

## *Pautas “hermenéuticas” para la comprensión de Fromm y Marcuse*

Con los recientes fallecimientos de Erich Fromm (18.3.80) y Herbert Marcuse (29.7.79) se abre un nuevo período crítico de sus obras respectivas. Fromm y Marcuse, tan próximos en algunos aspectos y tan distantes en otros, han sabido ganarse el calificativo de “grandes críticos” de la sociedad industrial avanzada. La aportación frommiana y la marcusiana se hacen indispensables en orden a penetrar los resortes más escondidos que configuran la sociedad contemporánea.

El trabajo que ofrecemos está motivado por una doble intención: 1) Ayudar en la clarificación de las grandes plataformas sobre las que se sustentan dichas posiciones críticas. 2) Facilitar a la crítica, en una visión panorámica global, los elementos o pautas que han configurado el pensamiento de ambos maestros.

### I. FROMM Y LA CONFLUENCIA DE DIVERSAS TRADICIONES

El desarrollo intelectual de Erich Fromm está marcado hondamente por las circunstancias históricas especiales que le ha tocado vivir: las dos guerras mundiales, el exilio, la instauración de nuevas formas socio-político-económicas derivables de la Revolución Bolchevique, la coexistencia “fría” y “cálida” del Este y el Oeste, la crisis de identidad y la deshumanización dentro de los dos grandes bloques que configuran la política internacional, etc. Esta es la problemática sobre la que versa su obra, una obra que pese a estar

condicionada por unos tonos oscuros, propensos al desencadenamiento del pesimismo, ha sabido incubar el optimismo y la esperanza de que el hombre logrará superar toda hostilidad y podrá arribar finalmente a la "tierra prometida" de la libertad y la realización humana.

El pensamiento de Fromm compagina armónicamente elementos de tipo teológico, y de forma especial los alusivos a la esperanza mesiánica judía, aunque siempre de forma secularizada, con otros de origen muy diverso como son el filosófico-sociológico marxista y el psicoanalítico freudiano. De estos últimos recibe el instrumental conceptual del análisis socio-psicológico que le permite pensar la complejidad de la realidad contemporánea; de aquéllos obtiene el impulso de un humanismo esperanzado y optimista.

### 1. *La herencia del judaísmo*

Con el cierre del siglo XIX y el inicio del siglo XX, 1900, nace en Frankfurt Erich Fromm en el seno de una familia judía. Esta faceta no exenta de connotaciones étnicas, culturales y religiosas, configurará, de manera especial, los años juveniles y marcará, en las etapas posteriores, una impronta que Fromm no desechará jamás. Se trata, en definitiva, del rasgo especial místico-escatológico que, de un modo u otro, puede detectarse en todos los grandes pensadores de origen judío: Spinoza, Marx, Bloch, Buber, los componentes de la Escuela de Frankfurt, etc.

Fromm fue educado en la piedad de la familia hebraica. Así lo reconoce el mismo Fromm en su "Autobiografía intelectual"<sup>1</sup>: "Me eduqué en el seno de una religiosa familia judía, y las páginas del Antiguo Testamento me conmovían y estimulaban más que cualquier otra cosa a la cual estuve expuesto. No todos los episodios me afectaban en el mismo grado; la historia de la conquista de Canaán por los hebreos me aburría e incluso me disgustaba; me desagradaban las historias de Mordacai y la de Esther; ni —en aquel entonces— apreciaba el Cantar de los Cantares. Pero la historia de la desobediencia de Adán y Eva, de la súplica de Abraham a Dios para que salvara a los habitantes de Sodoma y Gomorra, la

1. E. FROMM, *Más allá de las cadenas de la ilusión*, Herrero Hermanos, México 21968, 13.

misión de Jonás a Nínive, y muchas otras partes de la Biblia me impresionaron profundamente. Pero, más que nada me conmovieron las profecías de Isaías, Amós y Oseas; no tanto por sus amenazas y presagios de desastre, sino por su promesa del "fin de los días", cuando las naciones "forjarán de sus espadas rejas de arado y de sus lanzas, azadones: no desenvainará la espada un pueblo contra otro ni se adiestrarán más en el arte de la guerra", cuando todas las naciones sean amigas, y cuando "el conocimiento del Señor llenará la tierra, como las aguas llenan el mar". La visión de paz universal y armonía entre todas las naciones me conmovió profundamente cuando contaba entre doce y trece años de edad<sup>2</sup>.

Esta ferviente religiosidad alimentada en el seno familiar será posteriormente potenciada por el contacto directo que Fromm mantendrá con "grandes sabios rabínicos, representantes todos ellos del ala humanista de la tradición judía, y a la vez judíos de estricta observancia"<sup>3</sup>. Fromm conecta con las tres grandes líneas interpretativas más abiertas del hecho religioso hebraico representadas por Ludwig Krause, un tradicionalista desconectado del pensamiento moderno; Salman B. Rabinkow, rabí enraizado en la gran tradición jasídica, al tiempo que hombre comprometido con el socialismo y la modernidad de la que era un erudito distinguido; y Nehemiah A. Nobel, el cual había logrado un respetable equilibrio del misticismo judío y del pensamiento humanista occidental<sup>4</sup>. Alrededor de este carismático místico rabí se fraguó la famosa Freies Jüdisches Lehrhaus y el grupo de intelectuales judíos del que surgirían figuras como Martin Buber, Franz Rosenzweig, Siegfried y Ernst Simon, Leo Lowenthal y el mismo Erich Fromm<sup>5</sup>.

Fromm se separa del círculo en 1926, al tiempo que renuncia a los atributos dogmáticos externos que configuran la ortodoxia judía; sin embargo no logra desarraigarse totalmente de la herencia del judaísmo. A partir de su alejamiento de la Lehrhaus hasta el momento presente, el pensamiento frommiano ha tenido como centro de gravitación las grandes enseñanzas bíblicas, si bien ahora mediadas por una interpretación enteramente secularizada. El An-

2. *Ibid.*, 14-15.

3. E. FROMM, *Y seréis como dioses*, Paidós, Buenos Aires 1971, 18.

4. *Ibid.*, 18.

5. Cf. M. JAY, *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid 1974, 52.

tigo Testamento configurado ininterrumpidamente a lo largo de todo un milenio contendría, en ropaje simbólico, las grandes pautas que apuntan a la realización humana. La Biblia expone de forma magistral, en el lenguaje que la caracteriza, los grandes cauces de la realización y plenitud humana: la emancipación individual y social, la afirmación del amor y la gratificación, la reconciliación y paz universal, etc. Por todo ello el Antiguo Testamento sigue siendo, también para el siglo tecnológico, un libro interpelador, "un libro revolucionario"<sup>6</sup>. Aún más, las formas de humanismo más significativas de occidente que parten del Renacimiento y la Ilustración pasando por Kant, Lessing, Goethe y llegan a Marx y Schweitzer tienen sus raíces más originarias en suelo bíblico<sup>7</sup>.

Con estos supuestos, Fromm constituye los grandes contenidos bíblicos en punto obligado de referencia en el tortuoso camino clarificador del enigma de la existencia humana. Desde esta óptica hay que entender la incorporación al corpus doctrinal frommiano conceptos de raigambre teológica como la fe<sup>8</sup>, la esperanza<sup>9</sup>, la resurrección<sup>10</sup>, la salvación<sup>11</sup>, la paz profética<sup>12</sup>, etc. Y desde esta óptica, es decir, desde una posición interpretativa totalmente secular hay que entender expresiones como las siguientes de que están empapados los escritos de Fromm:

"El fin de Marx era la emancipación espiritual... La filosofía de Marx fue... un paso nuevo y radical en la tradición del mesianismo profético"<sup>13</sup>.

"En muchos respectos, el socialismo de Marx fue, en el siglo XIX, el más importante movimiento religioso popular, aunque formulado en términos seculares"<sup>14</sup>.

6. E. FROMM, *Y seréis como dioses*, 13.

7. *Ibid.*, 19.

8. Cf. E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México 1971, 213-227; *La revolución de la esperanza*, Fondo de Cultura Económica, México 1970, 24-26; *¿Tener o ser?*, Fondo de Cultura Económica, México 1978, 55-57.

9. Cf. E. FROMM, *La revolución de la esperanza*, 18-24.

10. *Ibid.*, 28.

11. Cf. E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México 1971, 196-197.

12. E. FROMM, *La condición humana actual*, Paidós, Buenos Aires 1970, 112-122.

13. E. FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México 1975, 15.

14. E. FROMM, *La revolución de la esperanza*, 134.

"Todo el concepto de la enajenación encontró su primera expresión en el pensamiento occidental en el concepto de idolatría del Antiguo Testamento" <sup>15</sup>.

"Los conceptos de Marx tienen sus raíces en el mesianismo profético" <sup>16</sup>.

"No es posible hablar de la actitud de Marx hacia la religión sin mencionar la relación entre su filosofía de la historia y del socialismo con la esperanza mesiánica de los profetas del Antiguo Testamento... La esperanza mesiánica es, en realidad, un rasgo en el pensamiento occidental" <sup>17</sup>.

En definitiva, Fromm se esfuerza por sacar los contenidos bíblicos del ghetto dogmático para convertirlos en patrimonio de toda la humanidad. O dicho de otro modo, el humanismo secular no es contrapuesto al humanismo bíblico; entre uno y otro no hay cisura sino continuidad <sup>18</sup>. La diferencia pues del humanismo religioso y el humanismo secular, no es de contenidos sino de lenguaje. Por lo demás, ambos tienen marcados los mismos objetivos: arribar a la plenitud humana <sup>19</sup>.

