



Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

PARTE TERCERA

Confrontación

Faint text at the bottom of the page, possibly a page number or reference.



CONFRONTACIÓN

I. EL AMBITO DE LAS CONVERGENCIAS

1. LA PERTENENCIA A LA TRADICIÓN JUDÍA

Un elemento común insoslayable en Erich Fromm y Herbert Marcuse es su origen judío. Esta circunstancia, que es, al mismo tiempo, étnica, «religiosa» y cultural, configurará, en gran medida, las trayectorias de ambos pensadores. El antisemitismo fanático, alimentado por la ideología nazi, obliga a Fromm y Marcuse, como a otros muchos intelectuales judíos-alemanes, a abandonar el país natal y compartir el camino espinoso del exilio. Pese a todas las adversidades que todo exilio lleva consigo, tanto Fromm como Marcuse han guardado y alimentado celosamente, en un ambiente y área cultural extraños, la antorcha «místico-religiosa» y cultural que les había configurado en su país de origen.

Abordar críticamente el pensamiento de filósofos de procedencia judía, como en nuestro caso, no resulta fácil, porque si bien, por una parte se sienten fieles a la veta más originaria y pura del pensamiento centro-europeo, por otra puede apreciarse, en sus quehaceres filosóficos, unos rasgos de inconfundible raigambre judaica. Este fenómeno puede detectarse ya en Marx (podríamos retrotraernos a etapas más tempranas del pensamiento, por ejemplo Spinoza) y en los grandes críticos del marxismo del siglo xx como Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno, Benjamin, como asimismo Fromm y Marcuse. Así pues, el pensamiento fomentado y alimentado por esta gran corriente de pensadores incrustan en la más rica tradición del pensamiento centro-europeo una faceta nueva que denominaremos «mística-escatológica». Ahora bien, dicha incrustación no supone una malformación de las fuentes originarias. Es decir, el elemento esencial de la tradición filosófica europea, cual es la racionalidad queda intacta pese a la integración dentro de su seno de la dimensión «mística-religiosa» judaica. Jürgen Habermas prefiere hablar, en uno de sus últimos libros (1), de afinidad entre la tradición filosófica idealista, representada en sus momentos más relevantes por Kant y Hegel y la tradición hebraica. Veamos nosotros los aspectos más relevantes de esta última, que por otra parte, como hemos hecho notar, es inseparable, al menos en lo que afecta a nuestros autores en cuestión, del pensamiento alemán.

(1) J. Habermas, 'Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen', en *Philosophisch-Politische Profile* (Frankfurt 1971).

Si echamos una mirada panorámica a las obras maestras de E. Fromm (*El miedo a la libertad, Ética y psicoanálisis, Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, La condición humana actual, La revolución de la esperanza, etc.*) y H. Marcuse (*Razón y revolución, El marxismo soviético, Eros y civilización, El hombre unidimensional, Un ensayo sobre la liberación, etc.*), encontramos lo que Edoardo Sanguinetti ha denominado (refiriéndose a Marcuse, pero que yo creo que muy bien puede ser proyectado a Fromm, al menos en el sentido que más adelante indicaremos) como «nostalgia de futuro» (2). Esta nostalgia constantemente renovada en las obras de Fromm y Marcuse tiene una vinculación muy estrecha con la eclosión religiosa-mesianica de origen hebraico que se produce en los años veinte y que configura un ámbito bastante significativo de la cultura alemana de esos momentos. De ese clima espiritual prende el expresionismo en sus más diversas manifestaciones (como ha demostrado recientemente Ladislao Mittner) y personalidades tan dispares como M. Buber, G. Scholem, G. Lukács, E. Bloch, W. Benjamin, M. Horkheimer y Th. W. Adorno.

Fromm, como Marcuse, comparten la preocupación de Lukács, Bloch, Horkheimer y Benjamin por conectar el impulso mesiánico con un sistema de pensamiento riguroso como el que contiene el materialismo dialéctico. Ahora bien, dicha fusión conduce a la búsqueda de las fuentes más originarias de la dialéctica. La deformación que había sufrido el materialismo dialéctico más genuino, en su esfuerzo por integrar el quehacer científico experimental, es corregida con la recuperación de Hegel. Ante la distorsión del puntal sobre el que descansa el marxismo, el materialismo histórico-dialéctico, la vuelta a Hegel resulta su mejor correctivo. Ante el acecho y el peligro permanentes de las más diversas plagas de positivismo, el materialismo dialéctico se defiende no desechándolo sino recuperando a Hegel (3). Así, estos filósofos coinciden en resaltar que el cauce más seguro en orden a asegurar el fervor «místico-mesianico» hebraico era el pensamiento crítico y progresista elaborado por Marx.

Tanto para Fromm como para Marcuse, Marx es la cima de una gran tradición que demostró los grandes anhelos de la humanidad del modo más diverso, en muchos casos en abierta oposición con los poderes y costumbres existentes. «Las filosofías heréticas —anota Marcuse— han sobrevivido bajo formas diferentes: desde las escuelas gnósticas de los primeros siglos de la era cristiana, pasando por los cátaros y otras sectas espirituales radicales, hasta las filosofías sociales revolucionarias de la época moderna. Rasgo común a todas ellas es su adhesión a una historia cualitativamente nueva, una historia revolucionaria» (4).

(2) Tomado de T. Perlini, *Marcuse*, 35.

(3) Todos los autores de la Escuela de Frankfurt, como asimismo Bloch y Lukács se han mostrado favorables a la inclusión de Hegel en el pensamiento marxista. Cf. al respecto E. Fromm, *MCH*, 20-30; G. Lukács, *RR*; Th. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel* (Madrid 1974); G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Barcelona 1976); E. Bloch, *El pensamiento de Hegel* (México 1949).

que debe destruir las instituciones establecidas de manera tal que el auténtico destino del hombre pueda realizarse... El marxismo constituye una parte integral de tal tradición» (4). En el mismo sentido se expresa Fromm al afirmar que «la filosofía de Marx fue, en términos seculares y no teístas, un paso nuevo y radical en la tradición del mesianismo profético; tendió a la plena realización del individualismo, el mismo fin que ha guiado al pensamiento occidental desde el Renacimiento y la Reforma hasta el siglo XIX» (5).

Es la chispa mesiánica contenida en el pensamiento marxista la que ejerce un gran poder atractivo y la que orientará en gran medida el hacer y quehacer filosófico frommiano y marcusiano. Como mostraremos en el capítulo de las divergencias, los caminos conducentes a la «etapa mesiánica» no siempre concuerdan. Pero más allá de las distancias de un autor y otro al respecto, la nueva etapa es descrita como el advenimiento de nuevas formas relacionales conciliatorias del hombre consigo mismo, con los otros hombres y la naturaleza, en las que la donación y la gratificación, y no la agresión hostil en sus más diversas formas destructivas, sería la regla y no la excepción. La sociedad y el mundo configurados por la positividad son juzgados a la luz de la antorcha del futuro, a la luz de un mundo y una sociedad nuevos por venir (6).

Salvando el elemento convergente de Fromm y Marcuse, y de estos con Lukács, Bloch, Benjamin, Horkheimer y Adorno, creo que existen dos corrientes interpretativas del hecho religioso mesiánico, determinadas por la inclusión o no de la lectura bíblica como medio de explicitación del acontecimiento «salvífico». Una posición queda representada por Bloch (*El principio esperanza II*), Benjamin (*Tesis de filosofía de la historia y Fragmento político-teológico*, en *Discursos Interrumpidos I*) y Fromm (*Y seréis como dioses, La revolución de la esperanza, ¿Tener o ser?*). La otra posición estaría compuesta por Horkheimer y Adorno (*Dialéctica de la Ilustración*) y Marcuse (*Eros y civilización*). Ambos bloques comparten la versión secularizada del acontecimiento «salvífico». Benjamin, Bloch y Fromm hacen suyos el arsenal bíblico en orden a aclarar, en sus dimensiones más ricas, el hecho escatológico. Por el contrario, Horkheimer (7), Adorno y Marcuse prefieren tal aclaración y luchan por el mismo objetivo desde otras vertientes culturales: crítica de la idolatría científica, etc.

De un modo u otro, el mesianismo entendido como la entronización en el tiempo de lo cualitativamente distinto es una constante que recorre de punta a punta las mejores obras de estos grandes maestros de la utopía. La utopía mesiánica compartida por todos los miembros de la Escuela de Frankfurt, como sus allegados, Bloch y Lukács, no está circunscrita a las fronteras nacio-

(4) H. Marcuse, *MS*, 205-206.

(5) E. Fromm, *MCH*, 15.

(6) Cf. E. Fromm, *PSC*; H. Marcuse, *EC*.

(7) En la última etapa de Horkheimer se aprecia una inclinación a resaltar los grandes contenidos bíblicos. Cf. M. Horkheimer, 'La añoranza de lo completamente otro', 'La función de la teología en la sociedad', en H. Marcuse y K. Popper, *A la búsqueda del sentido* (Salamanca 1976) 101-136.



nalistas sionistas sino a toda la humanidad. La esperanza mesiánica tomará cuerpo con el socialismo, entendido este en su sentido más puro y genuino. Como en Marx, la problemática étnica y religiosa judía queda subordinada a lo social (8). Las miras de corto alcance del sionismo capitalista, abanderado por T. Herzl, son sobrepasados con creces y generosidad por estos grandes profetas del humanismo internacionalista. La grandeza del judaísmo no resultará tanto de alcanzar unas fronteras firmes y seguras, cuanto de expandirse en movimiento revolucionario en pro de la paz, la justicia y la libertad para toda la humanidad. E. Bloch resume esta tendencia con las siguientes palabras: «Lo que de misión social y herencia profética sigue actuando en el judaísmo, lo que le presta su única importancia, lo proclamó Moses Hess lejos de Palestina y lo hizo presente Marx totalmente ajeno a Palestina. Para ambos, Sión se hallaba siempre allí donde «el reino social animal» se hacía trizas y donde terminaba la diáspora: la diáspora de todos los explotados» (9). En el mismo sentido se expresa E. Fromm: «¿Es sorprendente que la visión profética de una humanidad unida y pacífica, de justicia para los pobres y desvalidos, encontrara un suelo fértil entre los judíos y no fuera nunca olvidada? ¿Es sorprendente que, cuando las murallas de los ghettos cayeron, estuvieran los judíos, en número desproporcionadamente grande, entre los que proclamaban los ideales del internacionalismo, la paz y la justicia? Lo que desde un punto mundano fue la tragedia de los judíos —la pérdida de su país y de su estado—, desde el punto de vista humanístico fue su más grande bendición. Por encontrarse entre los sufrientes y despreciados, fueron capaces de desarrollar y defender una tradición de humanismo» (10).

2. LAS PREFERENCIAS POR EL JOVEN MARX

Tanto el pensamiento de E. Fromm como el de H. Marcuse, como hemos podido ver a lo largo de la primera y segunda parte de la exposición, se despliegan dentro de unas coordenadas bien delimitadas. El sello marxista que impregna un autor y otro a sus obras es inconfundible. Ahora bien, sus modos de acercarse, entender y explicar a Marx no siempre coinciden con aquellos que, considerándose también marxistas, dejan correr sus discursos por otros senderos bien distintos. No señalamos nada nuevo. Tras la muerte de Marx, como sucedió con otros grandes maestros de la historia, las interpretaciones se van a multiplicar. Y como siempre, la apropiación y la monopolización por un grupo fiel guardián de la ortodoxia conducirá a dejar en la frontera de la heterodoxia atrevida a otros muchos. Fromm y Marcuse, si nos atenemos a esta demarcación de ortodoxia y heterodoxia formarán parte de esta última. Sus lecturas de Marx no vienen mediatizadas por ningún control de poder dogmático. Aún más, es de estas deformaciones, de las que

(8) M. Jay, o. c., 68. En el mismo sentido, véase el artículo de Fromm en MCH, 7, 1970, p. 123.
 (9) E. Bloch, *El principio esperanza II* (Madrid 1979) 174.
 (10) E. Fromm, SD, 21. En sentido similar se expresa H. Marcuse en FU, 168-171.

tratan de recuperar a Marx. Así, la lectura que hacen de Marx es una lectura directa y sin cortapisas. Desde el triunfo de la Revolución de Octubre en que la URSS adoptó el sistema filosófico marxista, dentro de la órbita socialista se produce una paralización teórica progresiva que desemboca en rígido dogmatismo. Con el adormecimiento de los niveles críticos, el pensamiento de Marx entra en un proceso de degradación creciente desembocando en deformación ideológica. Los conceptos básicos del pensamiento de Marx son trastocados: el materialismo histórico-dialéctico deviene materialismo vulgar, los aspectos morales y humanísticos son desechados, los escritos de preponderancia filosófica son sustituidos por los estrictamente económicos, el Marx maduro borra todas las huellas del idealismo del joven Marx, en definitiva, todo el pensamiento de Marx es visto desde la óptica de la economía.

Contra este marxismo mutilado reaccionan Fromm y Marcuse; contra este marxismo marcado por el prejuicio ideológico surgen las grandes corrientes críticas del marxismo de nuestro siglo en las que Fromm y Marcuse, juntamente a Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno, Benjamin, Lefebvre, Goldmann, Garaudy, etc.; han jugado, al abrir una brecha irreversible en la comprensión del marxismo, un papel de la máxima relevancia.

Para Fromm y Marcuse la polarización del marxismo oficial hacia los factores económicos no hacen otra cosa que enturbiar y oscurecer la auténtica dimensión del pensamiento de Marx. La posición de inspiración estructuralista defendida por Louis Althusser, Etienne Balibar, Maurice Godelier, etc., aun cuando se considere como fuente innovadora del marxismo más radical, tampoco ofrece perspectivas de solución. Al contrario, con la demarcación científica según la cual ideología y ciencia son incompatibles (11), y con las consecuencias que ello supone para la exégesis como el desdoblamiento de escritos ideológicos (escritos de juventud: *Manuscritos: Economía y filosofía*, *La ideología alemana*, etc.) y escritos científicos (escritos de madurez: *El Capital*) el problema se agrava mucho más. Fromm y Marcuse, desde sus propias plataformas combaten contra la pretensión económica exclusivista y contra el modelo chato de cientificidad inspirado por el estructuralismo —bien es verdad que en este segundo caso no lo hacen de manera explícita, pero los resultados de la exégesis frommiana y marcúsiana son diametralmente opuestos a la lectura estructuralista del marxismo (12).

Los escritos filosóficos humanísticos y los escritos económicos, los escritos tempranos y los escritos tardíos, el joven y el viejo Marx, son inseparables. Entre unos escritos y otros existe continuidad no cisura (13). Aún más, los escritos económicos denominados «científicos», encuentran su auténtico sentido desde la atalaya de los escritos humanísticos: «La filosofía de Marx... —señala Fromm— ha encontrado su expresión más articulada en los manuscritos económico-filosóficos» (14). De forma similar se expresa Marcuse

(11) L. Althusser y otros, *Polémica sobre marxismo y humanismo* (Madrid 1974).
 (12) Cf. G. Guijarro, o. c., 26-28.
 (13) E. Fromm, MCH, 80; H. Marcuse, MS, 295.
 (14) E. Fromm, MCH, 7.



con motivo de la publicación de los manuscritos. «La publicación de los manuscritos económicos-filosóficos de Marx, escritos en 1844, debe convertirse en un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista. Estos manuscritos podrían ofrecer una nueva base para la discusión en torno al origen y el sentido original del materialismo histórico; y para la teoría de «socialismo científico» (15). El mismo Marcuse, en otro momento de su obra afina aún más: «La Libertad, la Igualdad y la Justicia son términos clave en *El Capital*, de Marx; y no es casual que su teoría económica esté precedida (en un sentido más que cronológico) por la filosofía humanista de la ideología alemana (1846) y de los escritos económicos-filosóficos (1844), a la que a su vez completa» (16).

