturalidad e integración*. España, Departamento de Antropología de España y América, 2008.
- MARX, Carlos. *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*. Selección y trad. Bolívar Echeverría. México, Itaca, 2005.
- MÉNDEZ Ureña, Enrique. *Teoría de la sociedad en Freud: represión y liberación*. España, Técno, 1977.
- MUIR, Edward. *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Trad. Ana Márquez Gómez. España, Editorial Complutense, 2001.
- NAJERA, Humberto. *Desarrollo de la teoría de los instintos en la obra de Freud*. Argentina, Paidós, 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza Editorial, 1995.
- OTTO, Rudolf. *Lo racional e irracional en la idea de Dios*. Trad. Fernando Vela. España, Alianza Editorial, 2001.
- PEREIRA Barbosa, María Nadeje, *El concepto de pulsión en la obra de Freud*. (Tesis doctoral). España, Universidad Complutense de Madrid, 2006.
- PIEPER, Josef. *Una teoría de la fiesta*. Trad. Juan José Gil. España, Ediciones Rialp, 1974.
- PLATON. *Las leyes*. Trad. José Manuel Pabón. España, Alianza editorial, 2002.
- RAULET, G., et. al. *Sobre El malestar en la cultura*. Trad. Elena Marengo. Argentina, Ediciones Nueva Visión, 2005.
- RICOEUR, Paul. *Freud. Una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez. México, Siglo XXI, 2007.
- RIVERA García, Antonio (Ed). *Schiller. Arte y política*. Universidad de Murcia, España, 2010.
- RODRÍGUEZ Adrados, Francisco. *Fiesta, comedia y tragedia*. España, Alianza editorial, 1983.
- RODRÍGUEZ de la Flor, Fernando. *Política y fiesta en el barroco*. España, Ediciones Universidad de Salamanca, 1994.
- ROMERO Ferrer, Alberto. *Juego, fiesta y trasgresión 1750-1850. VI encuentro de la ilustración al romanticismo*. España, Universidad de Cádiz, 1995.

- ROZITCHNER, León. *Freud y los límites del individualismo burgués*. Argentina, Siglo Veintiuno Editores, 1972.
- SCHILLER, Friedrich. *Escritos breves sobre estética*. Trad. Víctor Manuel Borrero, España, Doble J, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. Vicente Romano. Argentina, Alianza editorial, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*. España, Verbum, 1994.
- SCHULTZ, Uwe (Dir). *La fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*. Trad. José Luis Gil-Aristu. España, Alianza editorial, 1993.
- SHUMM, Petra (Ed.). *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*. España, Vervuert-Iberoamericana, 1998.
- TRÍAS, Eugenio. *Filosofía y Carnaval. Y otros textos afines*. España, Anagrama, 1984.
- VALDÉS Pérez, Víctor. *Cultura y psicoanálisis: hermenéutica del concepto de cultura en Freud*. México, Nous, 2002.
- VERDÚ MACIÁ, Vicente. *et.al. Fiesta, juego y ocio en la historia*. España, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Luis Legaz Lacambra. México, FCE, 2011.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *La escuela de Fráncfort*. Trad. Marcos Romano Hassán. México, UAM-FCE, 2011. p. 423.
- WINNICOTT, D.W. *Realidad y juego*. Trad. Floreal Mazía. España, Editorial Gedisa, 1994.