La veta del humanismo impresa en la religión judaica sirve de estímulo a Erich Fromm para indagar en el fenómeno religioso en general <sup>20</sup>. Las reflexiones y análisis de Fromm darán como resultado la localización de un principio humanístico común subyacente a todas las grandes religiones <sup>21</sup> y la separación y purificación del hecho religioso de sus vinculaciones teístas. Es decir, la religión no viene dada por la vinculación o "religación" del ser humano con la trascendencia, con el absoluto, con Dios, sino que ésta nace y muere en las mismas entrañas del hombre. Por ello mismo, para E. Fromm, la religión perdurará aún después de haber sido borrada toda huella

15. E. FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, 55.

16. E. FROMM, *¿Podrá sobrevivir el hombre?*, Paidós, Buenos Aires, 1967, 91.

17. E. FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, 74.

18. E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, 195-197.

19. *Ibid.*, 195-197.

20. Cf. E. FROMM, *El lenguaje olvidado*, Hachette, Buenos Aires 41971, 179-185; *Y seréis como dioses*; *El dogma de Cristo*, Paidós, Buenos Aires, 31971; *El arte de amar*, Paidós 1970, 78-79; *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*; *La condición humana actual*; *Budismo Zen y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, 21970; *¿Tener o ser?*

21. Cf. E. FROMM, *Psicoanálisis y religión*, Psique, Buenos Aires 1971, 39-87.

teológica por responder a la necesidad imperiosa que tiene el hombre "de lograr equilibrio y armonía en el mundo"<sup>22</sup>. El problema más serio que habrá de dilucidarse, en todo momento, será si la religión que se adopta —para Fromm todo hombre tiene su religión— contiene elementos humanísticos potenciadores de la vida humana o por el contrario está teñida de factores autoritarios propensos a hundir la existencia en dependencias inútiles y serviles.

En suma, el tema religioso, de un modo u otro, constituye en la obra de Fromm, tanto en la más temprana como en la de más reciente actualidad, uno de los elementos centrales de mayor preocupación. En este sentido, Fromm formaría parte de esa serie de pensadores judíos preocupados por hallar nuevas pistas dentro del atormentado mundo moderno, sin renunciar por ello a la herencia religiosa-cultural judaica.

## 2. *El encuentro con Marx y Freud*

La consolidación de la formación religiosa de la segunda década de Fromm está secundada de una fuerte preocupación por los enfoques puramente seculares que se derivan del pensamiento socio-filosófico de Marx. La búsqueda y penetración insistente, tanto en el campo religioso como en el campo filosófico-científico responden a la necesidad que tenía un espíritu sensible e inquieto como el del joven Fromm por hallar claridad y respuesta a una situación marcada por el sello de la hostilidad, el odio, la inhumanidad y la irracionalidad. A la experiencia y el sentimiento del extrañamiento, que por su condición de judío había afectado profundamente a Fromm desde su más tierna edad, le sucede una realidad mucho más cruda: el estado de histeria, fanatismo y crueldad que se desencadenó con motivo de la primera guerra mundial. Este acontecimiento le sumió en un mar de dudas, como el mismo Fromm señalará años más tarde: "Cuando la guerra terminó en 1918, yo era un joven profundamente preocupado, obsesionado por la pregunta de cómo era posible la guerra, por el deseo de comprender la irracionalidad de la conducta de las masas humanas, por un deseo apasionado de paz y comprensión internacional. Además me había vuelto profunda-

22. E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, 63.

mente desconfiado de todas las ideologías y declaraciones oficiales y poseído por la convicción de que "de todo hay que dudar" <sup>23</sup>.

Con estas preocupaciones de fondo, Fromm marcha a la universidad. Sus inquietudes intelectuales estarán polarizadas, desde un primer momento, a indagar en los factores determinantes de los fenómenos individuales y sociales. El objetivo era "comprender las leyes de la sociedad" <sup>24</sup>. Fromm encontrará en el sistema de Marx y en el sistema de Freud las claves para entender la problemática que se había ido fraguando en su adolescencia <sup>25</sup>. A partir de este momento, el horizonte intelectual frommiano queda bien delimitado y protegido por el armazón conceptual psicoanalítico de Freud y el socio-económico de Marx. Fromm se dedica apasionadamente al estudio de lo que él ha calificado como los grandes "arquitectos de la época moderna" <sup>26</sup>. Las universidades de Heidelberg, donde alcanza el grado de doctor en filosofía, 1922, Frankfurt y Munich ayudan a Fromm a recabar su formación universitaria en un triple sentido: el psicológico, el filosófico y el sociológico; campos todos ellos que facilitaban un valioso instrumental para encauzar y aclarar su problemática. En definitiva, las grandes líneas maestras, por las que habría de discurrir el pensamiento de Fromm habían quedado constituidas.

Sobrepasada la etapa de formación universitaria, Fromm va a polarizar su preocupación psicológica por la línea psicoanalítica. Para dicho objetivo marcha al Instituto Psicoanalítico de Berlín, el centro más competente del momento en las prácticas psicoanalíticas, según el decir de Freud <sup>27</sup>. A partir de 1926, Fromm empieza una labor, la cura terapéutica, que no abandonará, pese a las modificaciones que introducirá, a lo largo de toda su vida. Esta práctica será el mayor estímulo para la revisión permanente de los postulados teóricos del psicoanálisis <sup>28</sup>. Pero además de la praxis psicoanalítica, Fromm, como otros muchos intelectuales y artistas, había percibido el potencial innovador y revolucionario que subyacía al mismo psicoanáli-

23. E. FROMM, *Más allá de las cadenas de la ilusión*, 17.

24. *Ibid.*, 17.

25. *Ibid.*, 17.

26. *Ibid.*, 19.

27. Cf. A. CAPARRÓS, *El carácter social según Erich Fromm*, Sigueme. Salamanca 1975, 15.

28. E. FROMM, *Más allá de las cadenas de la ilusión*, 17-18.

sis. Fromm, como hemos indicado más arriba, si bien había encontrado respuesta a su problemática interior en el sistema de Freud y en el de Marx, al mismo tiempo había quedado impresionado de las distancias y diferencias de un sistema y otro.

Surge, de este modo, la idea de limar "los contrastes entre ambos sistemas y el deseo de resolver dichas contradicciones"<sup>29</sup>. Fromm juntamente a Siegfried Bernfeld, Wilhelm Reich y Otto Fenichel, todos ellos estrechamente vinculados al Instituto de Berlín, inician una de las empresas más apasionantes del mundo contemporáneo: el acercamiento de Freud y Marx, el freudomarxismo. Dicho objetivo no resultaba fácil en un ambiente teñido por la convicción, que rayaba el fanatismo tanto en un bando como en otro, de incompatibilidad entre ambos sistemas<sup>30</sup>. Así, pues, el intento de síntesis, tanto en Fromm como en el resto del grupo, es formalizado en un contexto de heterodoxia<sup>31</sup>. Si bien la existencia del grupo es efímera los objetivos habían quedado nítidamente diferenciados. Los cuatro componentes del grupo, cada uno por cuenta propia, harían importantes contribuciones al freudomarxismo en la década de los años treinta. Pero más importante que las contribuciones mismas, a este grupo corresponde la originalidad de haber prendido la chispa de un fuego que después de más de cincuenta años aún no ha podido ser apagado: la aproximación del psicoanálisis y el marxismo<sup>32</sup>.

### 3. *La Escuela de Frankfurt*

La Escuela de Frankfurt nace en el tiempo que media entre las dos grandes guerras, 1923, con el objetivo bien marcado de llevar a cabo un trabajo teórico-crítico sobre el marxismo<sup>33</sup>. Los grandes promotores de dicha institución: Felix Weil, Friedrich Pollock, Kurt Albert Gerlach, Karl Grünberg, Max Horkheimer, etc. comparten

29. *Ibid.*, 17.

30. Cf. A. CAPARRÓS, "Anuario de psicología", 13 (1975), 6-24; R. JACOBY, *La amnesia social*, Bosch, Barcelona 1977, 116-119.

31. Cf. A. CAPARRÓS, a. c., 24-25.

32. E. FROMM, *La crisis del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires 1971, 29-30; cf. R. JACOBY, o. c.; B. BROWN, *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1975, 9-85; C. CASTILLA DEL PINO, *Psicoanálisis y marxismo*, Alianza Editorial, Madrid 1971.

33. "La creación oficial del Instituto tuvo lugar el 3 de Febrero de 1923, por un decreto del Ministerio de Educación que siguió a un acuerdo entre éste y la Gesellschaft für Sozialforschung". M. JAY, o. c., 36.



la opinión de Lukács de "Historia y consciencia de clase", según la cual el marxismo, más concretamente el marxismo vulgar, que era el que mayor preponderancia tenía en esos momentos, necesitaba de un espoleo teórico en profundidad a fin de dejar al descubierto el abismo existente entre el pensamiento de Marx y la vulgarización de que había sido objeto desde posiciones propensas al dogmatismo<sup>34</sup>. De lo que se trataba era de la toma de consciencia "de que en el marxismo dialéctico —según palabras del mismo Lukács— se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores"<sup>35</sup>.

La necesidad de adquirir un centro de investigación marxista libre de toda atadura partidista se convirtió en un imperativo compartido por todos los componentes del grupo. Para Martin Jay "la relativa autonomía de los hombres comprendidos en la denominada Escuela de Frankfurt del Institut für Sozialforschung, aunque acarreará ciertas desventajas, fue una de las razones primarias para los logros teóricos producidos por su colaboración. Aunque no ejerciera un gran impacto en Weimar, y menos todavía en el período posterior del exilio, la Escuela de Frankfurt iba a convertirse en una fuerza importante en la revitalización del marxismo europeo en los años de la posguerra"<sup>36</sup>. Así, los frankfurtianos, entre la solidaridad partidaria y la integridad intelectual, decidieron optar por esta última.