El redescubrimiento del mensaje humanístico de los escritos tempranos conduce a ambos pensadores a buscar la génesis y las raíces histórico-socioculturales sobre las que se asientan. El Marx desarraigado de las interpretaciones monolíticas economicistas no tiene cabida en los planteamientos de Fromm y Marcuse (17). Para éstos, la comprensión más completa de Marx sólo se hace posible conectándole con los grandes contenidos de la tradición filosófica humanística occidental de la que él es una de las grandes cimas. «La filosofía de Marx —precisa Fromm— tiene sus raíces en la tradición filosófica humanística de occidente, que va de Spinoza a Goethe y Hegel, pasando por los filósofos franceses y alemanes de la Ilustración y cuya esencia misma es la preocupación por el hombre y la realización de sus potencialidades» (18). Marcuse completa a Fromm diciendo que «los grandes materialistas y escépticos del siglo XVI, la extrema izquierda de la Ilustración y sus herederos socialistas y comunistas justifican su filosofía "subversiva" en términos del ideal humanista. El marxismo constituye una parte integral de tal tradición. El que Marx y Engels se consideraran así mismos como los herederos de la Ilustración, de la Revolución Francesa y de la filosofía idealista alemana, era algo más que una expresión retórica» (19). Así pues, no es separando a Marx de la tradición filosófica como sale robustecido, sino justamente todo lo contrario; la ruptura con el suelo donde prendió su teoría filosófica supone un empobrecimiento, ya que quedan eliminadas las grandes claves interpretativas del marxismo.

Desde otra perspectiva, la revalorización de los escritos humanísticos filosóficos no es una vuelta a una fase premarxista, o una forma de eludir la praxis revolucionaria, como sostiene Althusser (20). Históricamente, como ha quedado manifiesto en la trayectoria de la URSS, ha sido el olvido de la dimen-

sión humanista la que desvió el proceso revolucionario y oscureció las grandes metas del socialismo (21).

Si bien es verdad que el pensamiento de Marx entronca con la más viva tradición filosófica occidental, también no lo es menos que su aportación supone un nuevo nivel de especulación y praxis: «Esto es —escribe Marcuse— precisamente lo que se debe ver y entender, es decir: que la economía y la política se han convertido en virtud de una interpretación filosófica bien definida del ser humano y de su realización histórica, en la base económica-política de la revolución» (22). En igual sentido se expresa Fromm: «... Toda la concepción de Marx de la autorrealización del hombre puede entenderse plenamente sólo en relación de su concepto del trabajo. Antes que nada, hay que observar que el trabajo y el capital no eran en absoluto para Marx únicamente categorías económicas; eran categorías antropológicas, imbuidas de un juicio de valor enraizado en su postura humanista» (23).

La gran genialidad de Marx se desprende del hecho grandioso de conectar la economía y todas sus repercusiones en relación al ser humano. Y ello dentro del marco de la dialéctica. De este modo, el concepto de alienación hegeliana toma, bajo el control de Marx, cuerpo y concreción. Las expresiones abstractas y los cotos bien limitados de la economía y la filosofía quedan rotas en mil pedazos porque todos los quehaceres humanos, tanto los materiales como los «espirituales», tienen un centro de referencia desde el cual obtienen sentido: *el hombre* (24).

En definitiva, el fin que persigue Marx es la liberación de las cadenas del determinismo económico, la restitución de la totalidad humana, la emancipación total del hombre. Perder de vista esta dimensión, eliminar el momento subjetivo, en el estudio del marxismo, conduce a la crítica a un callejón sin salida, ya que la dialéctica, como método de análisis, quedaría truncada (25). «Si el materialismo histórico —escribe Marcuse— no toma en consideración el papel de la subjetividad, adquiere los tintes del materialismo vulgar» (26).

El marxismo ha de recobrar esta dimensión de humanismo de que están empapados los escritos de juventud o no será nada. Esta viene a ser la conclusión de E. Fromm y H. Marcuse, que, por otra parte, es compartida por los sectores más críticos del marxismo: G. Lukács, E. Bloch, Th. W. Adorno, M. Horkheimer, R. Garaudy, H. Lefebvre, L. Goldmann, A. Gorz, A. Schaff, K. Kosík, R. Dunayevskaia, G. Girardi, etc. El marxismo será un movimiento de trascendencia histórica si recupera el frescor de sus raíces más originarias. En este proceso de saneamiento la figura de Marx será reconocida en toda

(21) Cf. H. Marcuse, MS; E. Fromm, PSH, 48-167.

(22) H. Marcuse, TCS, 11.

(23) E. Fromm, MCH, 50.

(24) «Como para todos los demás socialistas, el elemento básico para Marx es el hombre. Ser radical —escribió en una ocasión— significa ir a la raíz, y la raíz es el hombre mismo». E. Fromm, PSC, 211. Cf. H. Marcuse, RoR, 43.

(25) H. Marcuse, RR, 305-314.

(26) H. Marcuse, DE, 63; Cf. E. Fromm, HS, 263-264, MCH, 49.

heimer, etc., defienden la concordancia o fusión (40). El encuentro freudiano-marxista supone enriquecimiento en el nivel crítico y lo que es más importante, previene contra cualquier forma de reduccionismo, bien sea de corte psicologista o sociologista. La incorporación del psicoanálisis a la teoría marxista ayuda a la clarificación de los obstáculos psicológicos que se oponen al cambio social significativo (41). Desde esta perspectiva, el psicoanálisis, en la órbita del pensamiento marxista, hace una gran contribución de cara al análisis de la subjetividad. El esfuerzo de Georg Lukács y Karl Forsch, desde el ámbito estrictamente filosófico, por recuperar la dimensión subjetiva del marxismo, oscurecida por el materialismo vulgar, ahora es robustecida desde una nueva plataforma. El factor subjetivo, como dimensión perdida del marxismo, nuevamente es recuperado de la tiranía de la ortodoxia soviética. La teoría psicoanalítica freudiana se convierte en un instrumento altamente valioso para la crítica de la sociedad, al mismo tiempo que desenmascara la manipulación ideológica y la deformación de que ha sido objeto la dialéctica marxista. Los aspectos más significativos y valiosos del pensamiento de Marx, como la tensionalidad dialéctica de sujeto y objeto sin menoscabo de correr el acento a cualquiera de los polos, son consolidados por la teoría psicoanalítica.

El papel jugado por la teoría psicoanalítica por la renovación crítica del marxismo, exceptuando a aquellos que están sujetos a una normativa dogmática, es algo que nadie cuestiona. Desde las áreas críticas más encontradas del marxismo como son las representadas por Lacan, Levi-Strauss, Althusser, Fraenkel, Igor Caruso, Kalivoda, Bohuslav Brouk, Osborn, Thomas Münzer, Jean-Marie Brohm, José Bleger, Sartre, Adorno, Horkheimer, etc., se ha comprendido los grandes beneficios que reporta al marxismo la incorporación de la herencia freudiana (42). El problema empieza justamente a la hora de interpretar dicha herencia. En el momento del «reparto» es donde surgen las diferencias y las distintas concepciones de lo que ya se ha constituido por la misma fuerza de los hechos en un proceso irreversible: el encuentro de Marx y Freud, el freudomarxismo. Fromm y Marcuse participan de esta coincidencia al resaltar el papel de la teoría psicoanalítica freudiana, pero al mismo tiempo discrepan interpretativamente. Pero este segundo aspecto será abordado en el segundo capítulo.

4. LA PREOCUPACIÓN POR EL HOMBRE

La receptividad especial que, por su condición de judíos, obtuvieron Fromm y Marcuse de la temática «místico-escatológica» hebraica, como asimismo la atención preferencial que mostraron hacia Marx y Freud son indicadores que apuntan inequívocamente al centro neurálgico sobre el que gira

(40) Cf. Fundamentalmente E. Fromm, ML, PSC, HS; H. Marcuse, EC, PP, EL.

(41) Cf. M. Jay, o. c., 184.

(42) Cf. C. Castilla del Pino, *Psicoanálisis y marxismo* (Madrid 1971) 9-25.

el pensamiento de nuestros autores: el hombre. Fromm y Marcuse conectan con la gran tradición de humanismo de la que Marx y Freud habían alcanzado cotas muy altas. El primero por hallar los *factores objetivos* que hacen del hombre un ser alienado; el segundo por ahondar en aquellos *estratos subjetivos* que interfieren el devenir humano. Uno y otro aportan elementos nuevos indispensables en orden a la recta comprensión del hombre. Tanto Fromm como Marcuse encuentran en Marx y Freud el material más valioso que posee el mundo contemporáneo para penetrar la compleja realidad humana (43).

Fromm y Marcuse comparten, con un amplio sector crítico marxista (44) (V. Korak, I. Sviták, L. Goldmann, M. Markovic, A. Schaff, K. Kosík, E. Bloch, R. Garaudy, etc.), una preocupación excepcional por el hombre. El hombre constituye el centro de sus quehaceres filosóficos. El hombre es el puntal más firme de la arquitectura filosófica de ambos pensadores. En este sentido nos dice Fromm al recordar el punto de partida de su pensamiento: «Mi interés principal estaba claramente trazado. Quería comprender las leyes que gobiernan la vida del individuo y las leyes de la sociedad, es decir, de los hombres en su existencia social» (45). En circunstancias similares, sólo que de una forma más concreta, Marcuse dice: «Actualmente no puedo pensar sin reflexionar al mismo tiempo, como es natural, en lo que pasa en mi alrededor, o en lo que pasa en el mundo. Y no sólo en los medios más inmediatos, sino también en las miserables regiones del sur de Asia, de la América latina, en todas partes donde la miseria, la crueldad y la opresión nos miran a la cara, hasta cuando no queremos verlas... Yo diría que esto no es para mí un compromiso particular, sino la expresión natural de mi existencia» (46).

En los escritos de Fromm y Marcuse puede detectarse una fina sensibilidad para los asuntos más importantes que afectan a la existencia humana. El hombre que nos desvelan un pensador y otro oscila entre dos ideas básicas: 1) El hombre es un ser enajenado, desdoblado, roto por el peso de una sociedad que sustenta su fuerza en el poder de la represión y la dominación. 2) El hombre está llamado a desarrollar sus poderes humanos en un contexto social no marcado por el distanciamiento hostil, sino por el acercamiento de la gratificación amorosa. Los conceptos de *enajenación* y *liberación* son claves en la interpretación de Fromm y Marcuse. El pensamiento de un autor y otro, aun en la temática de menos incidencia antropológica, está impregnado de juicios de valor (47). Sus planteamientos rehuyen cualquier medida aséptica en el proceder científico. Marcuse y Fromm optan desde sus primeras indagaciones en el saber por un conocimiento con marcos de referencia bien

(43) Cf. E. Fromm, ML, EP, PSC, CI, CP, HS, MCH; H. Marcuse, EC, HU, FU, PP, SC, LAST, EL, SR, CNT.

(44) Cf. E. Fromm, HS.

(45) E. Fromm, CI, 17.

(46) H. Marcuse, RoR, 62.

(47) Cf. H. Marcuse, HU, 12-13; E. Fromm, SCM, 15-51.



delimitados: el hombre, la existencia humana. Marcuse y Fromm no rehuyen el espinoso problema de la antropología filosófica (48). Tal vez uno de los puntos más convergentes de Fromm y Marcuse sea el énfasis que han puesto en el hecho antropológico. Fromm y Marcuse apoyados en Marx y Freud, si bien de distinto modo, especialmente en lo que se refiere a Freud, han mostrado una nueva imagen de la antropología filosófica y, lo que es más valioso aún, han contrarrestado los envites feroces «anti-antropológicos» contemporáneos. Con la opción antropológica, Marcuse y Fromm combaten, al mismo tiempo, el dogmatismo marxista, que rechaza la antropología filosófica por sus connotaciones de ciencia burguesa (49), el estructuralismo (50) y el conductismo (51) henchidos de positividad, e incluso a sus propios compañeros de fila, Adorno y Horkheimer, quienes habían atacado duramente la posibilidad de una antropología (52).

En un mundo manipulado y deshumanizado como el nuestro, la antropología filosófica que subyace a las obras de Fromm y Marcuse se torna crítica del sistema establecido. Como en otros momentos históricos de desconcierto y crisis, la vuelta, el repliegue sobre el hombre desvela los horizontes. Ante una sociedad que oscurece, desfigura y merma cualquier ámbito de realidad, la profundización en la realidad subjetiva encuentra nuevos elementos, ya no sólo en orden a perfilar la nueva imagen del hombre, sino también para desestimar y negar los desarreglos e incoherencias de la realidad social. De las obras más importantes de Fromm (*El miedo a la libertad*, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, *La condición humana actual*, *La revolución de la esperanza*, etc.) y Marcuse (*Eros y civilización*, *El hombre unidimensional*, *Un ensayo sobre la liberación*, *Contrarrevolución y revuelta*, etc.) podemos extraer una enseñanza común: la realidad socio-político-económica no debe ser autónoma, sino vinculada a la realidad humana, desde la cual aquélla encuentra el marco justo de orientación y sentido.

La antropología, desde esta perspectiva, desecha todo rasgo de positividad conformista para tornarse crítica y revolucionaria del *statu quo*. Las antropologías que sustentan Marcuse y Fromm, si bien dan su negativa a las antropologías idealistas, otro tanto hacen respecto a las antropologías positivistas.

Las antropologías de Fromm y Marcuse se sienten comprometidas con la realidad del hombre y su historia. Un hombre y una historia que, por estar sustentadas en una metodología dialéctica, miran más hacia un futuro abierto a lo nuevo, a lo cualitativamente distinto que hacia un pasado calcinado por la indiferencia acrítica de los saberes asepticos positivistas. El hombre redese-

cubierto en este tipo de antropología se convierte en el mayor revulsivo contra la sociedad enajenada, y conduce, como indica Marcuse, a «la construcción de una sociedad libre, construcción que depende en primer lugar del predominio de la necesidad vital de abolir los sistemas de servidumbre establecidos y, en segundo lugar —y esto es decisivo— que depende del compromiso vital, de la lucha, tanto consciente como subconsciente e inconsciente, por los valores cualitativamente diferentes de una existencia humana libre» (53).

Esta orientación antropológica lleva a Fromm a decir también que «el hombre sólo podrá protegerse de las consecuencias de su propia locura creando una sociedad sana y cuerda, ajustada a las necesidades del hombre» (54). El mismo Fromm, en otro momento de su reflexión, llega a la conclusión de que «el estudio del sistema *Hombre* nos permite aprehender lo que hacen al hombre ciertos factores del sistema socio-económico y la forma en que las perturbaciones en el sistema *Hombre* producen desequilibrios en todo el sistema social. Con la introducción del factor humano en el análisis del sistema total, nos hallamos mejor preparados para comprender su mal funcionamiento y para fijar normas que relacionen el funcionamiento económico sano del sistema social con el bienestar óptimo de la gente que participa en él» (55).

En definitiva, para Marcuse y Fromm, la antropología filosófica que difunden no sirve de refugio a la ideología prevaleciente, sino de trampolín para alcanzar la verdad humana que dicha ideología trata de ocultar. En este sentido, la antropología filosófica, si es fiel a su gran cometido, se convierte en el arma más poderosa de interpelación de la sociedad tecnológica enajenada del siglo xx.

Las antropologías de Fromm y Marcuse están impregnadas de optimismo, de confianza y de fe en el hombre. Estos rasgos marcan una vez más las incidencias del pensamiento de Fromm y Marcuse en la antropología que subyace en los escritos tempranos del joven Marx. La alienación no es una realidad metafísica, no es inherente al ser del hombre, sino un accidente histórico y social. El hombre puede sobrepasar este estado anómalo y arribar a un nuevo estado de libertad, paz y dicha. Sólo una situación social basada en la irracionalidad, la injusticia y la dominación impiden el desarrollo de las grandes potencialidades y necesidades humanas (56). Por esto, la antropología de Fromm y Marcuse, como también la de Marx, desembocan en el proyecto político, y éste no significa otra cosa que el «socialismo», como organización política, está orientado a servir el proyecto de la realización humana. El «socialismo» nace como protesta a una situación injusta. Por tener al hombre como fin, su objetivo apunta a la emancipación total.

(48) Cf. E. Fromm, EP, 58; H. Marcuse, EC, 20-21; Cf. M. Jay, o. c., 155, 326.
 (49) Cf. G. Guijarro, o. c., 11-21.
 (50) Cf. La introducción.
 (51) Cf. B. F. Skinner, o. c.
 (52) M. Jay, o. c., 133-134. Pese al rechazo, Horkheimer y Adorno no pueden des-
 hacerse del todo de la antropología filosófica como sostiene M. Jay. En o. c., 107.

(53) H. Marcuse, EPC, 131-132.

(54) E. Fromm, CHA, 16.

(55) E. Fromm, RE, 15.

(56) H. Marcuse, HU, 11-12; E. Fromm, PSC, 96-104.



Con ello, llegamos a la conclusión de que el pensamiento antropológico de Fromm y de Marcuse no es neutro. Sus antropologías impulsan y avalan un proyecto político (el socialista), y rechazan otro que a continuación expondremos en el próximo apartado.

5. LA CRÍTICA A LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA

Las incidencias de Fromm y Marcuse, que hemos expuesto, tales como la veta religiosa judaica secularizada, las preferencias por el Marx de los escritos humanísticos, el bagaje freudiano, como asimismo la preocupación especial por el tema del hombre, conducen a nuestros autores inevitablemente a una nueva incidencia: la crítica a la sociedad industrial avanzada. Esta última incidencia es consecuencia lógica de las anteriores. En definitiva, las andaduras de Fromm y Marcuse no hacen otra cosa que seguir los pasos de sus maestros: Marx y Freud. El sentir especial por el hombre y la inflexión antropológica llevan, aunque de distinto modo, a los grandes «maestros de la sospecha», a buscar las motivaciones de los desarreglos y desequilibrios sociales. Prescindimos, en este momento, si uno hizo más hincapié en los factores subjetivos, y otro en los factores objetivos de dicha problemática. En uno y otro caso, tanto Marx como Freud tienen un mismo punto de partida: el hombre, como también un mismo punto de llegada: la realidad social. En ambos casos se constata un diagnóstico afín: la sociedad más que facilitar el despliegue de los auténticos «intereses» humanos, los niega; la sociedad está organizada contra el hombre. Esta situación la describe Marx con el concepto de enajenación: «La enajenación aparece tanto en el hecho de que mi medio de vida es de otro, que mi deseo es la posesión inaccesible de otro, como en el hecho de que cada cosa es otra que ella misma, que mi actividad es otra cosa, que, por último domina en general el poder inhumano» (57). Freud señala el mismo fenómeno con el concepto de neurosis: «¿Acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas culturas —o épocas culturales, y quizá aun la humanidad entera— se habrían tornado “neuróticas” bajo la presión de las ambiciones culturales» (58).

Fromm y Marcuse, instalados en esta corriente crítica sin olvidar nunca las peculiaridades que caracterizan a cada autor han ahondado de un modo singular en la compleja sociedad industrial avanzada. Tanto los análisis de la sociedad de Fromm como los de Marcuse tienen, al igual que en Marx y Freud, al hombre como poste central de valor referencial. La desconsideración de esta faceta impediría ver el foco central que ilumina la teoría de ambos pensadores.

Existe en Fromm y Marcuse convergencia en la crítica de la sociedad

(57) K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía* (Madrid 1977) 166.

(58) S. Freud, 'El malestar en la cultura', en *Obras completas*, vol. III (Madrid 1973) 3066.

industrial avanzada. Dicha crítica se centraliza en dos blancos: la sociedad americana y la sociedad soviética. A nivel de programación y exposición existe también cierto paralelismo bibliográficamente hablando: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* y *El hombre unidimensional*; *¿Podrá sobrevivir el hombre?* y *El marxismo soviético*. En cada una de las obras del primer tandem, el análisis lo centran Fromm y Marcuse en la sociedad capitalista cuya mejor expresión es, en el momento presente, los Estados Unidos (59). En el segundo bloque se analiza la sociedad «socialista» representada por la Unión Soviética (60). Si bien los análisis giran en torno a los dos bloques más poderosos, ello no obsta para que otros países, en la medida que se prestan a polarizar el desarrollo en un sentido u otro (capitalista o marxista) participan de los mismos problemas de las sociedades que tratan de imitar. En este sentido, el análisis que hacen Fromm y Marcuse sobre la sociedad norteamericana y la sociedad soviética puede ser proyectado sobre los países que siguen sus pasos (61).

La obra de E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* y la de H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, contienen unos niveles críticos de los más incisivos que se hayan escrito sobre la sociedad capitalista avanzada, o sobre la denominada también sociedad de consumo. Tanto una obra como otra acometen el trabajo crítico de la sociedad desde un punto de referencia muy concreto. Se trata, en el caso de Fromm, de «investigar lo que al carácter del hombre le hace nuestro sistema industrial, el capitalismo moderno» (62). Para Marcuse el objetivo de la investigación debe quedar supeitado a unos juicios de valor: «1. El juicio que afirma que la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse. 2. El juicio de que, en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana y formas y medios específicos para realizar esas posibilidades» (63).

Como puede verse, tanto Fromm como Marcuse rehuyen la crítica por la sola crítica, sus trabajos críticos nacen de la preocupación por la realidad humana y tienen como meta la restitución del hombre. En definitiva, lo que subyace en el trasfondo de estos grandes críticos contemporáneos es una preocupación moral. Sin tener en cuenta estos elementos difícilmente pueden entenderse en toda integridad las conclusiones a que llegan estos dos maestros sobre la sociedad.

Si para E. Fromm el concepto de *enajenación* es el que mejor define la sociedad capitalista avanzada, para H. Marcuse es el concepto de *unidimensionalidad*. Ambos conceptos apuntan a unos mismos contenidos objetivos: la situación de una sociedad en la que la ciencia, la técnica, la política, los

(59) Cf. E. Fromm, PSC, 5; H. Marcuse, HU, 19.

(60) Cf. E. Fromm, PSH, 48; H. Marcuse, MS, 7.

(61) Cfr. E. Fromm, PSC, 5-6; H. Marcuse, HU, 19.

(62) E. Fromm, PSC, 5.

(63) H. Marcuse, HU, 12-13.



negocios, etc., han perdido el vestigio de lo humano. Las cosas adquieren autonomía al tiempo que exigen la supeditación total de los individuos. «Vivimos — escribe Fromm — en cifras y abstracciones; puesto que nada es concreto, nada es real... El hombre ha sido arrojado de todo lugar definido desde el que pueda dominar y manejar su vida y la vida de la sociedad. Es arrastrado cada vez más velozmente por fuerzas que él creó originariamente. En ese torbellino desenfrenado piensa, calcula, trabaja con abstracciones cada vez más remotas de la vida concreta» (64). O como dice Marcuse, la alienación «se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas. Los logros del progreso desafían cualquier condenación ideológica tanto como cualquier identificación; ante su tribunal, la «falsa conciencia» de su racionalidad se convierte en la verdadera conciencia» (65).

La enajenación o la unidimensionalidad impregna todo tipo de relaciones del hombre con su trabajo, con el estado, con la cultura, con sus semejantes y hasta consigo mismo. No existe ninguna esfera que no sea penetrada por el «golem» de la administración. El *statu quo* sustentado sobre la destrucción y la dominación proyecta sus tentáculos en todas direcciones imponiendo, a través del control tecnológico, la racionalidad de su propia irracionalidad. Los individuos se configuran totalmente con las falsas necesidades que promueve e impone el sistema. En este proceso introyectivo de los factores objetivos, enajenados en la subjetividad queda eliminada cualquier tipo de alternativa que vaya más allá de los requerimientos del orden existente. Individuos y sociedad se abrazan y apoyan en feliz armonía. De este modo la contestación como asimismo la estratificación se dislocan. Ello no significa que la sociedad neocapitalista haya enterrado las clases. Aunque disimuladas por el acceso desenfrenado al consumo, las clases como la infraestructura económica de donde se desprenden las mismas permanecen en las sociedades del capitalismo avanzado. La diferencia entre el proletariado correspondiente a los análisis marxistas del siglo XIX y el proletariado de la segunda mitad del siglo XX de la sociedad supercapitalista consiste en que mientras que el primero constituía la negación del sistema en el sentido de no tener acceso a ninguno de los órganos de los poderes constituidos, el segundo es integrado, aunque de un modo muy original, en los ámbitos económicos, políticos, etc., de la sociedad. En cuanto a la participación económica no es necesario aclarar que ello supone una estrategia de cara a la perpetuación del propio sistema capitalista. Otro tanto cabe decir de la participación política, como asimismo de cualquier otra esfera de concesión de poder. En el fondo y más allá de la cortina de la apariencia, las deficiencias básicas del sistema capitalista, denunciadas por la gran tradición del pensamiento marxista, permanecen

(64) E. Fromm, PSC, 104.

(65) H. Marcuse, HU, 33.

si bien ahora más robustecidas por los poderosos medios tecnológicos y científicos de que disponen los poderes existentes.

Marcuse y Fromm fieles siempre a la realidad humana proyectan también sus críticas a la realidad soviética. Pese al modelo de análisis marxista, que en ningún momento ocultaron (66), ambos pensadores arremeten frontalmente contra la sociedad y la ideología soviética. La propia condición de marxistas no les lleva a la justificación o el encubrimiento de ese país gigante, la URSS, que orientó explícitamente una andadura bajo los auspicios del pensamiento marxista. Es precisamente la fidelidad al pensamiento más originario marxista el que conduce a Fromm y Marcuse contra la construcción sociopolítica económica de la URSS. El pensamiento de Marx en manos de estos críticos es vuelto contra la sociedad soviética. El pensamiento más netamente marxista se convierte en un muro infranqueable de interpelación y crítica. La realidad soviética está más próxima del bloque capitalista, de la que se manifiesta como contrapuesta, que del pensamiento marxista del que hace gala de seguir.

En definitiva, uno de los objetivos más claros que se desprende del «capitalismo de estado» de la URSS es alcanzar e incluso superar los logros del capitalismo. Y para cumplir este objetivo se permite el lujo hasta de aflojar las amarras del terror violento (67). En verdad, las medidas coercitivas basadas en el terror de la primera etapa del triunfo de la «Revolución» han sido sustituidas por otras más refinadas y menos explosivas: a saber, el control de la población con los medios tecnológicos y científicos dirigidos por las castas burocráticas de la administración centralizada: el partido, el ejército, etc. El protagonismo del pueblo como asimismo de cada individuo ha sido sustituido por el protagonismo de los administradores de la todopoderosa burocracia (68).

En suma, la sociedad industrial avanzada, tanto en su vertiente capitalista como en su vertiente «marxista», sigue estando estructurada e instrumentalizada de cara a servir más eficazmente la explotación y la dominación (69).

Dicha sociedad combate eficazmente toda posibilidad trascendente que apunte a la liberación convirtiendo, así, los medios en fines y los fines en medios. Por todo ello Marcuse tacha a esta sociedad de «obscena» (70), y Fromm de «sociedad insana... que crea hostilidad mutua y celos, que convierte al hombre en un instrumento de uso y explotación para otros y que lo priva de un sentimiento de sí mismo» (71).

(66) Cf. H. Marcuse, CNT, 80; E. Fromm, PSH, 63.

(67) Cf. H. Marcuse, MS, 116-117; E. Fromm, PSH, 63.

(68) Cf. H. Marcuse, MS, 116-117; E. Fromm, PSH, 63-67.

(69) H. Marcuse, HU, 76.

(70) H. Marcuse, EL, 15.

(71) E. Fromm, PSC, 66.





II. EL AMBITO DE LAS DISCREPANCIAS

1. REVISIÓN DE FREUD (FROMM) Y ACEPTACIÓN DE FREUD (MARCUSE)

En el capítulo anterior, dentro del apartado tercero, hemos visto cómo Freud es punto de incidencia para Fromm y Marcuse. Uno de los puntales más definidos y caracterizadores del pensamiento de ambos críticos descansa sobre la veta freudiana. Ambos reconocen en Freud no sólo un psicólogo, sino un gran maestro del pensamiento capaz de enriquecer el continente «socio-histórico» descubierto por Marx. Ambos han visto la relevancia crítica de la teoría freudiana ya no sólo en orden a la comprensión del individuo, sino también en orden a desenmascarar la sociedad tecnológica contemporánea como totalidad protegida por el control manipulador, la irracionalidad inconcesada y la falsa ideología. Pero si Fromm y Marcuse tienen como centro de gravitación a Freud, éste es al mismo tiempo un muro de separación y alejamiento. La lectura interpretativa de Freud, como ha sucedido con otros grandes maestros, distancia a un autor de otro. Aún más, las interpretaciones de Freud por Fromm y Marcuse han llevado a entablar una de las polémicas más crudas, como veremos más adelante, que se conocen en la historia del pensamiento.

La relación de Fromm respecto a Freud ha sido objeto de las críticas más diversas. Mientras para unos Fromm es uno de los grandes innovadores del psicoanálisis (1), para otros es considerado como el gran destructor y deformador (2). Fromm consciente de las críticas de unos y otros ha reaccionado del modo siguiente: «Nunca me sentí satisfecho de verme clasificado como perteneciente a una “Escuela” nueva de psicoanálisis, llámase “Escuela cultural” o “Neofreudismo”. Creo que muchas de las escuelas nuevas, aunque desarrollan ideas valiosas, también dejaron perderse gran parte de los descubrimientos más importantes de Freud. No soy, ciertamente, un «freudiano ortodoxo». En realidad, toda teoría que no cambia en el plazo de sesenta años ya no es, por ese mismo hecho, igual a la teoría originaria del maestro; es una repetición fosilizada, y al ser una repetición es realmente una defor-

(1) Cf. R. G. Mandolini Guardo, *De Freud a Fromm* (Buenos Aires 1969); J. Basabe, o. c.

(2) Cf. 'La revisión del psicoanálisis', en Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Sociológica* (Madrid 1971) 133-156; R. Jacoby, o. c.; P. A. Robinson, o. c.; A. Caparrós, o. c.

mación. Los descubrimientos básicos de Freud fueron concebidos dentro de cierta estructura filosófica de referencia, la del materialismo mecanicista corriente entre la mayor parte de los científicos naturales a principio de este siglo. Creo que el desarrollo ulterior de las ideas de Freud requiere una estructura filosófica de referencia diferente, la del humanismo dialéctico» (3).

Fromm al tiempo que adopta respecto a Freud una actitud divergente, no tiene reparo en reconocer que la teoría freudiana fue, en un primer momento, una teoría revolucionaria, profunda y liberadora (4). Freud, junto a Copérnico, Darwin y Marx, constituye uno de los grandes pilares demolidores de ilusiones. «La consecución más creadora y revolucionaria de la teoría de Freud fue la fundación de una "ciencia de lo irracional": la teoría del inconsciente... La teoría del inconsciente es uno de los pasos más decisivos en nuestro conocimiento del hombre y en nuestra capacidad para distinguir, en la conducta humana, la apariencia de la realidad. Por consiguiente, abrió una nueva dimensión de sinceridad, y creó con ello una nueva base para el pensamiento crítico» (5). Es esta faceta el puntal más firme de la teoría freudiana que pasará a la posterioridad como uno de los hallazgos más relevantes del espíritu humano. Fromm se siente deudor y continuador de este descubrimiento fundamental (6). A excepción de esta gran verdad, el resto de la teoría freudiana no tiene el mismo valor de inviolabilidad para Fromm. Los conceptos claves del psicoanálisis más ortodoxo, tales como la libido, el instinto de muerte, el complejo de Edipo, el narcisismo, etc., son puestos en entredicho. Fromm no oculta su disconformidad al manifestar que sus ideas «al respecto... difieren esencialmente de las de Freud» (7).

Frente al psicoanálisis freudiano, Fromm propone el psicoanálisis humanístico. Fromm desecha el armazón conceptual freudiano por estar sustentado sobre una estructura rígidamente reduccionista. El hombre que nos presenta Freud queda excesivamente simplificado con la explicación del binomio instintivista: sexualidad y autoconservación (defendido en la etapa de juventud), instinto de vida e instinto de muerte (correspondiente a la etapa de madurez). En ambos casos, todo el devenir de la existencia humana tiene como base y está mediatizado por los impulsos de tipo biológico. Freud ve al hombre como un sistema cerrado, determinado por fuerzas contrapuestas. El hombre freudiano es fundamentalmente un ser incómunicado cuyo objetivo prioritario es la satisfacción libidinal y sólo en segundo término un ser social que necesita a los otros para saciar sus impulsos. Fromm hace notar que esta concepción del hombre está influenciada por la premisa antropológica según la cual la competencia y la hostilidad mutua son elementos básicos de la naturaleza humana. El *homo sexualis* viene a ser una variante del *homo económico*.

(3) E. Fromm, CH, 8-9.

(4) E. Fromm, CP, 16.

(5) Ibid., 16-18.

(6) E. Fromm, PSC, 8.

(7) Ibid., 8.

micus clásico. En definitiva, Freud expresa un modelo de hombre, desde la esfera psicológica que converge con el *homo homini lupus* de Hobbes, el hombre de la «lucha por la supervivencia», de Darwin, en el campo de la biología y el *homo economicus* de economistas como Ricardo y la Escuela manchesteriana (8).