Un momento de capital importancia de la historia del Instituto tiene lugar con la llegada de Horkheimer para hacerse cargo de la dirección en sustitución de Grünberg. En enero de 1931, Horkheimer se instala oficialmente en su nuevo puesto. Con el discurso programático de Horkheimer el Instituto recibe el espaldarazo de consolidación. En dicho discurso las metas quedaron bien delimitadas: el estudio de investigación social no podía quedar supeditado a la arbitrariedad exclusivista de la metodología positivista; antes bien, la sociología sólo puede ser fiel a sí misma en conexión con la tradición crítico-filosófica. En otras palabras, la filosofía social,

34. Cf. G. LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona 1975.

35. *Ibid.*, 2

36. M. JAY, o. c., 27.

tal como la entendía Horkheimer no podía ser una simple ciencia empírica, pero al mismo tiempo había que evitar la especulación desencarnada.

“Se trataba, pues —como ha hecho notar Caparrós— de una actitud crítica. Horkheimer no quería un empirismo wertfrei, a lo Comte. Pretendía que el empirismo se hermanase con la filosofía a fin de mantener vigorosa la actitud ética. Se trataba de hacer caer en la cuenta del carácter autoritario, despersonalizador y manipulador de la sociedad moderna. Y todo ello con un fin: liberar al hombre de la irracionalidad manipulada por el capitalismo... El Instituto de Frankfurt se proponía dar un sentido ético y crítico a la tensión dialéctica entre el dato y el concepto”<sup>37</sup>. El discurso programático de Horkheimer como director fue secundado con otras medidas muy concretas: la incorporación de personalidades como Franz Neumann, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Otto Kirschheimer, Theodor W. Adorno, etc., y la sustitución del Grünbergs Archiv por la Zeitschrift für Sozialforschung. Esta revista se convierte en el instrumento básico de difusión del pensamiento del Instituto.

En un ambiente como el del Instituto, en que se había subrayado la interdependencia de ciencia y filosofía, y en que, de un modo especial, se había tomado conciencia de la función de la psicología en el esfuerzo por superar la escisión entre individuo y sociedad, Fromm creyó haber encontrado su mejor oportunidad de llevar a cabo, bajo el respaldo institucional de la Escuela, sus grandes sueños: la aproximación del materialismo dialéctico y el pensamiento psicoanalítico freudiano. Esta será la razón básica del alejamiento de sus compañeros freudomarxistas berlineses, tras haber sido llamado por Horkheimer.

El grupo encargado de la rama psicoanalítica de la Escuela había quedado finalmente constituido por Karl Landauer, Heinrich Meng, Erich Fromm y su esposa Frieda Fromm-Reichmann. De los cuatro miembros permanentes, Fromm se destacó pronto como la figura más relevante. Su participación fue de entrega total en los grandes proyectos de la Escuela: colaborador asiduo de la Zeitschrift, Fromm centra su temática en torno a un solo objetivo: la localización de un vector mediador entre psicoanálisis y marxismo. A la

37. A. CAPARRÓS, o. c., 17.

clarificación de esta problemática responden las publicaciones de "Método y función de una psicología social analítica"<sup>38</sup> y la "Caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social"<sup>39</sup>. En definitiva, estas obras son continuación de las tesis expuestas en el "Dogma de Cristo", obra escrita en los años de Berlín. En dichas obras, todavía bajo la influencia de los supuestos básicos de la teoría freudiana, Fromm halla la mediación buscada: "la estructura libidinal". Estamos ante una de las nociones más fecundas del pensamiento frommiano ya no sólo porque la década de los años treinta girará en torno a esta noción, sino también porque ésta será sustituida por el "carácter social", término clave del pensamiento de Fromm en los años posteriores a su separación definitiva del Instituto.

No menos fecundo se mostró Fromm en la aplicación de la teoría crítica a un problema concreto, cual era el estudio empírico de la mentalidad de los trabajadores en la República de Weimar. El trabajo fue llevado a cabo en colaboración con Anna Hartock, Herta Herzog, Paul Lazarsfeld y Ernst Schachtel. Los cuestionarios repartidos a los encuestados giraban en torno a temas como la educación de los niños, la racionalización en la industria, la posibilidad de evitar una guerra y la ubicación del poder real en el Estado. Los resultados del trabajo fueron enormemente reveladores: "la clase obrera alemana opondría mucha menos resistencia a una toma del poder por parte de la derecha de lo que su ideología militante daba a entender... La clase obrera alemana iba, en efecto, a aceptar el nazismo sin ninguna resistencia real"<sup>40</sup>. El Instituto nunca publicó el estudio. Años más tarde, Fromm en colaboración con Michael Maccoby utilizará, a finales de la década de 1950 y comienzos de la siguiente, esta técnica en el análisis socio-psicológico del campesinado mexicano<sup>41</sup>.

En definitiva, la finalidad que persiguen tanto los trabajos de tipo teórico como los de tipo práctico de E. Fromm, como asimismo de toda la Escuela de Frankfurt, estaba orientada a recuperar y va-

38. Cf. E. FROMM, *La crisis del psicoanálisis*, 166-200.

39. *Ibid.*, 201-233.

40. M. JAY, o. c., 200.

41. E. FROMM, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México 1974.

lorar, frente a la versión marxista mecanicista y vulgar, el momento subjetivo dentro del proceso revolucionario. En último término, el objetivo consistía en comprender las causas del contraste entre las previsiones marxistas según las cuales el proletariado estaba llamado al protagonismo revolucionario, y el comportamiento pasivo que, de hecho, adoptaba dicha clase ante su propia redención. La Escuela de Frankfurt vio las grandes posibilidades del psicoanálisis en la clarificación de este fenómeno. En este sentido la aportación de Fromm es de la máxima relevancia.

#### 4. *El neofreudismo*

Con la ascensión de los nazis al poder el 30 de enero de 1933, la Escuela de Frankfurt recibe un duro golpe. Una institución como el Instituto, compuesta casi exclusivamente por hombres de ascendencia judía y con una ideología marxista, no le quedaba otra salida que el exilio. Tras una breve estancia en Ginebra, Londres y París, el Instituto, bajo la dirección de Horkheimer, se instala en la ciudad de Nueva York, dependiendo de la Universidad de Columbia. La nueva situación del Instituto no ocasionó, al menos en un primer momento, el desplazamiento de la problemática y los fines críticos que se habían establecido en Frankfurt. Mas al paso del tiempo, si bien las metas estaban claras, los supuestos doctrinales no lo estaban tanto. Y esto dará, como consecuencia, el alejamiento paulatino, en los primeros momentos, y la ruptura total de algunos de sus miembros en un momento posterior. Este será, entre otros, el caso de Fromm.

Como hemos visto en el apartado anterior, la incorporación de Fromm al Instituto, por cuanto implicaba la posibilidad de reconciliar a Freud y Marx, había sido bien acogida por sus miembros. Sin embargo, los celos habían empezado a aflorar en la medida que Fromm adoptaba una postura de revisión crítica del pensamiento freudiano, al tiempo que mostraba su interés por una lectura socialista de Bachofen<sup>42</sup>. La profundización en los análisis y estudios antropológico-culturales sobre la teoría matriarcal de Bachofen y Morgan llevan a Fromm, como ya lo había hecho Malinowski, a la negación de la universalidad del complejo de Edipo. A partir de

42. Cf. E. FROMM, *La crisis del psicoanálisis*, 129-165.

este momento, 1934, los ataques de Fromm al freudismo ortodoxo se sucederán sin interrupción. En 1935 mostraba abiertamente las causas de su desilusión por Freud en la *Zeitschrift*. Freud, señalaba Fromm, no había sido capaz de desligarse de su moralidad burguesa y de los valores patriarcales. La centralización del psicoanálisis en las experiencias infantiles era una forma de eludir la complejidad que constituye la realidad personal<sup>43</sup>. El distanciamiento de los planteamientos ortodoxos de Freud fue seguido del distanciamiento de los otros miembros del Instituto hasta que en 1939 se separa definitivamente. Con la publicación de su obra "El miedo a la libertad" (1941), la ruptura queda consumada. La obra de Fromm a partir de esta publicación se convirtió en anatema para sus antiguos compañeros<sup>44</sup>.

"El miedo a la libertad" abre, en la andadura intelectual de E. Fromm, una nueva etapa. Sin lugar a dudas la etapa más original y más creativa de Fromm. En esta obra, la posición de Fromm respecto de Freud se radicaliza a la vez que la crítica se expande hacia otras parcelas del pensamiento de Freud. Es decir, el cuestionamiento del complejo de Edipo es ahora extendido a otros conceptos claves de la teoría freudiana, tales como el instinto de muerte y la libido. Fromm delimita, con sumo cuidado, las diferencias existentes entre el punto de vista psicológico de Freud y el suyo propio<sup>45</sup>. Para Fromm el gran error de Freud consiste en entender al hombre desde una perspectiva biologista, desde una estructura libidinal. La novedad del enfoque interpretativo que ofrece Fromm trata de explicar la realidad hombre desde una perspectiva interrelacional. Así, pues, la estructura libidinal freudiana, en otro tiempo apoyada por el mismo Fromm, es ahora sustituida por el denominado "carácter social"<sup>46</sup>. Por primera vez, Fromm muestra por escrito su afinidad con el pensamiento y revisionismo que defendían Karen Horney y Harry Stack Sullivan<sup>47</sup>. El alejamiento progresivo

43. M. JAY, o. c., 168.

44. Cf. TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Sociológica*, Taurus, Madrid 21971, 133-156; M. JAY, o. c., 176-183.