Contrariamente a Freud, Fromm sostiene que el problema central de la psicología no es el que se refiere a la satisfacción o frustración de una u otra necesidad instintiva, sino a la forma específica de relacionarse el hombre con su mundo. Sin dejar de reconocer la importancia del aparato instintivo, éste no es de ningún modo la fuerza fundamental que actúa en la vida del hombre. Las fuerzas básicas que van a determinar y motivar la conducta humana nacen de las condiciones en las que se despliega la existencia humana (9). Así que la satisfacción más plena de las necesidades instintivas no resuelve el problema humano; sus pasiones y necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo, sino las que brotan de la peculiaridad de la existencia del hombre. Aquí está la clave del psicoanálisis humanístico defendido por Fromm.

Para Fromm, el gran fallo de Freud consiste en haber tomado como modelo de orientación, en su posición psicoanalítica, la premisa filosófica del materialismo mecanicista alemán del siglo XIX, según la cual todos los fenómenos psíquicos importantes tienen sus correspondientes sustratos fisiológicos de los que brotan y alimentan. Freud, llevado por el modelo científico mecanicista defendido por von Brücke, Helmholtz, Büchner, etc., cree haber encontrado el sustrato fisiológico de donde emergen todas las pasiones humanas: la libido. En la teoría psicoanalítica humanística frommiana «no hay sustratos fisiológicos correspondientes a las necesidades de relación, trascendencia, etc. El sustratum no es un sustratum físico, sino la personalidad humana total en su interacción con el mundo, con la naturaleza y con el hombre: es la práctica humana de la vida tal como resulta de las condiciones de la existencia humana. Nuestra premisa filosófica no es la del materialismo del siglo XIX sino otra que toma como dato empírico fundamental para el estudio del hombre su conducta y su interacción con el prójimo y con la naturaleza» (10).

Marcuse adopta respecto a Freud una posición muy distinta a Fromm. El mejor Freud, el Freud crítico no se recupera con la eliminación y suavización de los conceptos básicos del psicoanálisis, sino justamente todo lo contrario: el Freud más original obtiene todo su eco en la vía y profundización de los ámbitos señalados por el mismo Freud que han sido rechazados por la interpretación revisionista de la que Fromm, según la consideración de Marcuse, es uno de sus más cotizados representantes.

(8) Cf. Ibid., 67-70.

(9) Ibid., 31.

(10) Ibid., 64.

El acceso de Marcuse a Freud pasa por la crítica «a las escuelas revisionistas neofreudianas» (11). Marcuse toma el relevo de la crítica al neofreudismo que había iniciado Th. W. Adorno una década antes (12). Como Adorno, Marcuse anuncia la depuración injusta de que ha sido objeto el psicoanálisis por los neofreudianos, marcados por el sello de la positividad hacen pasar la teoría freudiana por la prueba clínica en orden a asegurar resultados terapéuticos eficientes. La teoría de Freud debe ajustarse al control rígido de la constatación empírica. Desde esta perspectiva el bloque conceptual más especulativo de Freud queda eliminado: «Como el psicoanálisis ha llegado a ser social y científicamente respetable, se ha liberado a sí mismo de las especulaciones comprometedoras. Comprometedoras lo eran en verdad, en más de un sentido: no sólo trascendían el campo de la observación clínica y la utilidad terapéutica, sino que también interpretaban al hombre en términos mucho más ofensivos para los tabús sociales que el "pansexualismo" inicial de Freud —términos que revelaban los fundamentos explosivos de la civilización» (13). Los revisionistas optan por la vía más simple, la vía de la terapia individual. Y ello a costa de echar una losa de silencio sobre aquellos conceptos tendentes a desenmascarar las causas de la enfermedad generalizada de la civilización. De este modo, como la terapia psicoanalítica pasa por el acoplamiento o ajustamiento del individuo a su medio en orden al éxito de la cura terapéutica, el resultado final supone la aceptación del principio de realidad que configura a la sociedad.

En la teoría freudiana, la civilización aparece en contradicción con los instintos primarios y con el principio del placer. Este hiato insalvable de individuo y civilización en Freud es allanado por las escuelas revisionistas. El psicoanálisis retoma las preocupaciones de la «psicología consciente», que había precedido a la teoría freudiana. La relación entre el *Id* y el *Ego*, el alcance y significado de la sexualidad, la función del inconsciente, como asimismo el instinto de muerte, la hipótesis de la horda primitiva, el asesinato del padre original y sus consecuencias, etc., todos estos elementos de la teoría freudiana que habían constituido la espina dorsal de la crítica más implacable de la civilización occidental son, en unos casos minimizados y en otros descartados enteramente por los revisionistas. Al desechar este instrumental crítico, los neofreudianos adoptan una postura sincretista en la que la sabiduría rutinaria, la sociología, la ética e incluso la religión, se dan la mano en feliz armonía con la psicología. La ideología prevaleciente, que Freud había convertido en cenizas, recobra un nuevo impulso, al mismo tiempo que recupera sus aspectos más positivos.

La mezcla o interferencia de distintos campos (como suelen hacer los revisionistas) en orden a la dilucidación de la realidad humana, lejos de acla-

(11) H. Marcuse, EC, 19.

(12) Th. W. Adorno y M. Horkheimer, 'La revisión del psicoanálisis', en *Sociológica* (Madrid 1971) 133-156.

(13) H. Marcuse, EC, 20.

rar, a lo que contribuye es a una mayor confusión. Freud, sin necesidad de recurrir a otros campos, halla en la profundización del psicoanálisis, que es al mismo tiempo la profundización en el individuo, la dimensión sociológica y cultural. El «biologismo» freudiano es ya teoría social (14). Por ello mismo, el concepto estático de la sociedad obtenido por Freud está más cerca de la verdad que los conceptos sociológicos de tipo dinámico elaborados por los revisionistas. Freud encuentra la base de las distintas formas de inhumanidad y las distintas formas de control represivo en la estructura instintiva (15). «El psicoanálisis elucida lo universal en la experiencia individual. En ese sentido, y sólo en ese sentido, puede el psicoanálisis romper la estratificación en la que las relaciones humanas están petrificadas. Los revisionistas son incapaces de reconocer, o incapaces de extraer las consecuencias del estado real de enajenación que vierte a la persona dentro de una función intercambiable y la personalidad dentro de una ideología. En contraste, los conceptos «biológicos» básicos de Freud van más allá de la ideología y sus reflejos: su negativa a tratar a la sociedad estratificada como una «red en desarrollo de experiencias y conductas interpersonales» corresponde a la realidad. Si él evita considerar la existencia inhumana como un aspecto negativo temporal de la humanidad en progreso, es más humano que la bien intencionada tolerancia de sus críticos que se escandalizan de su frialdad «inhumana» (16). La grandeza del psicoanálisis consiste básicamente en redescubrir la sociedad en la mónada individual y no, como pretenden los revisionistas, desplazando el objetivo hacia otras esferas explicativas, tales como la ética y la sociología.

En su crítica al neofreudismo, Marcuse se ensaña de un modo especial con E. Fromm. Marcuse manifiesta su sorpresa ante un Fromm que mantuvo, en sus primeros escritos (17), una actitud crítica revolucionaria de la sociedad, partiendo del Freud más originario, para convertirse en un ideólogo de la adaptación al *statu quo*. «Fromm —señala Marcuse—, que ha demostrado los caracteres represivos de la internalización como muy pocos analistas lo han hecho, rescuita la ideología de la internalización» (18). La crítica frommiana de la sociedad y su ideología no rebasa los marcos de la positividad. El revisionismo apoyado por Fromm orienta su crítica contra los fenómenos más superficiales de la sociedad al tiempo que acepta las premisas básicas de la sociedad criticada. Si en Freud la personalidad y la identidad individual están trastornadas por un principio de realidad represivo, en Fromm estos elementos contrapuestos se entremezclan en un mar de ambigüedades. La enajenación y la liberación se dan la mano en los planteamientos revisionistas. «El uso revisionista de estos términos juega sobre esta ambigüedad que

(14) *Ibid.*, 19.

(15) *Ibid.*, 235.

(16) *Ibid.*, 232-233.

(17) Cf. E. Fromm, DC, 'Método y función de una psicología social analítica', 'La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social', 'La teoría del derecho materno y su pertinencia para la psicología social', en CP.

(18) H. Marcuse, EC, 239.



FROMM, Erich

designa al mismo tiempo tanto las facultades del hombre libre como las carentes de libertad, las mutiladas y las integradas, invistiendo así el principio de la realidad establecido con la grandeza de promesas que pueden cumplirse sólo más allá de este principio de la realidad. Esta ambigüedad hace aparecer a la filosofía revisionista, crítica donde es conformista, política donde es moralista» (19).

Así pues, no es alejándose de los conceptos metapsicológicos como se enriquece el psicoanálisis, sino profundizando en ellos hasta encontrar sus raíces más profundas. En esta profundización, Marcuse halla la veta más crítica de la sociedad. Marcuse, sin separarse de la plataforma conceptual más radical de Freud, postula una sociedad totalmente distinta en la que sea posible la reconciliación de «Eros y Civilización», y en la que la razón deje de reprimir necesariamente a los instintos. «Marcuse —como dice Tito Perlini— enfrentó a Freud con Freud y de la contradicción logra deducir lo contrario del pesimismo enunciado por el mismo Freud como su propia conclusión unívoca. De esta forma, paradójicamente, deduce de Freud precisamente lo opuesto de lo que éste explícitamente sostiene: a saber, que es posible una sociedad no represiva en la que pueda afirmarse plenamente la felicidad del Eros liberado» (20).

La lectura marcusiana de Freud bajo el trasfondo de la crítica al revisionismo, suscitó, como era de esperar, la réplica inmediata de Fromm (21). Este muestra su desagrado de que Marcuse le haya incluido en el bloque de revisionistas: Horney, Sullivan, etc., sin mediar diferenciación alguna. Fromm, si bien no siente reparos en señalar ciertos puntos de convergencia con estos autores, en otros puntos específicos, como ha manifestado en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (22), las divergencias son abismales (23). Fromm se siente sorprendido de que un autor tan bien informado como Marcuse haya podido caer en una deformación tan flagrante del psicoanálisis. Mas, por otra parte, es comprensible, ya que para Fromm el psicoanálisis no puede separarse de su base clínica. «Establecer una separación entre la filosofía y la teoría analítica por una parte, y los datos clínicos psicoanalíticos por la otra es insostenible en una ciencia cuyos conceptos y teorías no pueden entenderse sin referencia a los fenómenos clínicos, a partir de los cuales se los desarrolló. Construir una «filosofía del psicoanálisis» que haga caso omiso de su base empírica debe llevar necesariamente a serios errores en la comprensión de la teoría» (24). Rota la barrera de la base empírica del psicoanálisis en favor de la vertiente especulativa del mismo, Marcuse hace discurrir la teoría psicoanalítica por un camino tortuoso en el que los

(19) *Ibid.*, 237.

(20) T. Perlini, *Marcuse*, 159. En el mismo sentido, cf. A. Escohotado, o. c., 53-54.

(21) Cf. E. Fromm, *IHIII*, 69-90.

(22) E. Fromm, *PSC*, 163-165, 168.

(23) E. Fromm, *IHIII*, 69.

(24) E. Fromm, *CP*, 31.

errores, en la interpretación de Freud, van sucediéndose ininterrumpidamente. Así, por ejemplo, Marcuse entiende erróneamente el «principio del placer» y el «principio de realidad» (25). Otro tanto sucede con el concepto de represión (26). No menos grave es la conclusión a la que llega sobre el conservadurismo de los instintos *Eros y Tanatos* (27), etc. En definitiva, Marcuse «construye una teoría que es lo contrario de todo lo que hay de esencial en el pensamiento de Freud; ello se logra por medio de citas de frases aisladas de su contexto, o de afirmaciones hechas por Freud y más tarde abandonadas, o por la lisa y llana ignorancia de la posición de Freud y de su significación» (28).

Como a menudo suele suceder en las controversias intelectuales entre antiguos amigos y colegas, la disputa Fromm-Marcuse fue seguida de una serie de réplicas y contrarréplicas (29). Ambos mantuvieron incólumes las propias posiciones y en ningún momento hubo concesiones de un oponente a otro.

2. RESPUESTAS DIVERGENTES AL PROBLEMA DEL HOMBRE Y DIVERSA LECTURA DE LA HISTORIA

La postura adoptada respecto a Freud, bien sea a nivel de aceptación (Marcuse), bien sea a nivel de revisión (Fromm), condiciona en gran medida las preguntas y respuestas en la dilucidación del problema del hombre, como asimismo despeja, interpretativamente, la incógnita del devenir histórico en un sentido o en otro. Fromm y Marcuse, en otros muchos aspectos tan próximos, a la hora de fijar y explicar los puntos básicos constitutivos del hombre y la historia se distancian, como veremos, de tal modo que las conclusiones de un autor y otro al respecto se constituyen en elementos claves de incompatibilidad y divergencia.

Fromm rehuye tanto el modelo de hombre *biologista-instintivista* (30), como el modelo *neo-conductista* (31). Ninguno de estos modelos satisface plenamente a Fromm. Pese al éxito alcanzado en ciertos ambientes intelectuales, según el decir de Fromm, ambos sistemas oscurecen más que iluminan la respuesta al problema del hombre. El *neoconductismo* reduce al hombre a «un títere movido por los hilos de las circunstancias sociales» (32). El *biologismo-instintivista* absolutiza indebidamente un estrato, el biológico, el cual

(25) *Ibid.*, 32.

(26) *Ibid.*, 33.

(27) *Ibid.*, 34.

(28) *Ibid.*, 37.

(29) Cf. H. Marcuse, *EC*, 219-250; *SC*, 29-61, 101-102; E. Fromm, *IHIII*, 69-90; *CP*, 30-38; *RE*, 20; *ADH*, 454-455.

(30) Cf. E. Fromm, *ML*, 336-342.

(31) Cf. E. Fromm, *ADH*, 48-82.

(32) E. Fromm, *ML*, 335.

si bien es un elemento constitutivo del hombre, de ningún modo es el elemento más configurador del mismo.

Así pues, Fromm ofrece una tercera vía para la recta comprensión del ser humano. En este caso, los pilares en los que se sustenta el obrar humano no son los impulsos innatos fijados por la biología, como tampoco los factores socioculturales, sino aquellas dimensiones que han hecho del hombre un ser enteramente original. Por tanto, no es el potencial físico sino el psíquico y emocional el que abre una nueva dimensión configuradora en el desarrollo de la realidad humana. La razón y la consciencia de sí rompen con el umbral instintivista animal. El distanciamiento de la naturaleza abre al hombre las puertas de la historia. En la larga marcha de la evolución el hombre se despegaba del resto de los seres en el momento justo en que su adaptación instintiva había rozado el mínimo. Desde la perspectiva instintiva, el hombre es el más desvalido y más desamparado de todos los animales, pero esta misma debilidad biológica constituye la base de su fuerza, la causa primera del despliegue de sus cualidades más específicamente humanas.

Si el hombre ha sido caracterizado por una nueva dimensión respecto al resto de los seres, la recta comprensión de las necesidades sólo puede entenderse en la órbita de la singularidad del hombre. Vincular las necesidades humanas a otras instancias, bien sea el instinto, bien sea la cultura, etc., conlleva, según Fromm, una gran dosis de ignorancia sobre la realidad constitutiva del hombre. Es decir, la satisfacción completa de las necesidades instintivas no resuelven el problema humano. El problema humano sólo puede ser resuelto debidamente dando cauce a las necesidades que brotan de la peculiaridad de su existencia. «La vida del hombre —como dice Fromm— está determinada por la alternativa inevitable entre retroceso y progreso, entre el regreso de la existencia animal y la llegada a la existencia humana» (33). Una vez alcanzado el estadio humano, el hombre queda nítidamente diferenciado del resto de los seres para el despegue de nuevas potencialidades en el ámbito de una existencia enteramente original. La vuelta hacia el pasado animal regido por los instintos sólo se hace posible después de haber transgredido la existencia propiamente humana a través de la locura o de cualquier otra enfermedad mental.

Rotos los lazos protectores instintivos que unían al hombre con la naturaleza y sin ninguna protección a excepción de la que él quiera darse a sí mismo, el hombre tiene dos modos de hallar la unidad perdida. Una regresiva y otra progresiva. La respuesta regresiva consiste en volver hacia el oscuro pasado prehumano. Ciertamente que, en este caso, el hombre logra la unidad con la naturaleza, pero a costa de renunciar a lo más peculiar de su existencia humana. La respuesta progresiva busca una nueva forma de armonía, no por regresión, sino por el pleno desarrollo de todas las fuerzas humanas.