45. Cf. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires 1971. 33-49, 336-345.

46. Cf. *Ibid.* 322-345.

47. "Un punto de vista psicoanalítico que, aún cuando se basa en los resultados fundamentales de la teoría freudiana difiere de ella en muchos

de Freud no lleva parejo la indiferencia ante Marx, sino justamente todo lo contrario. El "El miedo a la libertad", la influencia de Marx se deja sentir en cada página. La psicología y la sociología, o mejor, la psicología social, queda inseparablemente unida a la antropología. Por lo demás, "El miedo a la libertad" comparte la problemática de la Escuela de Frankfurt: el autoritarismo, la democracia, la estructura de la familia y la sociedad, la crítica ideológica, la manipulación de la individualidad, etc.

La irrupción del nazismo y el aumento progresivo de la deshumanización en el mundo contemporáneo lleva a Fromm a buscar unos postes sólidos de referencia que apunten inequívocamente a la realización y plenitud humanas. Fruto de este trabajo será su obra "Ética y psicoanálisis" (1947). En esta obra, que Fromm la considera, en muchos aspectos, continuación de "El miedo a la libertad"<sup>48</sup>, expone "el problema de la ética, de las normas y de los valores conducentes a que el hombre sea la realización de sí mismo y de sus potencialidades"<sup>49</sup>.

"Psicoanálisis de la sociedad contemporánea" (1955) constituye otro momento estelar de la obra de Fromm. Si en "El miedo a la libertad", Fromm denunciaba los movimientos totalitarios corrosivos por considerarlos modos engañosos de rehuir la libertad conquistada en el mundo moderno, y si en "Ética y psicoanálisis" diferenciaba con nitidez las formas de comportamiento que merman al hombre de su potencial humano (Ética autoritaria), como aquellas otras que lo robustecen (Ética humanista), ahora en "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", el análisis se centra en torno a las sociedades democráticas del siglo XX. En esta obra, Fromm, tomando como punto de partida al hombre y sus grandes necesidades, expone de forma magistral todas aquellas interferencias: económicas, sociológicas, políticas, culturales, etc., que lo abocan y lo con-

aspectos importantes, puede hallarse en la obra de KAREN HORNEY, *New Ways in Psychoanalysis* (Londres, Kegan Paul, 1939) y en aquella de HARRY STACK SULLIVAN, *Conceptions of modern Psychiatry. The First William Alanson White memorial lectures*, en "Psychiatry", 1940, vol. 3, n.º 1. Aunque los dos autores difieren en muchos aspectos, el punto de vista que se sostiene aquí tiene mucho en común con ambos". *Ibid.*, 34-35; cf. M. JAY, o. c., 19; J. A. C. BROWN, *Freud y los postfreudianos*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1963, 175-177.

48. E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, 9.

49. *Ibid.*, 9.

denan a un estado de enajenación. En el fondo, "la vida en las democracias del siglo XX constituye en muchos aspectos otra huida de la libertad"<sup>50</sup>.

Con "El miedo a la libertad", "Ética y psicoanálisis" y "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", el pensamiento de Fromm queda ultimado. Las publicaciones posteriores: "Psicoanálisis y religión" (1950), "El arte de amar" (1956), "Marx y su concepto del hombre" (1961), "¿Podrá sobrevivir el hombre?" (1961), "Más allá de las cadenas de la ilusión" (1962), "El corazón del hombre" (1964), "Y seréis como dioses" (1966), "La revolución de la esperanza" (1968), "¿Tener o ser?" (1976), etc., no son más que prolongación de sus tres obras clásicas. Es decir, la crítica social, la alienación, y la alternativa del humanismo como la única respuesta válida a la existencia humana. Estas tres facetas se convierten en la gran preocupación de Fromm. Para la clarificación y profundización de las mismas, Fromm no muestra ningún reparo ante los más diversos medios. La teoría psicoanalítica freudiana y la teoría sociológica marxista le sirven para la penetración de sus objetivos pero también el mundo de la religión y la ética.

Fromm sabe conjugar armónicamente sus dependencias teóricas con las creaciones y aportaciones propias. Valga como ejemplo la relación de Freud y Fromm que este último nos describe: "No he dejado nunca el freudismo, a menos que se identifique a Freud con su teoría de la libido... Considero que el logro básico de Freud es su concepto del inconsciente, sus manifestaciones en las neurosis, los sueños, etc., la resistencia y su concepto dinámico de carácter. Estos conceptos han conservado para mí su importancia básica en toda mi obra, y decir que porque rechacé la teoría de la libido he renunciado al freudismo es una declaración muy drástica, posible sólo desde el punto de vista del freudismo ortodoxo. En cualquier caso nunca renuncié al psicoanálisis, nunca he querido formar una escuela propia... He criticado siempre la ortodoxia freudiana y los métodos burocráticos de la organización internacional freudiana, pero toda mi obra teórica está basada en lo que considero los hallazgos más importantes de Freud, con la excepción de la metapsi-

50. E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, 7.

cología" <sup>51</sup>. Esta será la tónica de Fromm: apertura a todo ámbito de conocimiento, pero en actitud crítica y rehuyendo siempre el maridaje del compromiso dogmático.

Por lo demás, Fromm ha hecho compatible su creación teórica con una intensa vida académica. Desde su llegada a América ha disertado en numerosísimas universidades y ha formado parte del cuerpo docente del William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology, del Bennington College y de la Universidad Estatal de Michigan. También ha sido profesor de psicología en la Universidad de Nueva York, Universidad que ha frecuentado casi hasta la hora de su muerte, aunque muy esporádicamente en los últimos años, para dictar cursos especiales, y durante once años (1955-1966) ha ostentado la dirección del Departamento de Psicoanálisis de la Escuela de Medicina de la Universidad Nacional de México. En las dos últimas décadas sus grandes preocupaciones sobre la deshumanización le llevaron a encabezar un "manifiesto" sobre el humanismo en el que colaboran las más diversas personalidades, y que es recogido en "Humanismo socialista" (1965).

Asimismo, Fromm, que había mostrado su convicción de no estar "temperamentalmente dotado para la actividad política" <sup>52</sup>, decide ingresar en el Partido Socialista de los Estados Unidos, partido desde el que desplegará una gran actividad en el movimiento pro paz mundial. En el año 1968 tiene una participación también muy activa en la campaña electoral de McCarthy, con la esperanza de que su candidato "resultara electo Presidente y de que, como consecuencia de ello, la política de Estados Unidos cambiara de rumbo" <sup>53</sup>. En suma, toda la gran actividad desplegada por E. Fromm responde a una gran convicción: su fe inquebrantable en el hombre. A pesar del estado de deshumanización actual que Fromm no oculta "todavía hay esperanzas, puesto que hay una posibilidad real de que el hombre pueda reafirmarse y de que torne humana a la sociedad tecnológica" <sup>54</sup>.

51. Carta de E. Fromm a M. Jay, en M. JAY, o. c., 156-157.

52. E. FROMM, *Más allá de las cadenas de la ilusión*, 18.

53. E. FROMM, *La revolución de la esperanza*, 7.

54. *Ibid.*, 155.



## II. LAS RAICES DEL PENSAMIENTO MARCUSIANO

El pensamiento de Marcuse, especialmente el más maduro a la vez que más original, está configurado por elementos de la más diversa procedencia: el "mesianismo-escatológico" hebraico, el existencialismo heideggeriano, el dialéctico hegeliano y marxiano, el crítico y "negativo" de la Escuela de Frankfurt y el psicoanalítico freudiano. Marcuse a lo largo de toda su trayectoria intelectual ha mostrado una gran capacidad receptiva de distintas escuelas y corrientes de pensamiento contemporáneo. Mas la receptividad marcusiiana no es pasiva sino activa. Marcuse, si bien posee una gran habilidad para penetrar una línea de pensamiento hasta sus mismas raíces, no es hombre de escuela. La paradoja es que la mayor parte de su vida estuvo a la sombra de distintas escuelas. Pero, como veremos más adelante, Marcuse tan pronto conoce un camino se dispone para el inicio de un camino nuevo, y así hasta que logra encontrar su propio sendero. Mas desde la meta del último tramo, de donde parte la obra más original de Marcuse, las huellas de los caminos andados no han perdido su frescura.

### 1. *Recepción de la tradición judaica*

Herbert Marcuse nació en Berlín a finales del siglo XIX, 1898, dentro de una familia judía arraigada en las tradiciones alemanas, como era frecuente en la Alemania imperial. Marcuse participa como soldado en la primera guerra mundial. En 1919, después de haber sido desmovilizado, ingresa en la Universidad de Berlín. Antes de trasladarse a la Universidad de Friburgo donde completará los estudios de Filosofía, 1922, habría sufrido su primera desilusión con motivo del fracaso de la revolución alemana, en la que tantas esperanzas había puesto. Las simpatías de H. Marcuse, en aquel tiempo, estaban de parte de la Socialdemocracia, partido que abandonará tras los asesinatos de los revolucionarios Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg por la policía dependiente del ministro socialdemócrata Noske. Contrariamente a otros muchos disidentes de la Socialdemocracia, Marcuse no se adhirió al partido comunista, entonces en vías de gestación. Tras los estudios de licenciatura vuelve a Berlín ensayando la venta de libros y las actividades editoriales. En 1927 aparece como uno de los redactores de la revista "Gesellschaft", de

tendencia socialdemócrata. A los 31 años, es decir en 1929, Marcuse regresa a Friburgo para iniciar la docencia al lado de Heidegger, que acababa de ser nombrado catedrático.