De la respuesta regresiva es fiel testimonio la historia de las religiones

(33) E. Fromm, PSC, 30.

primitivas como asimismo el estado psicopatológico grave en el que se encuentran ciertos individuos. «En una forma o en otra —nos dice Fromm—, encontramos tanto en las religiones primitivas como en la psicología individual el mismo estado psicológico grave: la regresión a la existencia animal, al estado de pre-individuación, al intento de prescindir de lo que es especialmente humano. Pero este aserto debe ser limitado en un sentido. Si las tendencias arcaicas regresivas las comparten muchos, tenemos el panorama en una *folie à millions*; el hecho mismo del *consensu* hace que la locura parezca prudencia, y la ficción realidad. El individuo que participa de esta locura común carece de la sensación de aislamiento completo y de separación, y en consecuencia escapa a la intensa angustia que experimentaría en una sociedad progresiva» (34).

La respuesta progresiva ha tenido un fuerte eco en las religiones denominadas por Fromm «humanistas». La nueva meta del hombre, la de alcanzar la plenitud humana recuperando así la armonía perdida, ha sido expresada por los grandes genios religiosos con los conceptos y símbolos más diversos: Dios, Tao, Nirvana, «fin de los días», etc. Para Fromm todos estos conceptos apuntan a una misma meta: «Resolver el problema de la existencia humana dando una solución adecuada a la cuestión que la vida plantea, la de que el hombre se haga plenamente humano y pierda así el terror al aislamiento» (35). Fijado el poste de referencia de lo humano, los grandes maestros de la humanidad (Akh-en-Aton, Moisés, Confucio, Lao-Tse, Buda, Isaías, Sócrates, Jesús, etc.) postularon también en lo esencial las mismas normas que conducen a conseguir dicho objetivo. Fromm hace coincidir el concepto de salud mental con las grandes normas elaboradas por los grandes hombres de «visión». Más allá de cualquier condicionamiento histórico los grandes caminos que conducen a la realización plena de lo humano han quedado determinados de una vez para siempre. Otro tanto sucede con el concepto de salud mental que se desprende de las condiciones mismas de la existencia humana. El concepto de salud mental, escribe Fromm, «es el mismo para el hombre de todas las épocas y todas las culturas» (36). El concepto de salud mental que se deriva de los principios elaborados «por los grandes maestros espirituales de la especie humana» (37) y del propio análisis antropológico frommiano estaría caracterizado «por la capacidad de amar y de crear, por la liberación de los vínculos incestuosos con el clan y el suelo, por un sentimiento de identidad basado en el sentimiento de sí mismo como sujeto y agente de las propias capacidades, por la captación de la realidad interior y exterior a nosotros, es decir, por el desarrollo de la objetividad y la razón» (38). En suma, la salud como la enfermedad mentales, el éxito como

(34) E. Fromm, CH, 138.

(35) *Ibid.*, 139.

(36) E. Fromm, PSC, 73.

(37) *Ibid.*, 63.

(38) *Ibid.*, 63.



el fracaso del vivir; dependerán del despliegue o la obstrucción de las necesidades humanas.

La respuesta de Marcuse al problema del hombre discrepa de la de Fromm. La base instintiva desechada por Fromm se convierte, en manos de Marcuse, en pieza clave de su concepción antropológica. Para Marcuse, la vía más segura en orden a explicar la realidad del hombre no debe mirar tanto a las necesidades y potencialidades engañosas del hombre constituido, cuánto a aquellas otras que fueron marginadas en el acontecer histórico. Es decir, el hombre propiamente humano no ha nacido todavía. Por ello mismo, las necesidades humanas que hace depender E. Fromm de la «peculiaridad de la existencia» del hombre (la forma específica en la que el hombre se relaciona con su mundo y sus semejantes) son artificiales. La explicación del hombre por sus últimos resultados constitutivos, tanto a nivel biológico como psíquico y cultural, conlleva un lastre de fuerte raigambre positivista. Desde la pregunta kantiana, «¿qué es el hombre?», en que queda configurada la antropología como saber, las ininterrumpidas respuestas al enigma o problema del hombre se centrarán preferentemente a dos niveles bien diferenciados: el nivel psíquico o espiritual y el nivel biológico-instintivo o material. Para Marcuse, el primer nivel oculta más que revela la última realidad del ser humano. Por el contrario, el segundo nivel, el nivel biológico-instintivo tal y como fue abordado por Freud permite rastrear más allá de los condicionantes y deformaciones histórico-socio-culturales al hombre más puro y originario. «Freud demostró —según Marcuse— que la compulsión, la represión y la renuncia eran los elementos de que estaba hecha la «libre personalidad»; reconoció la «infelicidad general» de la sociedad como los límites insuperables de la salud y la normalidad» (39). Y ello fue posible porque Freud supo ver cómo las tendencias a la gratificación y la felicidad emergían de la base instintiva.

Marcuse desbroza el problema del hombre siguiendo el camino abierto por Freud desde la perspectiva instintiva. Marcuse reconoce en esta vía la mejor forma de combatir cualquier tipo de mistificación: «Para Freud, un mundo entero separa a la libertad y la felicidad auténticas de sus falsos sinónimos, que son practicados y predicados en una civilización represiva» (40). Asimismo, «detrás de todas las diferencias entre las formas históricas de la sociedad, Freud había visto la básica inhumanidad común a todas ellas, y los controles represivos que perpetúan, en la misma estructura instintiva, la dominación del hombre por el hombre» (41).

En lo que ya no van a convenir Marcuse y Freud es en el pesimismo de este último. Freud «consideraba la civilización orientada hacia la realización de la felicidad como una catástrofe, como el final de toda civilización» (42). Marcuse, por el contrario, sostiene que «la sublimación no represiva», es

(39) H. Marcuse, EC, 219.

(40) Ibid., 244.

(41) Ibid., 235.

(42) Ibid., 244.

decir, la gratificación total de un «Eros libre» puede ser el único remedio que nos salve de la catástrofe de una civilización sustentada sobre un principio de realidad destructivo al servicio de la dominación. Ahora bien, Marcuse es consciente de que la viabilidad de la gratificación de un Eros liberado sólo se hace posible dentro de un nuevo marco que contenga un nuevo principio de realidad no basado en la dominación sino en las necesidades instintivas gratificadoras. Por tanto, el conflicto del principio del placer y el principio de realidad no es, como sostiene Freud, un problema insoluble e inevitable. Con todo, la hipótesis marcusiana de una civilización no represiva está basada en la teoría freudiana de los instintos (43).

Desde la plataforma instintiva, Marcuse detecta los sufrimientos y la represión que la civilización inflige al ser humano, como asimismo perfila (y en este aspecto Marcuse va más allá que Freud) los nuevos cauces de una sociedad enteramente nueva orientada a la potenciación y liberación de las fuerzas instintivas marginadas. Desde el fondo de la base instintiva, Marcuse nos descubre la imagen de un mundo nuevo y un nuevo hombre (44). La liberación instintiva que nos ofrece Marcuse arrastra consigo la liberación de todas las potencialidades humanas: la razón o dimensión especulativa, la dimensión práctica (la moral) y la dimensión estética. Si el principio de realidad bloquea y desfigura desde sus fuentes más originarias las tendencias de Eros a la afirmación de la vida, la gratificación, el placer y la felicidad, entonces el hombre se encontrará a sí mismo recuperando el poder (el Eros) que le fue arrebatado por una «civilización enferma» (45). El Eros liberado marcusiano sería como la caja de resonancia en la que todas las potencialidades humanas guardarían su eco más puro e inconfundible.

En el ámbito de la civilización occidental en el que la realidad viene configurada por el Logos, los planteamientos de Freud y Marcuse centrados sobre Eros, implica un nuevo giro copernicano: se trataría de entender el ser, en contraste con la definición tradicional, no como Logos sino como Eros (46). Marcuse nos recuerda que el Eros liberado, como impulso hacia la preservación y enriquecimiento de la vida en todas sus dimensiones, crea a un nuevo Logos contra el Logos de nuestra civilización que es un Logos protector de un principio de realidad represivo: «Cuando la filosofía concibe la esencia del ser como Logos es ya el Logos de la dominación —mandando, dominando, dirigiendo a la razón, a la que el hombre y la naturaleza deben sujetarse» (47). «Eros define a la razón en sus propios términos. Es razonable lo que sostiene el orden de la gratificación... La razón represiva deja el paso a una nueva racionalidad de la gratificación en la que convergen la

(43) Ibid., 131.

(44) Ibid., 178-179.

(45) Ibid., 52.

(46) Ibid., 122.

(47) Ibid., 122.



razón y la felicidad» (48). En suma, Marcuse nos redescubre al hombre total desde la capa más primitiva del ser humano: la biológica. La contraposición clásica de instinto y razón queda rota, ya que «el campo y el objetivo del instinto llega a ser la vida del organismo mismo» (49).

Como puede verse, la respuesta a Marcuse al problema del hombre contrasta con la expuesta por Fromm. Mientras para éste las necesidades humanas brotan de la peculiaridad de la existencia humana (forma peculiar de relacionarse el hombre con su mundo y con los otros hombres), para aquel, por el contrario, las necesidades humanas pasan por la mediación instintiva. Si para Marcuse el elemento básico es el material (el aspecto biológico), para Fromm es el espiritual. Estas visiones contrapuestas contienen formas diversas de entender la historia. Para Fromm, el hombre ha quedado constituido para su realización plena. El hombre —afirma Fromm—, tal como aparece en cualquier cultura dada, es siempre una manifestación de la naturaleza humana, pero una manifestación que en su forma específica está determinada por la organización social en que vive» (50). Marcuse no adopta una posición tan optimista. La naturaleza humana propiamente dicha fue mutilada ya desde el comienzo de la humanidad (51). Por tanto, la configuración de la naturaleza humana queda pendiente como una conquista histórica futura. Mientras llega ese momento liberador, Marcuse sigue pensando que «el pasado define el presente porque la humanidad todavía no es dueña de su propia historia» (52).

Otro modo diverso de entender la historia estriba en el concepto de «salvación». Si para Marcuse la redención del ser humano está por hacer, para Fromm la «salvación» de algún modo se ha hecho presente a través de los grandes maestros de la historia. Los grandes genios religiosos marcaron los grandes modelos y pautas de conducta, que apuntan inequívocamente a la realización humana. Ellos fueron los grandes precursores de los mejores logros de la existencia (53). La posición de Marcuse al respecto es diametralmente opuesta. Para Marcuse «la historia del hombre es la historia de su represión» (54). Por consiguiente, Marcuse estaría de acuerdo con la frase ya célebre de Th. W. Adorno en la cual se afirma que «en la vida falsa no hay vida verdadera» (55). Es decir, en la historia enajenada no ha habido momentos estelares plenos de realización humana. Y, en todo caso, si los ha habido, estos corresponderían «a aquellos que, sin esperanza han dado y dan su vida al *Gran Rechazo*» (56).

(48) *Ibid.*, 207.

(49) *Ibid.*, 191.

(50) E. Fromm, *PSC*, 19.

(51) Cf. H. Marcuse, *EC*, 63-81.

(52) *Ibid.*, 65.

(53) Ver *supra* «Los grandes maestros de la humanidad».

(54) H. Marcuse, *EC*, 25.

(55) Tomado de P. V. Zima, o. c., 147.

(56) H. Marcuse, *HU*, 274.

3. DOS POSICIONES TEÓRICAS REVOLUCIONARIAS Y DOS ALTERNATIVAS OPUESTAS ENTRE SÍ RESPECTO AL CAMBIO SOCIAL

Las posiciones teóricas de Fromm y Marcuse, en ciertos aspectos tan próximas y tan distantes en otras, ofrecen grandes momentos de lucidez crítica sobre el hombre y la sociedad tecnológica. Frente a las posiciones conformistas, en unos casos, y frente a las posiciones «neutralistas», en otros, Marcuse y Fromm optan no por los esquemas avaladores de lo que es, de lo dado, de lo constituido (más adelante veremos que será a distinto nivel), sino por otros negadores de lo existente y en favor de lo que podría ser, a la luz de unos nuevos principios, radicalmente distinto. En este sentido, tanto la teoría de Fromm como la de Marcuse pueden ser consideradas como revolucionarias. En el fondo de ambas teorías subyace una misma preocupación: el hombre. Sin este punto de referencia ambas teorías se hacen incomprensibles. La fidelidad al factor humano explica la trayectoria de ambos pensadores por la espesa niebla de nuestro tiempo. Así queda de manifiesto cuando Marcuse nos recuerda que «hemos de volver a aprender de una vez lo que hemos olvidado bajo el fascismo, a saber: que los argumentos humanitarios y morales no son mera falsa ideología, sino que pueden convertirse y tienen que convertirse en fuerzas sociales centrales. Si los excluimos desde el principio de nuestra argumentación, nos empobrecemos de un modo que nos desarma frente a los enérgicos argumentos de los defensores de lo existente» (57).

Un tono parecido contienen las palabras de Fromm con las que sostiene que «juzar las actuales oportunidades de salvación de la sociedad desde el punto de vista del azar o de los negocios, y no desde el punto de vista de la vida es característico del espíritu de una sociedad mercantil... Una nueva ética, una nueva actitud ante la naturaleza, la solidaridad y la cooperación humanas son necesarias si el mundo occidental no desea verse destruido» (58). Al hacer alusión a la ética en Fromm y Marcuse, no ignoramos la distancia que separa al respecto a un autor de otro. Lo que queremos significar, en estos momentos, es que tanto Fromm como Marcuse, al abordar la realidad social, apelan, en sus planteamientos teóricos, al factor subjetivo. Frente al torbellino de un mundo unidimensional, autosuficiente, que no admite otros puntos de referencia que los que se desprenden de la propia dinámica, Fromm y Marcuse encuentran en el factor interno una vía luminosa capaz de detectar las insuficiencias de una sociedad que se aleja de lo humano a un nivel vertiginoso. En la profundización del ser humano ambos pensadores detectan la ceguera de una sociedad que potencia cada día más la deshumanización y se aproxima a pasos gigantes hacia la autodestrucción. Así pues, el concepto de revolución que preconizan nuestros autores nace como consecuencia de contrastar la falta de vinculación, mejor, la desvinculación existente entre la

(57) H. Marcuse, *FU*, 67-68.

(58) E. Fromm, *TS*, 184-185.



realidad social y la realidad humana. La revolución nace como repulsa del estado de cosas que configura la realidad social y en relación estrecha a la liberación. La revolución se convierte en sinónimo de liberación y humanización. «Lo que constituye sin duda —según Marcuse— el carácter determinante de la revolución del siglo xx y del xxi es, en primer lugar, que ésta no nace de la pobreza, sino —digámoslo de una vez— de la deshumanización general, de la repulsión que inspiran el despilfarro y la superabundancia de la llamada sociedad de consumo, de la repulsión que inspiran la brutalidad y la ignorancia de los hombres, y por esta razón, la pretensión primordial de esta revolución —en realidad, por primera vez en la historia— será: encontrar una existencia verdaderamente digna del hombre y crear formas de vida completamente nuevas. Por lo tanto, no se trata de una transformación cuantitativa, sino de una transformación verdaderamente cualitativa» (59). Del mismo modo se expresa Fromm cuando dice que «si se desea que las esferas económicas y políticas de la sociedad se sometan al desarrollo humano, el modelo de la nueva sociedad debe determinarse por los requerimientos de los individuos no alienados, orientados a ser... Si los seres humanos desean ser libres y dejar de mantener con su consumo patológico a la industria, se requerirá un cambio radical del sistema económico: debemos terminar con la situación actual en que sólo es posible una economía saludable al precio de tener seres humanos enfermos» (60).

Si bien Fromm y Marcuse coinciden en señalar la urgencia de un cambio radical, revolucionario, de la sociedad industrial avanzada, a la hora de fijar los cauces para alcanzar dicho objetivo, en el momento de las alternativas concretas, las discrepancias se hacen abismales: Fromm opta por la vía pacífica reformista, Marcuse, por el contrario, no desdeña ninguna posibilidad, ni siquiera la revolución violenta.

Fromm analiza las distintas alternativas que pueden adoptarse respecto a la sociedad tecnológica. Una de las alternativas consiste en aceptar la propia dinámica del sistema. Las consecuencias de esta alternativa son de sobra conocidas: el riesgo permanente al desencadenamiento de una guerra termo-nuclear, el desastre ecológico, la agudización de la patología humana, etc. Una segunda alternativa consistiría en desviar el rumbo de la primera alternativa a través de la revolución violenta. Pero una revolución violenta al estilo de las revoluciones francesa o rusa dentro de la sociedad avanzada no es viable por la misma complejidad de dicha sociedad: integración al sistema de la casi totalidad de la población, severa burocratización en los niveles de gobierno y la industria, creación y concentración de fuerzas especiales para abortar cualquier intento de rebelión, etc. Además, en el supuesto del triunfo de la revolución violenta, cosa materialmente imposible (61), ello «conduciría hacia la quiebra de todo el sistema y traería como resultado alguna forma

(59) H. Marcuse, RoR, 43.

(60) E. Fromm, TS, 166.

(61) Cf. E. Fromm, RE, 140-147.

de dictadura militar o de fascismo» (62). Así pues, no queda más que una tercera vía a la que Fromm se adhiere: «La humanización del sistema, de tal manera que esté al servicio del bienestar y el crecimiento del hombre, por medio de cambios revolucionarios realizados gradualmente, como resultado de las demandas de un amplio sector de la población y cuya motivación es la razón, el realismo y el amor a la vida. La cuestión es: ¿Se puede llevar a cabo esto? ¿Qué pasos es necesario tomar para lograrlo? (63).

Tras la opción al cambio revolucionario por vía pacífica, Fromm se apresta a señalar los pasos más significativos de que constaría tal objetivo: 1) La planificación de todos los niveles de la sociedad desde la perspectiva del desarrollo óptimo del ser humano. 2) La puesta en marcha de nuevos métodos que estén orientados a favorecer la participación directa del individuo. Se trataría de sustituir los métodos burocráticos actuales enajenados, por otros de mayor raigambre popular. 3) La transformación del patrón de consumo en un consumo humanizado que elimine la pasividad y la paralización del individuo. 4) La creación de nuevos modelos psicoespirituales que sean equivalentes a los sistemas religiosos del pasado (64). En suma, el objetivo revolucionario estaría centrado en los tres niveles claves de la sociedad: el nivel económico, el nivel político y el nivel cultural. El momento, los momentos decisivos del paso de una sociedad enajenada a una sociedad libre vendrían exigidos por la presión, desde dentro, de una opinión pública concienciada que, más allá de las miras estrechas de partido (65), han optado decididamente por el hombre, siendo conscientes de que «hoy la amenaza no es sólo contra el interés de clase de ciertos grupos; sino contra la vida y la salud mental de todos» (66). Por ello, Fromm acaricia «la esperanza de que las ideas del Humanismo Radical —que él propugna— consigan ser efectivas en un sector de la población tan considerable que puedan llevar a cabo el cambio radical» (67).

Marcuse, contrariamente a Fromm, no rechaza ninguna posibilidad orientada a abrir y ampliar los campos de libertad. La voluntad de instaurar una sociedad radicalmente distinta puede inducir a la adopción de los métodos más diversos. Todo dependerá, en cada caso, de la estrategia a seguir. La misma tendencia revolucionaria puede imponer, en distintas circunstancias, prácticas diferentes. Marcuse no se opone a las prácticas reformistas, sólo que en sí mismas las considera insuficientes. Nada debe de ser desechado: «Hay que aprovechar toda posibilidad de trabajo de educación y de aclaración dentro del marco de lo existente. Toda posibilidad de imponer y de conseguir reformas. Queremos aprovechar toda posibilidad, todo intersticio de lo existente con objeto de aggrandarlo» (68). Ahora bien, en la medida que las

(62) Ibid., 99.

(63) Ibid., 99.

(64) Ibid., 99.

(65) E. Fromm, TS, 188.

(66) E. Fromm, RE, 155.

(67) Ibid., 155.

(68) H. Marcuse, FU, 143.



democracias se convierten en democracias manipuladas, en democracias controladas que recortan las libertades bajo la protección de la legalidad, tanto más necesitará la oposición legal de estar acompañada de la oposición extraparlamentaria. Así pues, «hay que tener en cuenta ambas cosas: el trabajo de clarificación realizado dentro del marco de lo existente y la oposición que, a través de la clarificación y pasando por la oposición extraparlamentaria, tiende a rebasar lo existente» (69).

La explicación precedente no rebasa los límites de la generalización, pues a la hora de afrontar Marcuse la realidad concreta de los Estados Unidos, el esquema queda desfigurado por la ausencia de una oposición legal que contenga un programa mínimo de cambio cualitativo sobre el *statu quo* (70). Es por ello por lo que Marcuse opta por la única vía posible en estas circunstancias: la vía subversiva extraparlamentaria. Una vez comprobada la impotencia de los medios legales no queda otra alternativa que el empleo de los medios extralegales (71). Renunciar a la violencia significa la condena a la ineficacia y a seguir el juego del orden establecido. La violencia revolucionaria es la respuesta más firme a la violencia institucionalizada. La violencia de la opresión sólo puede ser sobrepasada por la violencia de la liberación (72).

La violencia revolucionaria, en los planteamientos marcuseros, quiere eludir todo tipo de arbitrariedad para desenvolverse en el marco estricto de la racionalidad liberadora. Así pues, la radicalidad de Marcuse surge contra una sociedad, como ha mostrado en *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, que, poseyendo todas las potencialidades para ocasionar una dirección del proceso productivo y de la existencia humana enteramente nuevos, utiliza todo su poder para contrarrestar esta posibilidad (73).

Marcuse llama la atención para que en ningún momento se pierda de vista el fin último de la revolución (la liberación total del ser humano), como asimismo los medios para conseguir dicho fin. Es decir, la subversión revolucionaria constituye todo un largo proceso que ha de culminar en la instauración de la sociedad libre. La izquierda radical debe ser flexible para ver, con la máxima lucidez, los pasos adecuados a dar en cada momento si no quiere verse abocada al suicidio. A modo de ejemplo digamos con Marcuse que «la fuerza revolucionaria sería una acción de las masas o de las clases, que fuese capaz de subvertir el sistema establecido a fin de construir una sociedad socialista. Ejemplos de esa acción serían: la huelga general ilimitada y la ocupación y toma de las fábricas, edificios de gobierno, centros de comunicación y transporte, todo ello en forma coordinada. En los Estados Unidos, las condiciones para esta acción no existen. El espacio de operación de que dispone la izquierda está limitado rígidamente y cualquier esfuerzo por ampliarlo pro-

(69) *Ibid.*, 143-144.

(70) H. Marcuse, CR, 52-53; EL, 67-68.

(71) H. Marcuse, CTP, 104.

(72) H. Marcuse, ER, 148.

(73) H. Marcuse, HU, 14.

vocará, una y otra vez, un estallido de fuerza física. Esta fuerza debe ser controlada y contenida por el mismo movimiento. La acción dirigida contra blancos, generales o intangibles, no tiene sentido» (74).

En definitiva, Marcuse opta por la revolución incluso violenta, como alternativa a la sociedad existente más desarrollada, mas dicha alternativa hay que entenderla en el sentido anteriormente expuesto; es decir, como un proceso muy largo que «durará generaciones» (75), pero que en todo momento estará sujeto al análisis racional que mira a la liberación. «La revolución no es nada sin su propia racionalidad» (76). Si queremos plasmar el esquema revolucionario de Marcuse al momento presente de la sociedad americana habrá que calibrarse, sin deformaciones, la fuerza de la contrarrevolución. «Cuando la acción radical de las masas no se produce y la izquierda es incomparablemente más débil, sus acciones deben autolimitarse. Lo que la represión intensificada y la concentración de fuerzas destructivas en manos de la estructura de poder impone a la revuelta, debe utilizarse para reagrupar, reexaminar y desarrollar estrategias nuevas para combatir la contrarrevolución. El resultado depende, en gran medida, de la habilidad de la joven generación: ni evadirse ni acomodarse, sino aprender cómo reagruparse después de la derrota, cómo desarrollar con la nueva sensibilidad una racionalidad nueva, cómo sostener el largo proceso de la educación, requisito previo indispensable para la transición a una acción política en gran escala... La crisis final del capitalismo puede tardar mucho, pero no un siglo» (77).

(74) H. Marcuse, CR, 64-65.

(75) *Ibid.*, 145.

(76) *Ibid.*, 143.

(77) *Ibid.*, 145.





III. LO PECULIAR DE E. FROMM

1. LA OPCIÓN ECLÉPTICA E INTERDISCIPLINARIA

El peregrinar intelectual de E. Fromm está caracterizado, como puede apreciarse tanto en sus escritos más tempranos como en los de más reciente actualidad, por la apertura a los logros del conocimiento humano en los campos más diversos de la economía, la sociología, la psicología, la filosofía, la moral, la antropología, la religión, etc. Y todo ello estimulado por un sólo objetivo: la comprensión total del hombre. Para Fromm, el intento de comprensión del hombre desde una sola parcela está, de entrada, abocada al fracaso. La toma de conciencia de la dependencia de los distintos saberes ayuda a aclarar el campo propio, evitando, de este modo, cualquier tipo de mistificación: Toda disciplina del saber contiene elementos relevantes en orden a la comprensión multiforme del ser humano. La complejidad constitutiva del hombre sólo podrá ser deshilvanada, no por la vía de la simplificación reductivista, sino por la combinación adicional de las perspectivas explicativas más diversas. Lo ideal sería establecer un ámbito que aglutinara todo tipo de conocimiento relacionado directa e indirectamente con la realidad hombre. Desde esta óptica hay que entender la propuesta de E. Fromm sobre la creación de una «Ciencia del Hombre» (1).

La ciencia del hombre como disciplina concentraría y trabajaría los datos de la sociología, la historia, la psicología, la economía, la fisiología, la teología, el arte, etc., en cuanto fueran relevantes para una mayor comprensión del hombre. La concentración, o si se prefiere, la «unificación de saberes» vendría exigida, en este caso, no por el método tal y como fue proyectado programáticamente por el *Círculo de Viena* (2), sino por la imperiosa necesidad de ensanchar el conocimiento sobre el hombre. Así pues, la diferencia de una posición y otra es abismal; mientras en el primer caso se adoptan severas medidas de clasificación, en las que no todas las «ciencias» obtienen el beneplácito, en el segundo caso el nivel de apertura y acogida no es tan restringido: los conocimientos fisiológicos, económicos, etc., pueden ser entre-

(1) E. Fromm, EP, 33 RE, 64; TS, 164.
(2) Cf. R. Carnap y O. Neurath, en A. J. Ayer, *El positivismo lógico* (México 1978) 149-150, 287-298; V. Kraft, *El círculo de Viena* (Madrid 1977) 177-180.

cruzados con los conocimientos ya no sólo de la antropología, la psicología (las denominadas ciencias humanas), sino incluso con los conocimientos del arte y la teología (3). Como todos los ex-compañeros de la *Escuela de Frankfurt*, Fromm se resiste al positivismo (4), aunque no siempre, como han señalado Adorno y Marcuse, salga airoso en tal empresa (5).

Para E. Fromm la interdisciplinariedad, de un modo u otro, ha sido ejercida por los grandes maestros del pensamiento. El divorcio de las distintas disciplinas (sociología y psicología, psicología y ética, filosofía y psicología, etcétera) ejercido por algunos sectores y escuelas es relativamente reciente. Así, por ejemplo, «el psicoanálisis, en su intento de establecer a la psicología como una ciencia natural, incurrió en el error de divorciar a la psicología de los problemas de la filosofía y de la ética. Ignoró el hecho de que la personalidad humana no puede ser comprendida a menos que consideremos al hombre en su totalidad, lo cual incluye su necesidad de hallar una respuesta al problema del significado de su existencia y descubrir normas de acuerdo con las cuales debe vivir. El *homo psychologicus* de Freud es una construcción tan irrealista como lo fue el *homo economicus* de la economía clásica. Es imposible comprender al hombre y a sus perturbaciones emocionales y mentales sin comprender la naturaleza de los conflictos de valor y de los conflictos morales. El progreso de la psicología no radica en la dirección del divorcio de un supuesto campo «natural» de otro supuesto campo «espiritual» y que enfoca su atención sobre el primero, sino en el retorno a la gran tradición de la ética humanista, que contempló al hombre en su integridad física y espiritual.» (6). En sentido inverso, la ética no debe ignorar las grandes aportaciones del psicoanálisis, ya que si bien el psicoanálisis no es la panacea del conocimiento, este ha aportado un instrumental y unos conocimientos insustituibles en orden a la comprensión plena del hombre. Lo ideal para Fromm sería alcanzar el equilibrio de los grandes maestros. «Los grandes pensadores de la ética humanista del pasado fueron filósofos y psicólogos; creyeron que la comprensión de la naturaleza del hombre y la comprensión de valores y normas para su vida son interdependientes» (7).

El renacimiento del humanismo en sus distintas vertientes, y de un modo especial el renacimiento del humanismo marxista, ha evidenciado una vez más, según Fromm, el empobrecimiento que supone para el pensamiento adoptar posiciones reductivistas bien sean de corte biologicista, economicista, sociologicista, etc. En estos casos, la realidad y la verdad son atropelladas en función de ideologías más o menos encubiertas. En lo que afecta al reduccionismo marxista, hoy se hace insostenible «la falsa interpretación común en el

(3) Cf. E. Fromm, RE, 64.

(4) Cf. E. Fromm, ADH, 48-82.

(5) Ch. Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Sociológica* (Madrid 1971) 133-156; H. Marcuse, EC, 219-250.

(6) E. Fromm, EP, 18-19.

(7) Ibid., 10.

sentido de que Marx se habría ocupado sólo de los fenómenos económicos» (8). En el discurso de Marx se entremezclan armónica o interdisciplinariamente la filosofía, la economía, la sociología, la ética y hasta la psicología (9). El desconocimiento de esta verdad en la interpretación del pensamiento de Marx, solamente puede conducir a la deformación y la falsificación.

Para Fromm, la reflexión en compartimientos estancos se hace del todo inviable cuando se toma como punto de referencia de todo el quehacer científico al hombre. La fidelidad sin cortapisas al humanismo integral rompe con todo esquema simplificador. Fromm no siente ningún reparo, cuando así lo requieren las circunstancias, en dar el salto «de la "psicología a la "sociología" y a la "política", y viceversa» (10). Igual libertad muestra Fromm para citar y hacer converger autores que, desde ciertas ópticas, fueron tachados de incompatibilidad: Buda, Jesucristo, Eckhart, Marx, Freud, etc. (11). Fromm posee la gran cualidad para captar, sin menospreciar las diferencias, los aspectos comunes de autores y escuelas admitidos comunmente como inconciliables.

En suma, Fromm es uno de los grandes pioneros de la interdisciplinariedad en el mundo contemporáneo. Los títulos de sus obras son sus mejores avaladores. Fromm no sólo se limitó a la defensa teórica de la interdisciplinariedad, sino que empezó a romper barreras haciendo ya de su obra un trabajo interdisciplinario. Indudablemente no vamos a desdeñar los problemas de índole metodológicos que subyacen a este empeño (12). Pero en último término, los problemas metodológicos siempre han ido a la zaga de los éxitos y los logros «científicos».

2. PREOCUPACIÓN FUNDAMENTALMENTE PSICOLÓGICA DEL DISCURSO

Fromm, como hemos visto en el apartado anterior, mantiene una postura decididamente abierta respecto a los quehaceres científicos más diversos. Fromm no siente ningún reparo en hacer coincidir, formando un bloque compacto, el saber sociológico, el saber económico, el saber ético, el saber psicológico, el saber filosófico, etc., siempre que dichos saberes sean relevantes en orden a la comprensión de toda la realidad humana. Ahora bien, si tuviéramos que hacer balance de los distintos componentes de que consta el pensamiento frommiano es indudable que el componente psicológico arrastraría el mayor peso. Fromm, sin renunciar a la síntesis ecléctica e interdisciplinaria, halla en la psicología el punto más firme de referencia, y ello tanto

(8) E. Fromm, CP, 75-76.

(9) Cf. Ibid., 75-93; HS, 251.

(10) E. Fromm, RE, 10.

(11) E. Fromm, TS, 33.

(12) Cf. A. Caparrós, o. c., 301-306.



a nivel temático como conceptual. Fromm, al tiempo que recoge las grandes aportaciones de los campos disciplinarios más diversos, sin infligir ningún tipo de violencia distorsionadora, las abre a una nueva dimensión: la dimensión psicológica. En su discurso, Fromm recurre constantemente a la antropología, la filosofía, la moral, la religión, la sociología, mas sus momentos más brillantes se desprenden al establecer la relación de la psicología con las demás disciplinas.