Hemos rastreado los años juveniles de Marcuse y ciertamente los datos biográficos de nuestro autor no son abundantes, especialmente en lo referente a la recepción de la tradición judaica. Antonio Escohotado está en lo cierto cuando habla de la escasez de "noticias disponibles sobre la juventud y los años universitarios de Marcuse, por no aludir a su infancia, absolutamente desconocida"<sup>55</sup>. Contrariamente a otros pensadores de origen judío, Leo Lowenthal, Walter Benjamin, Erich Fromm, Martin Buber, etc., de los que tenemos abundantes datos sobre sus conexiones con los grupos místicos judaicos<sup>56</sup>, los años de juventud de Marcuse, también los de madurez, están al respecto envueltos en una densa nube de silencio. A lo largo de toda su obra no encontramos de forma explícita ni una sola referencia orientada a explicar sus relaciones con la tradición religiosa judía. Mas ¿significa esta carencia de datos explícitos que la obra de Marcuse discurre al margen de los grandes contenidos de la cultura hebrea? En modo alguno.

Los escritos de Marcuse están saturados del elemento místico-escolástico judío, aunque bien es verdad que de una forma altamente secularizada. Y para justificar esta aseveración nada mejor que "Éros y civilización", su obra más original. En esta obra se da una visión exhaustiva de la escisión del hombre y la naturaleza, del enfrentamiento de unos hombres con otros, del desdoblamiento del hombre consigo mismo; el dualismo hostil razón y sensualidad, necesidades humanas y exigencias sociales, principio del placer y principio de realidad, sigue siendo la característica que mejor define nuestra civilización. Pero el pensamiento marcusiano, tras constatar estos hechos, no se hunde en la desesperación y el pesimismo; la represión, la enajenación del pasado histórico como del momento presente puede ser sustituida —según la interpretación que hace de esta faceta Tito Perlini— "por la tendencia hacia un futuro de liberación. En la "tragedia" y el idilio que, bajo forma de impotente nostalgia, acompaña siempre a aquélla, se introduce la "uto-

55. A. ESCOHOTADO, *Marcuse: Utopía y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 7-8.

56. Cf. M. JAY, o. c., 52, 325-323.

plá". La piadosa dimensión originaria es arrancada de su místico pasado y proyectada en el futuro, planteada como la tarea, como la meta final de la actividad humana, del concreto hacer histórico del hombre, que sólo puede justificarse a sí mismo en relación con este supremo fin" 57.

Así pues, Marcuse participa de la oleada "mesiánico-escatológica" que penetra y tiene eco a partir de los años veinte en ámbitos artísticos y culturales como el expresionismo, y en personajes, todos ellos judíos, de orientación muy diversa como es el caso de Martin Buber y Gershom Scholem, Ernst Bloch, Georg Lukács, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, etc. La característica más significativa de Marcuse, como la de otros muchos pensadores judíos de orientación marxista, consiste en convertir el impulso mesiánico en pensamiento filosófico riguroso como es el que se desprende de la dialéctica hegeliana y marxista. Frente a la postura intransigente y cerrada sostenida por algunos sectores judíos de guardar incólume de toda interferencia la doctrina heredada de los "padres", Marcuse, como otros pensadores judíos, opta, por la línea de apertura y asimilación cultural que había sido defendida anteriormente por otros sectores judíos, hasta el punto de convertirse en tradición dentro de la familia hebraica.

"Adorno, Horkheimer y Marcuse —afirma Tito Perlini— están en relación con esta tradición, que constituye el filón oculto y subterráneo de su pensamiento, que tiende a articularse y manifestarse en un discurso que hace suyos los términos de la cultura filosófica occidental... Rehuyendo los extremos de una cultura religiosa hebraica cerrada a todo diálogo con el Occidente blasfemo, amparada en el intento de defensa de su propia pureza y la ley mosaica, rehuyendo, en definitiva, la salvaje intransigencia misma de la Kabala, estos autores hacen suyos, para confrontarlos con el filón de pensamiento que procede de Hegel, los motivos de la cultura de la diáspora, centrándose sobre todo en la polémica antiilustración" 58. El lenguaje religioso del pueblo judío sobre la promesa de reconciliación mesiánica es sustituido por el lenguaje liberador secular de la Vernunft filosófica y la praxis política. De este modo, la antigua

57. T. PERLINI, *Marcuse*, Doncel, Madrid 1976, 35.

58. *Ibid.*, 35-38.

verdad del futuro mesiánico es preservada dentro de un nuevo marco y éste no es otro que el marco filosófico. Dentro del concepto filosófico, la verdad de la utopía futura de la liberación es conservada y cultivada al tiempo que recibe la protección de las acometidas de la positividad de los poderes constituidos.

## 2. *El existencialismo heideggeriano*

En el apartado anterior hemos detectado la influencia de la tradición de la cultura judaica secularizada en el pensamiento de Marcuse. Con la misma veracidad hemos puesto de relieve la carencia de datos sobre la vinculación que pudiera existir del joven Marcuse con grupos religiosos judíos ortodoxos. Sin embargo, de mayor clarividencia va a ser la etapa en que culminará sus estudios en Friburgo, 1922, y la preparación de la docencia, 1929-1932, tras el intervalo de siete años en Berlín. En esta etapa de formación, Marcuse recibe la influencia de Husserl, y, de manera especial, la de Heidegger. Bajo la tutela de este último se prepara para la carrera académica.

Durante el período de Friburgo, Marcuse no adopta respecto a las teorías de su mentor Heidegger una postura de aceptación incondicional. Marcuse parte de Husserl y Heidegger, pero proyecta sus esfuerzos teóricos más allá de los ámbitos estrictamente fenomenológicos. Marcuse se esfuerza en conciliar el pensamiento fenomenológico y el pensamiento marxista. En este sentido puede ser considerado como el precursor de una tendencia que empezará a dar sus primeros frutos tras la segunda guerra mundial en Francia (J. P. Sartre, Merleau-Ponty, etc.)<sup>59</sup> y en algunos países socialistas como Checoslovaquia (Karel Kosík)<sup>60</sup> y Yugoslavia (Gajo Petrovic, Grlie, etc.)<sup>61</sup>.

Marcuse va a asimilar la doctrina marxista en el horizonte de "Ser y tiempo" de Heidegger durante los años 1928-1933. Los estudios de esta etapa que recogen esta preocupación son abundantes. Entre los más significativos queremos destacar: "Beiträge zu einer

59. Cf. J. P. SARTRE, *Crítica de la Razón Dialéctica*, Losada, Buenos Aires 21970; M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et Terreur*, Gallimard, París 1972.

60. Cf. K. KOSÍK, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México 1967.

61. La revista yugoslava "Praxis" recoge esta tendencia.

Phänomenologie des Historischen Materialismus" <sup>62</sup>, "Ueber konkrete Philosophie" <sup>63</sup>, "Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus" <sup>64</sup>, "Ueber die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeits Begriffs" <sup>65</sup>, como asimismo su primera gran obra que tenía como objetivo la habilitación de Marcuse a la enseñanza, "Hegel's Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit" <sup>66</sup>. Ciertamente esta última obra no habla de Marx de un modo directo, pero en tanto que su objetivo persigue "abrir una vía que permita captar los caracteres básicos de la historicidad" <sup>67</sup> cae de lleno en el campo de los trabajos anteriormente citados.

Como decíamos, la etapa de Friburgo está caracterizada por una doble acción que tenía como único objetivo la conciliación de dos modos distintos de pensamiento: el fenomenológico-existencial y el dialéctico-marxista. Mas dicho intento no está exento de conflictos, pues si bien Marcuse adopta el vocabulario existencialista de Heidegger en las obras señaladas, al mismo tiempo lo impregna de unos contenidos críticos que iban más allá de los objetivos trazados por el maestro. Para Marcuse la obra de "Ser y tiempo" de Heidegger constituía el momento en que la filosofía burguesa se descompone desde dentro de sí misma y abre nuevos senderos para alcanzar una nueva ciencia más "concreta" <sup>68</sup>. Partiendo de la obra heideggeriana, tres son las razones que va a dar Marcuse de la autodisolución de la filosofía burguesa: a) Heidegger había mostrado la importancia ontológica de la historia y había considerado el mundo histórico como un mundo de interacción humana. b) Heidegger había detectado, al demostrar que el hombre experimenta un profundo cuidado acerca de su verdadera posición en el mundo, el punto

62. En "Philosophische Hefte", Heft 1, Berlín (julio 1928), 45-68.

63. Publicado en 1929, reimpresso en H. MARCUSE, *Philosophie und Revolution*, Vol. I (Berlín 1967), 143-189.

64. Publicado en 1932, reimpresso en *Ibid.*, 41-136.

65. En "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", Tomo 69, Cuaderno 3, 1933. Este estudio ha sido incorporado a *Kultur und Gessellschaft 2*, Frankfurt am Main 1965, 7-47.

66. Frankfurt am Main 1932. Versión española: *Ontología de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona 1970.

67. *Ibid.*, 9.

68. H. MARCUSE, *Beiträge zu einer Phenomenologie des historischen Materialismus*, en "Phisosophische Hefte", Heft 1, Berlín (julio 1928), 52.

neurálgico de lo que constituye el "ser auténtico". c) Al deducir que el hombre puede alcanzar la autenticidad actuando decisivamente sobre el mundo, Heidegger abocaba, sin proponérselo, la filosofía burguesa a una nueva frontera, la frontera de la praxis.