Particularmente significativas son las relaciones que establece Fromm del psicoanálisis con la antropología, la ética, la sociología y la religión (13). El psicoanálisis se hace indispensable en orden a una comprensión mayor de la realidad antropológica, ética, sociológica y religiosa. En la relación psicoanálisis-antropología, el estudio psicoanalítico se muestra fecundo al diferenciar las necesidades auténticas de las necesidades falsas, como asimismo las consecuencias que se derivan en los individuos según que se pongan en marcha un tipo de necesidades u otras. El psicoanálisis puede contribuir eficazmente en la clarificación de la naturaleza humana.

No menos significativa es la relación que establece Fromm entre psicoanálisis y ética (14). Fromm subraya la dependencia mutua del psicoanálisis y la ética. Si bien la moral no puede descuidar las aportaciones psicoanalíticas, de igual modo «los problemas de la ética no pueden omitirse en el estudio de la personalidad, ya sea en forma teórica o terapéutica» (15). El psicoanálisis ha de desechar todo tipo de dogmatismo y reconocer que «los juicios de valor que elaboramos determinan nuestras acciones y sobre su validez descansa nuestra salud mental y nuestra felicidad» (16). Sin menospreciar otros ámbitos constitutivos de la ética, Fromm centra su investigación preferentemente en los aspectos psicológicos subyacentes al hecho moral. En este sentido, Fromm busca la relación entre la neurosis y otras formas de perturbación mental y el problema moral, llegando a la conclusión de que «el problema de la salud psíquica y de la neurosis está ligado inseparablemente al problema de la ética. Puede decirse que toda neurosis constituye un problema moral» (17).

El psicoanálisis también dispone de unos mecanismos altamente eficaces para desenmascarar las formas falsas de existencia, como asimismo el pseudo-placer, la pseudofelicidad y cualquier tipo de irracionalidad. Esta capacidad de indagación del psicoanálisis en el fenómeno moral nos permite encontrar a un psicoanalista como Fromm «tratando problemas de ética y asumiendo la posición de que la psicología no solamente debe desbancar juicios éticos

falsos, sino que, además de eso, puede ser la base para la elaboración de normas válidas y objetivas de la conducta» (18).

Muy próxima a la relación psicoanálisis y ética, Fromm establece una nueva relación: la del psicoanálisis y religión (19). Fromm es consciente de la complejidad que existe en la relación entre religión y psicoanálisis. Más allá de toda polémica sobre la pertinencia del psicoanálisis respecto a la religión y a su base fundamental, Dios, Fromm busca en dicha relación los contenidos humanos. «El psicoanalista está en posición de estudiar la realidad humana detrás de la religión, como detrás de los sistemas simbólicos no religiosos» (20). Desde la perspectiva psicoanalítica, Fromm establece la demarcación de la religión en autoritaria y humanista, según la experiencia religiosa acreciente o merme las potencialidades humanas (21).

Aún es más llamativa la relación del psicoanálisis y la sociología. Fromm recoge el instrumental sociológico como instrumento valiosísimo de cara a la crítica de la sociedad, pero al mismo tiempo el factor sociológico es utilizado en un sentido más pleno al fusionarse con el psicoanálisis, trayendo consigo lo que Fromm ha denominado la «psicología social» (22). El análisis de la sociedad desde la vertiente psicoanalítica abre nuevas perspectivas en el campo de la sociología, y de un modo especial en la «sociología crítica». La psicología social, en manos de Fromm, tendría la función de explicar «la frecuencia de los diversos síndromes de carácter dentro de la población en conjunto, y dentro de cada clase; la intensidad de los diversos factores dentro del síndrome; los factores nuevos o contradictorios que han sido engendrados por condiciones socioeconómicas diferentes. Todas estas vertientes permiten indagar el vigor de la estructura de carácter existente, el proceso de cambio, y también cuáles son las medidas que podrían facilitar dichos cambios» (23).

En definitiva, lo que queremos significar es que Fromm rompe las lindes de los cotos científicos cerrados y autónomos para agilizar y facilitar una comprensión más amplia del ser humano. La originalidad de Fromm se deriva básicamente de su permeabilidad para recibir las más diversas formas de saberes. Pero si la apertura interdisciplinaria es un hecho incuestionable en la obra de Fromm, también no lo es menos su habilidad para buscar, impregnar y dar la impronta psicológica al material recibido. Es por ello, por lo que consideramos que el discurso frommiano es primordialmente psicológico, y sólo en segundo plano filosófico, antropológico, sociológico, etc.

(13) Cf. E. Fromm, PSC, 26-61; EP; UR; HS, 249-266.

(14) Cf. E. Fromm, EP.

(15) Ibid., 9-10.

(16) Ibid., 10.

(17) Ibid., 242.

(18) Ibid., 9.

(19) Cf. E. Fromm, PR, 7.

(20) Ibid., 20.

(21) Cf. para una exposición más amplia al respecto, el apartado primero del capítulo segundo correspondiente a la exposición del humanismo en Fromm.

(22) E. Fromm, CP, 201.

(23) E. Fromm, HS, 260.



3. EL ACENTO «MÍSTICO-RELIGIOSO»

Otra de las grandes peculiaridades de E. Fromm es su incansable y apasionada búsqueda de nuevas formas de existencia más acordes con la condición humana. Para dicho objetivo, Fromm no desdén ningún ámbito. Aún más, donde otros (Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, etc.) llegaban a la conclusión de que el ámbito de la religión estaba trasnochado y agotado, Fromm halla las formas de existencia más limpias y transparentes de la realización humana. Bien es verdad que Fromm no da su aceptación incondicional a cualquier tipo de religión. Fromm adopta, respecto a la religión, una posición abiertamente crítica que le induce a diferenciar las más diversas formas de religiosidad. Entre las más importantes, distingue la forma religiosa autoritaria y la humanista. La religiosidad autoritaria se desenvuelve en una atmósfera enrarecida en que las vivencias religiosas ocasionan un estado de impotencia generalizada y de supeditación enfermizas que terminan por paralizar las potencias más relevantes del ser humano. Fromm compartiría la crítica moderna y contemporánea sobre la religión siempre que ésta recayera sobre la denominada religión autoritaria. Mas no aceptaría dicha crítica si ésta es dirigida indiscriminadamente a todo tipo de religiosidad. La religión humanista puede ser considerada como la contrapartida de la religión autoritaria. Si ésta desarraiga y merma al hombre de sus grandes poderes humanos, aquella, por el contrario, los potencia. Si una es la religión de la alienación, la otra lo es de la liberación. Ambos tipos de religiones son incompatibles por contener distintos principios doctrinales, por implicar distintas vivencias y por configurar y modelar distintas personalidades.

Para E. Fromm, el problema de la realización humana constituye, como puede apreciarse a lo largo de toda su obra, una de sus más grandes preocupaciones. Las esperanzas de libertad, dicha, felicidad, etc., que habrían de derivarse de la civilización tecnológica se han desvanecido. «La gran promesa de un Progreso Ilimitado (la promesa de dominar la naturaleza, de abundancia material, de la mayor felicidad para el mayor número de personas, y de libertad personal sin amenazas) ha sostenido la esperanza y la fe de la gente desde el inicio de la época industrial» (24). En la cúspide de mayor despliegue de la civilización de la «Gran Promesa», puede detectarse el fracaso en los niveles siguientes: la satisfacción ilimitada de los deseos no produce bienestar, como tampoco es el camino de la felicidad y del placer máximo; la idea de libertad e independencia personal ya no puede sostenerse dentro de una sociedad convertida en una gran máquina burocrática la cual, a través de las instancias manipuladoras tales como el gobierno, los industriales, y los medios de comunicación controlan los sentimientos, pensamientos y gustos de los individuos; el progreso económico no ha sido empleado en beneficio de todos los pueblos de la tierra, sino en beneficio de los países ricos y en de-

(24) E. Fromm, TS, 21.

trimento de los países pobres; la orientación del progreso técnico ha creado peligros ecológicos y de guerra nuclear capaces de destruir la civilización y toda la humanidad (25). En definitiva, la civilización industrial no ha dado los frutos esperados en el campo de la realización humana. Aún más, la deshumanización parece ser la característica más significativa de dicha civilización. Difícilmente los resultados podían ser distintos dentro de una sociedad que ha hecho de la categoría del «tener» el máximo ideal, la «función normal de la vida» (26), y ha desechado la preocupación por llegar a «ser».

En oposición a una cultura sustentada fundamentalmente por el «tener», «los grandes Maestros de la Vida», los grandes místicos y los grandes genios religiosos construyeron sus grandes sistemas teniendo como centro de referencia el «ser», la realización humana. Por ello mismo, algunos sistemas religiosos del pasado, los denominados por Fromm sistemas humanistas, contienen más verdad sobre la realidad básica del hombre que las sociedades contemporáneas configuradas por el principio patológico de la posesión ilimitada. La aclaración de la realidad humana lleva a Fromm a indagar, más allá de las formas vigentes, en distintos sistemas religiosos: el judaísmo, el cristianismo, el budismo, etc., como asimismo en los más diversos personajes religiosos y místicos: Buda, Isaías, Amós, Jesús, Sócrates, Eckhart, Maimónides, Spinoza, Marx, Schweitzer, etc. En dicha indagación halla que «los grandes Maestros de la Vida han considerado la alternativa entre tener y ser como el punto más importante de sus respectivos sistemas. Buda enseña que para alcanzar la etapa más elevada del desarrollo humano, no debemos anhelar posesiones. Jesucristo enseña: «Porque cualquiera que quisiera salvar su vida la perderá; y cualquiera que perdiera su vida por causa de mí, éste la salvará. Porque, ¿qué aprovecha al hombre, si se granjeare todo el mundo, y se pierda él a sí mismo, o corra peligro de sí?» (San Lucas 9:24-25). El Maestro Eckhart enseñó que no tener nada y permanecer abierto y «vacio»; no permitir al ego ser un estorbo en nuestro camino, es la condición para lograr salud y fuerza espiritual. Marx enseñó que el lujo es un defecto, tanto como la pobreza y que nuestra meta debe consistir en ser mucho, y no en tener mucho» (27). La diferencia según que la vida torne sobre el «ser» o el «tener» es abismal. La preocupación por ser lleva a interesarse principalmente por las personas, mientras la preocupación por tener conduce a centrarse en las cosas. Así pues, la orientación hacia la realización, hacia la «salvación» es una característica tan palpable dentro de los sistemas y religiones humanistas como «la orientación de tener es característica de la sociedad industrial occidental, en que el afán de lucro, fama y poder se han convertido en el problema dominante de la vida» (28).

A no ser que nos arriesguemos a ignorar una de las conquistas históricas

(25) Ibid., 22.

(26) Ibid., 33.

(27) Ibid., 33.

(28) Ibid., 36.



más relevantes del espíritu humano, el camino de la liberación, el camino de la emancipación total, según Fromm, ha de pasar obligadamente por aquellos recintos o escuelas de «religiosidad» humanista que hicieron del hombre y su «salvación» la máxima preocupación y el máximo objetivo. Los sistemas religiosos humanistas persiguieron la realización proyectándose en las dimensiones siguientes: 1) Creando marcos de orientación y devoción que establecen la meta a la que ha de aspirar y de la cual se desprende el sentido de la existencia. 2) Creando lazos vinculativos y abriendo puertas en el amor a todo lo existente. La relación de amor invade la esfera personal, la interpersonal e incluso la esfera de la naturaleza. 3) Aspirando al conocimiento pleno. «El conocimiento humanista de llegar a ser empieza con la conciencia del engaño de lo que perciben nuestros sentidos en el sentido de que nuestro panorama de la realidad física no corresponde a lo que «realmente es», y principalmente en el sentido de que la mayoría de la gente está semidespierta, semidormida, y no advierte que la mayor parte de lo que cree evidente y verdadero es una ilusión producida por la influencia sugestiva del mundo social en que vive. Así pues, el conocimiento empieza con la destrucción de las ilusiones, con la desilusión. Conocer significa penetrar a través de la superficie, llegar a las raíces, y por consiguiente a las causas. Conocer significa «ver» la realidad desnuda, y no significa poseer la verdad sino penetrar bajo la superficie y esforzarse crítica y activamente por acercarse más a la verdad» (29). Esta opinión sobre el conocimiento en lo fundamental es compartida por personalidades tan dispares como Buda, los profetas hebreos, Jesucristo, Eckhart, Marx y Freud (30). «A todos estos pensadores les preocupaba la salvación humana; todos criticaron las pautas de pensamiento socialmente aceptadas» (31). 4) Empujando a la libertad y a la plenitud humana. «La finalidad de la vida es vivirla intensamente, nacer plenamente, estar plenamente despierto» (32). En suma, todo intento de elaboración de nuevas formas de existencia en la vía de realización y plenitud humanas ha de recoger estos ámbitos de reflexión y vivenciación mística y religiosa, si bien interpretadas y adaptadas a las circunstancias de secularización actuales.

La situación degradada en extremo que vivimos exige remedios radicales y eficaces. Estos remedios deben vencer todo prejuicio teórico y práctico para recoger, en un proceso de asimilación, los mejores logros de la humanidad en el campo de la realización. Este objetivo supone un nuevo concepto de religiosidad que esté más allá, aun cuando las contenga, de las posiciones ateas y religiosas clásicas. Todos están llamados a la colaboración creativa de nuevos marcos de orientación acordes con las circunstancias actuales. «Desde luego, para los que no están auténticamente enraizados en la religión teísta, la cuestión crucial es la conversión a una «religiosidad» huma-

(29) Ibid., 53.

(30) Ibid., 53-54.

(31) Ibid., 54.

(32) E. Fromm, PSC, 171.

nista sin religión, sin dogmas ni instituciones, a una «religiosidad» preparada desde hace mucho por el movimiento de una religiosidad atea, desde Buda hasta Marx. No tenemos que elegir entre un materialismo egoísta o la aceptación del concepto cristiano de Dios. La vida social misma (en todos sus aspectos: en el trabajo, en el tiempo libre, en las relaciones personales) será la expresión del espíritu «religioso», y no se requerirá tener una religiosidad determinada. Esta demanda de una nueva «religiosidad» atea, no institucional, no es un ataque a las religiones existentes. Sin embargo, esto significa que la Iglesia Católica Romana, empezando por la burocracia romana, deberá convertirse al espíritu de los Evangelios. Esto no significa que los «países socialistas» deban «desocializarse», sino que su falso socialismo sea reemplazado por un genuino socialismo humanista.

La cultura medieval tardía floreció porque el pueblo tenía la misión de la Ciudad de Dios. La sociedad moderna floreció porque el pueblo recibió energías de la visión del establecimiento de una Ciudad Terrenal del Progreso. Sin embargo, en nuestro siglo, esta visión se ha deteriorado y se ha convertido en una Torre de Babel, que hoy día empieza a derrumbarse, y a la postre nos sepultará bajo sus ruinas. Si la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrenal fueron tesis y antítesis, una nueva síntesis de la esencia espiritual del mundo medieval tardío y el desarrollo de un pensamiento racional y científico renacentista. Esta síntesis es: la Ciudad de Ser» (33).

(33) E. Fromm, TS, 188-189.





IV. LO ESPECIFICO DE H. MARCUSE

1. LA CRÍTICA AL PENSAMIENTO POSITIVO

La crítica marcuseana de la sociedad contemporánea pasa por la crítica al pensamiento positivo apuntalado por las ciencias experimentales y sus proyecciones tecnológicas, como asimismo por los sistemas filosóficos que hicieron de éstas el único punto de referencia válido dentro del quehacer científico: el neopositivismo (1). Mas el análisis crítico de Marcuse no se circunscribe exclusivamente al ámbito del positivismo: igual atención reciben otras capas de pensamiento que surgieron como contrabalanza antipositivista: el historicismo y el existencialismo (2). Marcuse posee la gran cualidad de detectar, más allá de las diferencias epistemológicas, las más diversas formas de incidencia positiva del *statu quo* en el transfondo de los grandes postulados científicos y filosóficos; y esto ya no sólo en el frente descarado del positivismo, sino también en aquellas corrientes de pensamiento que hacen gala de antipositivismo: el existencialismo, el marxismo dogmático (3), el neofreudismo revisionista (4), etc. El pensamiento científico y filosófico, exceptuando la postura negativa radical, claudica ante la unidimensionalidad de los poderes existentes. Si bien Marcuse distingue distintas formas de positividad (la empírica, la existencial, la marxista dogmática, la neofreudiana revisionista, etc.), sin embargo, todas ellas incidirían en la afirmación de un modo u otro de lo dado, de lo establecido. La positividad social deviene positividad científica y filosófica. La ciencia y la filosofía, en este contexto, desechan sus elementos trascendentes y liberadores para convertirse en instrumentos ideológicos al servicio de los poderes constituidos.