Marcuse halla en este punto la fragilidad del pensamiento de Heidegger, al tiempo que reconoce, como contraste, la importancia del marxismo. El contorno social y el concepto de historicidad de "Ser y tiempo" resultan demasiado abstractos y generales para explicar las condiciones históricas reales que deforman la acción humana. El marxismo daba respuesta a la pregunta heideggeriana acerca de la posibilidad del ser auténtico apuntando a la transformación radical. Este era el "talón de Aquiles" del marxismo. Heidegger ignoraba lo que ya Marx había reconocido: la división de la sociedad en clases. En las circunstancias del momento histórico presente sólo la clase proletaria "tiene el único estar-en-el-mundo (Dasein)" <sup>69</sup>. Es decir, el compromiso radical que lleva a la transformación sólo puede ser asumido por la clase trabajadora. Dado el papel clave que juega en el proceso productivo, el proletariado queda en inmejorables condiciones para proceder al cambio revolucionario. Sólo la revolución puede cambiar el mundo histórico y dar entrada a la universalización del ser auténtico.

Si bien Marcuse defendía y optaba por la complementariedad de Heidegger con Marx, sostenía al mismo tiempo que el marxismo necesitaba del complemento fenomenológico, la dialéctica ha de investigar "si lo dado se agota a sí mismo como tal o contiene un significado que es, seguramente, extrahistórico, pero inherente en toda historicidad" <sup>70</sup>. El marxismo también habría de revisar en profundidad la relación infra-superestructura. La creencia tradicional de que la superestructura ideológica era un reflejo de la infraestructura económica era insostenible. Otro de los puntos que el marxismo dialéctico había de cambiar de posiciones era en lo referente al estudio de la naturaleza. Ser natural y ser histórico eran distintos. "La naturaleza —nos dirá Marcuse— tiene una historia, pero no es historia. Estar-ahí (Dasein) es historia" <sup>71</sup>. Por tanto, el ser natural

69. *Ibid.*, 68.

70. *Ibid.*, 59.

71. *Ibid.*, 60.

y el ser histórico han de tener, en su estudio, distinto trato y enfoque. Es decir, la investigación de la naturaleza y la historia no deben regirse por el mismo patrón. En suma, lo que se aprecia en estas posiciones de Marcuse, influidas en gran manera por el pensamiento de Heidegger, es el distanciamiento que adopta respecto al marxismo marcado por la "cientificidad" de Engels y los marxistas ortodoxos de la Segunda Internacional.

Con la publicación de la "Hegel's Ontologie", 1932, se cierra el período heideggeriano de Marcuse. La "Hegel's Ontologie", que Marcuse había preparado para Heidegger como Habilitationsschrift, no pudo conseguir su objetivo. Antes de que Heidegger tomara a Marcuse como asistente, las relaciones entre ambos se volvieron tensas. Los intentos de Marcuse por conciliar existencialismo y marxismo no eran bien vistos por su maestro Heidegger. Las inclinaciones marxistas de Marcuse contrastaban con la decantación de la posición política derechista que adoptaba Heidegger. En estas circunstancias todas las posibilidades de conseguir un trabajo en la Universidad de Friburgo se cerraban para Marcuse, viéndose obligado a abandonar esta ciudad en 1932. Husserl, interesado por la situación de Marcuse, pide al Kurator de la Universidad de Frankfurt, Kurt Riezler, lo recomiende a Horkheimer. De este modo, Marcuse llega a la Escuela de Frankfurt.

### 3. *La Escuela de Frankfurt y el pensamiento crítico*

Junto a la intervención de Husserl y la mediación directa de Kurt Riezler cara a conseguir un puesto para el joven Marcuse en la Escuela de Frankfurt hay que tener en cuenta a Theodor W. Adorno. La participación de Adorno en este asunto fue decisiva. Adorno, al reseñar en la "Zeitschrift" la "Hegel's Ontologie" había detectado síntomas de alejamiento de los planteamientos básicos heideggerianos. Marcuse, según la reseña de Adorno, tendía a bascular "el significado del ser hacia la amplitud del ser-en-el-mundo, de la ontología fundamental hacia la filosofía de la historia, de la historicidad hacia la historia"<sup>72</sup>. Adorno intuyó, a través de la "Hegel's Ontologie" que, Marcuse podía participar activa y favorablemente,

72. TH. W. ADORNO, reseña de "Hegels Ontologie", en "Zeitschrift", 1, 3 (1932), 410.

una vez se despojara de la servidumbre de Heidegger, en los grandes proyectos teóricos a los que se había comprometido el Instituto. Horkheimer finalmente dio su consentimiento y así Marcuse quedaba incorporado a la Escuela como un miembro más en 1933. Y también como un miembro más de la institución tuvo que emprender el difícil camino del exilio: en un primer momento Suiza, 1933-1934, y los Estados Unidos, en un momento posterior, 1934.

Una vez incorporado al Instituto, Marcuse fue receptivo a la influencia de Horkheimer, haciéndose acreedor pronto de la confianza depositada en él. Marcuse abandona radicalmente el vocabulario de Heidegger y el método fenomenológico al tiempo que hace suyas las categorías críticas dialécticas que ostentaba la Escuela. Ahora el marxismo no importaba verlo como un sistema positivo que respondía a la zozobra inquieta de Heidegger sobre "el ser auténtico", sino como método negativo comprometido más en explicar el acontecer histórico que la historicidad<sup>73</sup>. Aún más, la fenomenología y sus representantes más significativos, Husserl, Heidegger, Sartre, se convierten en el blanco de sus críticas. Marcuse había asimilado con perfección el método de Horkheimer al situar los diversos sistemas filosóficos en su contexto histórico. Los trabajos marcusianos que recogen esta problemática son fundamentalmente "La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado", 1934<sup>74</sup>, "El concepto de esencia", 1936<sup>75</sup>, y "Existencialismo. Comentarios a L'Être et le Néant de Jean-Paul Sartre", 1948<sup>76</sup>.

La idea central que da unidad a estos escritos trata de poner de relieve cómo la corriente fenomenológico-existencialista había acariciado la idea de potenciar y continuar la gran tradición filosófica centro-europea sin lograr nunca el éxito esperado. "El sentido del existencialismo filosófico era recuperar, frente al sujeto "lógico" y abstracto del idealismo racional, la concreción plena del sujeto histórico, es decir, suprimir el dominio incommovible del "ego cogito" que se extiende desde Descartes hasta Husserl. La posición de Heidegger hasta "Ser y tiempo" da testimonio de la línea más

73. M. JAY, o. c., 136.

74. En H. MARCUSE, *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires 1970, 15-54.

75. En H. MARCUSE, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Alianza Editorial, Madrid 1971, 9-69.

76. En H. MARCUSE, *Ética de la revolución*, Taurus, Madrid 1970, 55-94.



avanzada de la filosofía en esta dirección<sup>77</sup>. Pero el pensamiento que estaba llamado a desarrollar, un trabajo comprometido con la realidad desembocó en su contrario<sup>78</sup>: la aceptación de la irracionalidad de los poderes existentes. Por ello mismo, todos los intentos fenomenológicos desembocaron en el fracaso.

"Desde Dilthey —escribe Marcuse—, las diversas direcciones de la Lebensphilosophie (filosofía de la vida) y del existencialismo se han ocupado de la "historicidad" concreta de la teoría; asimismo la fenomenología fue concebida como la filosofía de la objetividad material concreta (Sachlichkeit). Todos estos esfuerzos tenían que fracasar porque estaban ligados (al principio inconscientemente, más tarde conscientemente) a los mismos intereses y pretensiones de la teoría a la que se oponían. No atacaron, en efecto, el presupuesto abstracto de la filosofía burguesa: la real falta de libertad y de poder del individuo en un proceso anárquico de producción. Consecuentemente el lugar de la razón abstracta fue ocupado por una "historicidad" igualmente abstracta, que llegó como mucho a un relativismo dirigido indiferentemente frente a todos los grupos y estructuras sociales"<sup>79</sup>. Esta dimensión abstracta aflora también en "El Ser y la nada", de Sartre, cuando considera que "la libertad esencial del hombre queda invariable, antes, durante y después de la esclavización totalitaria del hombre"<sup>80</sup>. En definitiva, Sartre, al adoptar una metodología fenomenológico-existencial repite los mismos defectos del existencialismo alemán: "Hipostasia condiciones históricas específicas de la existencia humana en marcas o signos ontológicos y metafísicos. Así el existencialismo (sartreano) se convierte en una parte de la ideología que ataca y su radicalismo es equívoco"<sup>81</sup>.

Por lo demás, el derrumbe del edificio existencialista se inicia justamente en el momento de mayor gloria. "El existencialismo acompaña su catástrofe con una autohumillación hasta ahora no conocida en la historia del espíritu; termina su propia historia como

77. H. MARCUSE, *Cultura y sociedad*, 37.

78. H. MARCUSE, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, 57-58: *Ética de la revolución*, 58.

79. H. MARCUSE, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, 57-58.

80. H. MARCUSE, *Ética de la revolución*, 58.

81. *Ibid.*, 58.

una farsa. Filosóficamente comenzó una gran polémica con el racionalismo y el idealismo occidentales, a fin de salvar sus ideas en la concreción histórica de la existencia individual. Y termina filosóficamente con la negación radical de su propio origen. La lucha contra la razón lo arroja ciegamente en los brazos del poder dominante. Al servicio de este último, y bajo su protección, se convierte en traidor a aquella gran filosofía que en otro momento celebrara como la culminación del pensamiento occidental. El abismo que separa al existencialismo del pensamiento occidental es ahora infranqueable... El existencialismo quiso ser el heredero del idealismo alemán y ha destruido la más grande herencia espiritual de la historia alemana. El ocaso de la filosofía clásica alemana no se produce con la muerte de Hegel sino precisamente ahora”<sup>82</sup>.

Ante este panorama, Marcuse se acoge con radicalidad al pensamiento filosófico negativo de la Teoría Crítica. Este pretende recoger y continuar los mejores logros del pensamiento occidental que la filosofía existencialista se vio incapaz de llevar adelante. A la potenciación del pensamiento crítico, todavía bajo la tutela del Instituto, pertenecen además de los artículos señalados correspondientes a 1934 y 1936, los escritos siguientes: “Estudio sobre la autoridad y la familia”, 1936<sup>83</sup>, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, 1937<sup>84</sup>, “Filosofía y Teoría Crítica”, 1937<sup>85</sup>, “A propósito de la crítica del hedonismo”, 1938<sup>86</sup> y “Razón y revolución”, 1941.

La temática de estos escritos gira en torno a los grandes temas de la filosofía crítica negativa de la Escuela de Frankfurt: la felicidad, la fantasía tal y como se encarna en las grandes obras de arte, como modelo a seguir en el diseño de la nueva sociedad, la negación de la positividad, la afirmación de la Vernunft hegeliana y la praxis marxiana, etc.

El escrito más relevante de Marcuse dentro del período frankfurtiano es, sin lugar a dudas, “Razón y revolución”. El objetivo

82. En H. MARCUSE, *Cultura y sociedad*, 43-44.

83. En H. MARCUSE, *Para una teoría crítica de la sociedad*, Tiempo Nuevo. Caracas 1971, 75-203.

84. En H. MARCUSE, *Cultura y sociedad*, 45-78.

85. En *Ibid.*, 79-86.

86. En *Ibid.*, 97-126.

que perseguía Marcuse en esta obra era doble: en primer lugar, romper con la asociación que se hacía de Hegel y el nazismo; en segundo lugar, abordar con amplitud las grandes líneas de la Teoría Crítica. Por ello mismo, en cierto sentido, esta obra viene a ser la primera gran síntesis de sus publicaciones anteriores escritas bajo la influencia del Instituto.

Marcuse, como Horkheimer ya lo había hecho anteriormente, demuestra que bajo el ropaje racionalista hegeliano subyace el impulso negativo y crítico. Elementos básicos que hará suyos Marx y sin los cuales se hace ininteligible el pensamiento marxiano. "Marx —escribe Marcuse— consideraba la filosofía de Hegel como la declaración de principios burgueses más avanzada y comprensiva ... El sistema de Hegel desarrolló y completó "en pensamiento" todos aquellos principios burgueses que todavía no formaban parte de la realidad social alemana. Hacía de la razón la única norma universal de la sociedad; reconocía el papel desempeñado por el trabajo abstracto en la integración de los intereses individuales divergentes dentro de un "sistema" unificado "de necesidades"; revelaba las implicaciones revolucionarias de las ideas liberales de libertad e igualdad; describía la historia de la sociedad civil como la historia de los irreconciliables antagonismos inherentes a este orden social"<sup>87</sup>. Por todo ello, Marcuse presenta a Hegel como un pensador progresista y revolucionario<sup>88</sup>. Marcuse reconoce en Hegel y Marx los grandes puntales sobre los que se sustenta la teoría crítica, al tiempo que señala los gérmenes destructivos del positivismo sustentado por Comte, Sthal y Von Stein, los cuales combatieron enérgicamente el pensamiento negativo y radical. En suma, "Razón y revolución" está orientado a poner de relieve dos pensamientos inconciliables: el dialéctico y el positivista.

"Razón y revolución", desde otra perspectiva, es como el gran homenaje a la Escuela de Frankfurt, ya que a partir de este momento la influencia del Instituto sobre Marcuse decaerá por iniciar éste un nuevo camino más independiente, aunque como veremos los aspectos críticos frankfurtianos no los abandonará jamás.

87. H. MARCUSE, *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid 21972, 255.

88. Cf. M. JAY, o. c., 139-140; T. PERLINI, o. c., 129-130.

#### 4. *Encuentro con la sociedad americana y redescubrimiento de Freud*

La incorporación de Herbert Marcuse a la Escuela de Frankfurt se produjo justamente en el momento en que sus componentes se preparaban para el exilio. Con ellos comparte una corta temporada en las sedes que el Instituto tenía en Ginebra y París para finalmente arribar, en 1934, a los Estados Unidos. Allí se incorpora al Instituto de Investigación Social de la Universidad de Columbia (Nueva York) y permanecerá, juntamente al resto del grupo, hasta finales de la década de 1930. Como hemos visto, en el apartado anterior, "Razón y revolución" viene a ser como el homenaje de despedida al Instituto. Con este escrito se cierra otra etapa de Marcuse, aprestándose para vivir una nueva etapa, que será la definitiva, al tiempo que la menos dependiente, más creativa y más original.

Con el estallido de la segunda guerra mundial, Marcuse ingresa con otros miembros de la Escuela en la Oficina de Servicios Estratégicos del Departamento de Defensa como colaborador científico. Terminada la guerra permanecerá en una oficina con iguales características a la anterior hasta 1950, dependiendo del Departamento de Estado<sup>89</sup>. En 1950 retorna a la Universidad de Columbia como catedrático de sociología y asociado principal del Russian Institute que acababa de constituirse. Durante los dos años siguientes alternó también las investigaciones que condujeron a su libro "El marxismo soviético" en el Russian Research Center de Harvard. A partir de 1954 la política americana entra en una nueva fase de recrudescimiento: el enfervorizado anticomunismo cristaliza de diversos mo-

89. Esta etapa será fuertemente criticada posteriormente cuando sus obras "Eros y civilización" y "El hombre unidimensional" se difundieran. Cf. M. JAY, o. c., 142. Marcuse ha contestado de la forma siguiente: "Trabajaba como analista político. El OSS, es decir, la parte en que yo intervenía, era una especie de instituto de investigación encargado de estudiar la evolución política de los países que participaban en la guerra. Estuve encargado de los de la Europa central y occidental. Si algunos críticos me lo reprochan, esto es sólo la prueba de una total ignorancia de esos críticos, que han olvidado, sin duda, que entonces se trataba de una guerra contra el fascismo, y yo no tengo por qué avergonzarme de haber cooperado en esa lucha. Añadiré en seguida que, después de la guerra, permanecí en Washington. El motivo principal fue que mi primera mujer enfermó de un cáncer y no pudimos marcharnos". H. MARCUSE, *Revolución o reforma*, en "A la búsqueda del sentido", Sígueme, Salamanca 1976, 33.

dos, entre los que hay que significar la abierta hostilidad hacia los intelectuales más críticos.

En estas circunstancias, Marcuse se ve obligado a cambiar de universidad, trasladándose, en busca de refugio, a una universidad de provincias: Brandeis (Massachusetts). La permanencia en esta universidad durará once años, los suficientes para ensanchar ampliamente, tras las publicaciones de "Eros y civilización" y "El hombre unidimensional", su reputación clandestina. Pero las causas que le darán la fama (la crítica radical a la sociedad americana) serán las mismas que le cerrarán las puertas de la Universidad de Brandeis. Nuevamente Marcuse, y ahora a sus 67 años, se encuentra sin trabajo "con una fama de intelectual antiamericano bastante pequeña como para no poder esperar vivir de sus publicaciones, pero bastante grande como para que ninguna universidad desee contratarle"<sup>90</sup>. Así, la Universidad de California en San Diego, considerada en Estados Unidos como la más abierta y liberal, termina acogiéndolo. Y allí desde 1965 impartirá sus clases prácticamente hasta que le sorprende la muerte en 1979, pues aún después de la jubilación continuó la docencia a través de los seminarios que organizaba esporádicamente.

Las obras más importantes de Marcuse en este período son básicamente "Eros y civilización", 1955, "El marxismo soviético", 1958, "El hombre unidimensional", 1964, "Ética de la revolución", 1965, "Tolerancia represiva", 1966, "El final de la utopía", 1967, "Un ensayo sobre la liberación", 1969, "Contrarrevolución y revuelta", 1972, "Calas en nuestro tiempo", 1974, y "La dimensión estética", 1978.

La obra que abre la nueva fase marcúsiana es "Eros y civilización". Este escrito contiene una de las críticas más implacables que se han hecho a la sociedad de masas americana y a la racionalidad dominadora inserta en ella. Mas ¿cuál es el punto de referencia desde el que Marcuse establece su crítica? La plataforma desde la que Marcuse monta su dispositivo crítico es Freud. Por primera vez a lo largo de toda su obra nos encontramos a un Marcuse que toma en consideración seriamente a Freud. Hasta este momento, si bien Marcuse había estado al tanto de los escarceos freudiano-marxistas

90. M. SIGUÁN, *La vida y la obra de Herbert Marcuse*, en H. Marcuse, *Ensayos sobre política y cultura*, Ariel, Barcelona 1972, 24.

de Wilhelm Reich y del intento perseguido por los mismos compañeros frankfurtianos de integrar a Freud y Marx, no mostró el más mínimo interés. Fue el encuentro con la sociedad americana<sup>91</sup>, juntamente a las implicaciones inquietantes de la guerra civil española y los procesos de Moscú los que llevaron a Marcuse a hacer una lectura en profundidad de Freud<sup>92</sup>.

Tras un período de incubación, Marcuse nos muestra un nuevo Freud. “A diferencia de Horkheimer y Adorno, quienes usaron los enfoques de Freud sobre las contradicciones profundas del hombre moderno para apoyar sus argumentos sobre la no identidad, Marcuse halló en Freud, y en el Freud posterior, metapsicológico, un profeta de la identidad y la reconciliación. A diferencia de Fromm, quien básicamente había abandonado el Freud ortodoxo como un enemigo de un nuevo principio de realidad, Marcuse trató de descubrir aquellos elementos del psicoanálisis que efectivamente se proyectaban más allá del sistema presente”<sup>93</sup>.

Marcuse sabe entrever, más allá del aparente pesimismo y conservadurismo del pensamiento de Freud, una tendencia crítica y revolucionaria. Es lo que en “Eros y civilización”, Marcuse ha denominado “la tendencia oculta en el psicoanálisis”<sup>94</sup>. La lectura cerrada y conservadora más generalizada, según la cual el mensaje central que protege al psicoanálisis es la noción de que la civilización está condenada a ser represiva, queda rota en mil pedazos por la lectura más abierta y cautelosa de Marcuse. Según esta última lectura, los escritos de Freud contienen una crítica implacable de nuestra civilización, al tiempo que apuntan a la gran promesa de la liberación final.

Marcuse era consciente de los intentos de los neofreudianos por dar una nueva imagen de Freud. Pero para Marcuse estos intentos eran insuficientes. De ahí que en “Eros y civilización” se extendiera ampliamente para hacer ver la distancia que mediaba entre su propia interpretación y la de los revisionistas. Tal vez está en lo cierto Paul A. Robinson (comentando la estructura de “Eros y civilización”)

91. M. JAY, o. c., 183; A. VERGEZ, *Marcuse*, Paidós, Buenos Aires 1973, 14.

92. P. A. ROBINSON, *La izquierda freudiana*, Granica Editor, Barcelona 1977, 150.

93. M. JAY, o. c., 184-185.

94. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona 1968, 25.

cuando afirma que "si bien su crítica del neofreudismo apareció como "epiflogo" de "Eros y civilización", ya que se había publicado antes en forma de artículo, y en los términos de la evolución del pensamiento de Marcuse sobre Freud, era más lógico que la crítica al revisionismo hubiera aparecido como un prólogo"<sup>95</sup>.

Efectivamente, la crítica de Marcuse al revisionismo marca una nueva forma de comprensión del fenómeno psicoanalítico. "Mientras que a lo que a éstos (los revisionistas) preocupa es ofrecer una explicación psicológica de los fenómenos sociales y políticos, Marcuse, por el contrario, pretende suministrar una interpretación sociológica de los fenómenos psicológicos que el pensamiento dialéctico debe mediatizar con el fin de captar la esencia viva social y política a ellos inherente"<sup>96</sup>. La nueva brecha abierta por Marcuse para alcanzar al Freud más relevante no se centra en el Freud terapéutico, como suelen hacer los neofreudianos, sino en el Freud más provocativo, es decir, en el Freud más especulativo y filosófico<sup>97</sup>. En este punto radica la diferencia de la lectura marcusiana sobre Freud y la revisionista.

La segunda obra de Marcuse de su fase independiente corresponde a "El marxismo soviético". Si bien esta obra fue publicada tres años después que "Eros y civilización", el trabajo de preparación, investigación y redacción de ambas obras fue simultáneo. De ahí que no deja de sorprender la capacidad de Marcuse de llevar a cabo dos trabajos de hechura y blancos tan diversos<sup>98</sup>. Si en "Eros y civilización", partiendo del pensamiento de Freud, la crítica está orientada contra la sociedad americana, y a través de ésta a todo el occidente industrializado, en "El marxismo soviético", el juicio crítico, como indica el título de la obra, cambia de blanco. El potencial crítico socio-psicológico de Freud desaparece completamente. Sólo una vez lo cita, y de forma muy accidental, a todo lo largo de la obra<sup>99</sup>.

Marcuse ha tenido sumo cuidado de no interferir el discurso crítico implacable sobre la Unión Soviética con ningún aditamento

95. P. A. ROBINSON, o. c., 162.

96. T. PERLINI, o. c., 154.

97. H. MARCUSE, *Eros y Civilización*, 20-21.

98. Cf. P. A. ROBINSON, o. c., 190.

99. H. MARCUSE, *El marxismo soviético*. Alianza Editorial, Madrid 1969  
230.

extraño, a no ser aquel que puso en marcha y da sentido a la revolución socialista: el marxismo más genuino. En definitiva, esta obra no pretende otra cosa que “enjuiciar algunas de las tendencias principales del marxismo soviético desde el punto de vista de una “crítica inmanente”; es decir, parte de las premisas teóricas del marxismo soviético, desarrolla sus consecuencias ideológicas y sociológicas y vuelve luego a examinar aquellas premisas a la luz de estas consecuencias. La crítica emplea, pues, los instrumentos conceptuales de su objeto, esto es, del marxismo, con el fin de aclarar su función real en la sociedad soviética y su dirección real en la sociedad soviética y su dirección histórica”<sup>100</sup>.

La tercera gran obra del Marcuse americano es “El hombre unidimensional”. Obra digna sucesora de “Eros y civilización”, aunque si bien con unos tonos menos optimistas. La referencia de análisis viene dada desde dos niveles: el sociológico marxista y el psicoanalítico freudiano: elementos ambos integrados en la denominada Teoría Crítica. En “El hombre unidimensional”, Marcuse arremete una vez más contra “las sociedades contemporáneas más altamente desarrolladas”<sup>101</sup>. La obra se polariza en dos vertientes: la sociedad y el pensamiento unidimensionales. En cuanto a la sociedad, Marcuse examina las nuevas y cada vez más refinadas formas de control que en ella actúan, la eliminación del disenso y la protesta política, la reabsorción por parte del sistema de todo tipo de insatisfacción, y finalmente la anulación del universo del discurso.

En cuanto a los resultados de los análisis sobre el pensamiento unidimensional las cosas no son más halagüeñas: dentro de la sociedad unidimensional el pensamiento que impera es el positivista; es decir, el pensamiento apto para la manipulación, la inmediatez, y la proyección tecnológica. En definitiva, para Marcuse la filosofía positivista viene a ser el respaldo apologético de la realidad social unidimensional. Pero Marcuse no se limita a denunciar el maridaje de la sociedad y el pensamiento unidimensionales: se trata de rastrear el proceso mediante el cual la racionalidad positivista que

100. *Ibid.*, 7.

101. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México 1968, 19.



configura la dominación llegó a imponerse y triunfar en nuestra sociedad <sup>102</sup>.

El resto de las obras, es decir, "Ética de la revolución", "Tolerancia represiva", "El final de la utopía", "Un ensayo sobre la liberación", "Contrarrevolución y revuelta", "Calas en nuestro tiempo", y "La dimensión estética", no aportan nada nuevo. Marcuse vuelve una y otra vez sobre las ideas centrales expuestas en sus tres grandes obras: la unidimensionalidad, el control manipulativo, la represión, el autoritarismo, la positividad, la liberación, la revolución, la contrarrevolución, la afirmación de los factores subjetivos en la lucha revolucionaria, la conciliación de teoría y praxis, la cuestión del sujeto revolucionario, etc.

Todo lo demás es sobradamente conocido: Marcuse, en unos años, pasa de ser un desconocido a ser uno de los autores más cotizados internacionalmente, especialmente en los círculos universitarios. Marcuse es reivindicado como el inspirador de la "Nueva Izquierda", al tiempo que es tachado de hacer el juego a los poderes existentes. Unos lo consideran gran crítico de nuestro tiempo <sup>103</sup>; otros le tachan de intelectual embaucador y oportunista <sup>104</sup>. Entre tanto se aplacan los ánimos (y ello necesitará de tiempo) para un balance global desapasionado de su obra, yo comparto la opinión de Sigúán: "Marcuse, al margen de los avatares de la popularidad, no es "el" pensador de nuestro tiempo, pero sí una figura intelectual de primer orden" <sup>105</sup>.

## DIEGO SABIOTE NAVARRO

102. *Ibid.*, 143.

103. Cf. T. PERLINI, o. c.; P. M.<sup>a</sup> PALMIER, *En torno a Marcuse*, Guadiana, Madrid 1969; P. A. ROBINSON, o. c.; R. JACOBY, o. c.; P. VRANICKI, *Historia del marxismo*, Sigüeme, Salamanca 1977, Vol. 2, 293-297.

104. Cf. M. AMBACHER, *Marcuse y la civilización americana*, Ediciones Acervo, Barcelona 1970; M. C. LOMBARDI, *Herbert Marcuse o la filosofía de la negación total*, Ediciones Sílabas, Buenos Aires 1970; J. W. WIATR, *Herbert Marcuse, filósofo de un radicalismo desorientador*; Y. ZAMOSHKIN y N. MOTROSHILOVA, *¿Es crítica la "Teoría Crítica de la Sociedad" de Herbert Marcuse?*, en *Marcuse ante sus críticos*, Barcelona 1975; J. JONES, *Herbert Marcuse y los ardides de la revolución*, en *Revista de Occidente*, 93 (diciembre 1970), 259-291; G. MOCQUARD, *Marcuse y el freudomarxismo*, Martínez Roca, México 1973, 9-47; E. VIVAS, *Contra Marcuse*, Paidós, Buenos Aires 1973.

105. M. SIGUÁN, en *H. Marcuse, Ensayos sobre política y cultura*, 40.