Contrariamente a Fromm, Marcuse no está tan preocupado por la interdisciplinariedad cuanto por descubrir los factores que han llevado a los distintos saberes a convertirse en instrumentos de cohesión social. La verdadera conciliación interdisciplinaria forma parte de la gran «promesa» de una sociedad libre. En un mundo desgarrado, como el nuestro, la corrupción y deformación afecta no sólo a las esferas más elementales como el trabajo, el ocio y el con-

- (1) Cf. H. Marcuse, HU, 143-218.
- (2) Cf. H. Marcuse, ASC, 131-147; CS, 36-44; ER, 55-94.
- (3) Cf. H. Marcuse, MS.
- (4) Cf. H. Marcuse, EC, 219-250.

sumo, sino también a las esferas más elevadas de la ciencia y la cultura. El proyecto interdisciplinar, en las actuales circunstancias, supone la claudicación ante la «racionalidad» que configura los actuales saberes. La racionalidad de la sociedad tecnológica es una racionalidad que ha sido depurada de sus connotaciones finalistas para convertirse en un material estrictamente instrumental (5). Por tanto, este tipo de racionalidad, pese al gran número de cono- mientos en que se expresa y pese a sus brillantes resultados en el campo científico y técnico, es una racionalidad mutilada (6). Para Marcuse, la racionalidad y la ciencia de la dominación siguen siendo opuestas a la racionalidad y la ciencia de la liberación (7). Ello significa que la unificación de saberes por la adopción del método empírico tal como lo propugnan los neopositivistas, como el intento de Fromm mucho más tolerante y abierto por hacer coincidir en un bloque aglutinante (la Ciencia del Hombre) las aportaciones del conocimiento científico, filosófico, teológico, etc., constituyen dos formas distintas de aceptación de la racionalidad imperante en lo existente.

En el primer caso, es decir, la defensa unívocamente metodológica defendida por el neopositivismo no da ocasión a ningún género de dudas. B. Russell y L. Wittgenstein como asimismo sus grandes seguidores, los componentes del círculo vienes y berlinés, proyectaron sus esfuerzos en dos frentes muy significativos: 1) Estableciendo las márgenes en las que se ha de desenvolver el conocimiento; lo cual esto no significa otra cosa que la aceptación incondicional del modelo empirista tal y como ha sido avalado por las ciencias experimentales. 2) Combatiendo —y esto es una consecuencia del punto anterior— el modelo de conocimiento filosófico que no se adapte a las exigencias metodológicas del empirismo.

Marcuse, pese a la machacona insistencia de que hacen gala los neopositivistas sobre los análisis lingüísticos y lógicos, sobre las necesidades de orientar el pensamiento humano por cauces de cientificidad, sobre la fidelidad a la realidad y el mundo de los hechos, etc., no se encoge. Sus esfuerzos estarán orientados, más allá de los fetiches terminológicos, a desenmascarar el nexo ideológico que une a las ciencias empíricas con la filosofía neopositivista. La filosofía neopositivista dado su carácter radical de empirismo, sin proponérselo, al menos de una forma teórica y con la convicción de moverse en un campo de total neutralidad, se constituye en uno de los mejores respaldos ideológicos de la sociedad establecida (8). La aceptación de la metodología experimental conlleva la aceptación de la sociedad en la cual aquella surgió, se consolidó, y a la cual rinde tributo servil. Si las ciencias experimentales juegan un papel instrumental al servicio de unos determinados intereses de la sociedad, la filosofía neopositivista, en tanto se constituye en respaldo ideológico

- (5) H. Marcuse, HU, 165-166. Cf. la coincidencia de planteamientos en Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires 1973) 15-101.
 (6) H. Marcuse, ER, 167-168.
 (7) *Ibid.*, 174-175.
 (8) H. Marcuse, HU, 194.

de dichos saberes, se supedita de un modo indirecto, aunque no por ello menos efectivamente, a los mismos controles y servidumbres manipuladores. Aún más, el neopositivismo juega un papel ideológico más corrosivo que las mismas ciencias experimentales en tanto que se considera como el único portador válido para establecer, los límites del conocimiento y del quehacer científico dentro de el mundo de los hechos (que ya es un mundo restringido) y en tanto que desautoriza el pensamiento y la metodología que trascienden, con su crítica, dicho mundo restrictivo y deformado (9).

La otra forma de positividad, la revisionista neofreudiana en la que queda integrada E. Fromm, es mucho más difícil de captar ya que «los revisionistas alegan que su psicoanálisis es en sí mismo una crítica a la sociedad» (10). Sin embargo, la incógnita se despeja en cuanto vemos que el intento interdisciplinario de los revisionistas niega la eficacia de dicho objetivo. El esfuerzo por conectar el psicoanálisis con la moral, la antropología, la sociología, la religión, etc., deja desprovisto al psicoanálisis de sus elementos más críticos y lo convierte en un instrumento más en la defensa de la racionalidad que impregna el sistema. «Consecuentemente —nos dirá Marcuse— la crítica neofreudiana sigue siendo ideológica en un sentido estricto; carece de bases conceptuales fuera del sistema establecido; la mayor parte de sus ideas y valores son aquellos provistos por el sistema» (11).

En suma, dado que las distintas ramificaciones de la ciencia se confunden con el sistema mismo, el proyecto interdisciplinar, la reunificación científica, bien en la versión neopositivista, neofreudiana o bien en la versión del marxismo más grosero, no hace otra cosa, en el momento presente, que favorecer la positividad de lo existente. La reunificación sin distorsiones, como la misma configuración de la ciencia que afectará al corazón mismo de la metodología sólo puede ser fruto de una sociedad libre (12). Entre tanto llega ese momento, la única alternativa verdaderamente válida es la que se desprende del pensamiento y metodología negativos: «La crítica, la contradicción y la trascendencia» (13).

2. PREPONDERANCIA DEL DISCURSO FILOSÓFICO

La crítica a la positividad científica lleva a Marcuse a indagar en todas las esferas de pensamiento hasta encontrar un instancia sólida y segura desde la cual se pueda hacer frente a las acometidas de la positividad; ésta no puede ser otra cosa que la instancia especulativa que se desprende del pensamiento filosófico crítico. Si bien Marcuse, como hemos señalado, «desecha

- (9) *Ibid.*, 203-204.
 (10) H. Marcuse, EC, 238.
 (11) *Ibid.*, 19.
 (12) H. Marcuse, ER, 174-175.
 (13) H. Marcuse, HU, 242.



FROMM, Erich

todo intento de reunificación de saberes en el momento presente, por considerarlo un triunfo más de la «unidimensionalidad» positiva del sistema, ello no significa que se cierre al caudal de conocimientos que se derivan de las ciencias particulares tales como la sociología, la psicología e incluso el arte. En definitiva, todas aquellas disciplinas que por su complejidad de contenidos y metodología, poseen un gran potencial crítico que habrá de ser liberado pacientemente al dejarlos discurrir por cauces filosóficos críticos. Es decir, no es la mezcla adicional de conocimientos lo que importa a Marcuse, sino los elementos críticos que posee cada ámbito de conocimiento. O dicho más directa y llanamente, la sociología y la psicología son tanto más sociología y psicología cuanto más se alejan de la metodología empírica y se aproximan a la especulación filosófica crítica. El quehacer analítico de la metodología científica se pierde en la inmanencia todopoderosa del sistema. Sólo la posición metodológica rebelde, que se resiste al prejuicio de chata científicidad defendida por las escuelas neopositivistas, queda en condiciones óptimas para penetrar la realidad a un nivel que ya no es el que impone el sistema y los hechos de la cotidianidad.

El pensamiento especulativo crítico se mueve dentro de unas coordenadas metodológicas amplias y flexibles que permiten trascender los marcos inflexibles establecidos por el *statu quo*. Por ello mismo, y a nivel de ejemplo, la metapsicología freudiana en tanto que sobrepasa la metodología empírica y desplaza su instrumental conceptual hacia el terreno de la teoría se convierte en «dinamita social». Es decir, la psicología crítica no necesita de una orientación sociológica complementaria que aclare los contenidos psicológicos; la psicología crítica, en cuanto se aleja de los hechos mutilados de los saberes positivos, permite ser al mismo tiempo una teoría psicológica, una «teoría social» (14) y una teoría filosófica (15). Aquí radica el obstáculo más serio, según H. Marcuse, que le distancia de E. Fromm y del revisionismo neofreudiano. Mientras para éstos, el psicoanálisis es un instrumento abierto a «la observación clínica y la utilidad terapéutica» (16), para aquel, el psicoanálisis es antes que nada una teoría filosófica crítica (17). La repulsa de los aspectos más especulativos del psicoanálisis, como asimismo el intento de los neofreudianos por circunscribirlo al campo estricto de la terapia es ya, para Marcuse, una forma de claudicación a la metodología positivista y a los imperativos de la sociedad uniforme.

Para H. Marcuse, «la teoría de Freud contiene ciertas hipótesis sobre la estructura de las principales formas de ser: contiene implicaciones ontológicas... que pertenecen al contexto básico de la filosofía occidental» (18). Freud, sin proponérselo, formaría parte de la larga cadena del pensamiento filosó-

- (14) H. Marcuse, EC, 19.
- (15) *Ibid.*, 20.
- (16) *Ibid.*, 20.
- (17) *Ibid.*, 20-21.
- (18) *Ibid.*, 107.

fico occidental en el que Aristóteles, Hegel y Nietzsche constituyen momentos de gran relieve. Marcuse ve en el fondo del pensamiento filosófico de occidente un intento de comprender los elementos últimos constitutivos del ser. En el conjunto de respuestas sobre el ser predominan aquellas que entienden el ser fundamentalmente como Logos, como razón. Ahora bien, de lo que no fueron del todo conscientes gran número de pensadores es que «el Logos de la gratificación contradice al Logos de la enajenación» (19). Es decir, el Logos fue restringido a las capas y exigencias más espirituales y despojado de las facultades y necesidades sensitivas. El intento por armonizar estos dos niveles separados del Logos «anima la historia interior de la metafísica occidental» (20). La teoría de Freud en la medida que intenta definir la esencia del ser como Eros en contraposición a la preponderante definición clásica como Logos, participa de esta dinámica filosófica. Aún más, «el instinto de la muerte afirma el principio del no ser (la negación del ser) contra Eros (el principio del ser). La fusión omnipresente de los dos principios en la concepción de Freud corresponde a la tradicional fusión metafísica del ser y no ser... La interpretación freudiana del ser en términos de Eros recaptura el primer estado de la filosofía de Platón que concebía la cultura no como una sublimación represiva, sino como el libre autodesarrollo de Eros» (21).

En el plano de la sociología, Marcuse toma una posición similar a la adoptada con el psicoanálisis. La sociología en su vertiente metodológica empírica no puede ir más allá del mundo de los hechos constituidos. Desde Comte, el estudio sociológico positivista se encadena a la realidad social, quedando incapacitado para el análisis trascendente de los hechos (22). Sólo la sociología que no renuncia al instrumental conceptual filosófico-crítico queda capacitado, sin ningún tipo de distorsión y de supeditación servil, para analizar la sociedad «a la luz de sus empleadas o no empleadas o deformadas capacidades para mejorar la condición humana» (23).

Marcuse, en definitiva, tiene una gran facilidad para detectar y combatir todo tipo de positividad, especialmente la positividad que se deriva de la metodología experimentalista. Por ello mismo, proyecta su discurso fuera de este ámbito y lo conecta con la molesta metodología filosófica que ha configurado al pensamiento crítico. El resguardo y la defensa del discurso filosófico negativo se hace más urgente en un momento que la praxis de la sociedad desfigura y asfixia todo tipo de teoría. De este modo, se salvaría la posibilidad de proyectar el pensamiento y la praxis más allá de la unidimensionalidad coercitiva social.

- (19) *Ibid.*, 111.
- (20) *Ibid.*, 111.
- (21) *Ibid.*, 122-123.
- (22) Cf. H. Marcuse, RR, 331-349.
- (23) H. Marcuse, HU, 12.



31. EL ARTE Y SU ELEMENTO TRASCENDENTE Y LIBERADOR

Junto al instrumental crítico de la filosofía negativa y la metapsicología freudiana, Marcuse utiliza una nueva dimensión crítica: la dimensión artística. Así como Frömm se centra en el marco de la mística y la religión en su búsqueda angustiada por hallar nuevas formas de existencia, Marcuse encuentra en el ámbito del arte el mejor modelo referencial para descalificar los poderes existentes. El mundo complejo del arte poseería unos poderes para crear y recrear la realidad de los cuales carece la positividad satisfecha y unidimensional de la realidad social. Y no porque esta carencia sea un factor constitutivo o esencial, sino porque unos determinados poderes históricos marcaron la impronta de la pasividad y del conformismo destructivos en el *statu quo*. El arte, como quehacer dentro de un determinado ámbito de la realidad, contiene un potencial purificador que puede revertir y servir de modelo a otros ámbitos totalmente diferentes como pueden ser el ámbito sociopolítico-económico e incluso el científico y filosófico. Desde el corazón de la creatividad artística, Marcuse halla las fisuras, obscuridades y mutilaciones de la realidad social. «Si la sociedad establecida administra toda comunicación normal, dándole validez e invalidándolo de acuerdo con requerimientos sociales, los valores ajenos a esos requerimientos quizás no puedan tener otro medio de comunicación que el anormal de la ficción. La dimensión estética conserva todavía una libertad de expresión que le permite al escritor y al artista llamar a los hombres y las cosas por su nombre: nombrar lo que de otra manera es innombrable» (24).

El arte cuestiona las bases sobre las que descansa la sociedad constituida al tiempo que la expone ante la alternativa inexcusable de nuevos proyectos históricos y nuevas realizaciones, no siguiendo la constante de la dominación sino la de la liberación y la gratificación. Así pues, «la supervivencia del arte es la única débil atadura que puede unir el presente con la esperanza del futuro» (25).

Al evocar el tema del arte, Marcuse quiere dejar bien patente su disconformidad con la estética marxista ortodoxa. Por ortodoxia Marcuse entiende «la interpretación de la categoría y verdad de una obra de arte en términos de la totalidad de las relaciones de producción prevalentes» (26). La visión cerrada y exclusivista de la estética dogmática no es más que la consecuencia lógica de una lectura rígida de la relación entre la infra y la superestructura. Dicha lectura reductivista implica una supervalorización de los factores materiales y objetivos entendidos como la auténtica realidad y la devaluación de los factores no materiales que se derivan de la subjetividad. La sustitución de la teoría más genuinamente marxista por el materialismo vulgar trae como consecuencia inmediata la ruptura de la dialéctica, al tiempo que elimina

(24) Ibid., 264.

(25) H. Marcuse, ASH, 182.

(26) H. Marcuse, DE, 55.

el factor subversivo y revolucionario. La teoría marxista así sucumbe a la reificación que tanto combatió en sus momentos críticos más frescos. La subjetividad es convertida «en un átomo de la objetividad; incluso en su forma rebelde fue entregada a una consciencia colectiva. El componente determinista de la teoría marxista no radica en su concepto de la relación dada entre existencia social y consciencia, sino en la noción reduccionista de consciencia que anula el contenido particular de consciencia individual y, con él, el potencial revolucionario subjetivo» (27).

La devaluación de la subjetividad dentro de la estética marxista se hace presente hasta en sus representantes más distinguidos. Entre éstos, el caso más controvertido es Lukács, el cual si bien en *Historia y consciencia de clase* (28) mantiene un alto nivel de equilibrio dialéctico entre subjetividad y objetividad, en los escritos sobre estética (29) se aprecia la devaluación de la subjetividad. Ello trae como consecuencia la preferencia por el realismo entendido como el mejor modelo de arte progresista, la crítica del arte romántico por considerarlo reaccionario y la turbación para afrontar la tarea evaluativa de las cualidades estéticas en términos que no hagan referencia a la ideología de clase.

En contraposición a esta versión reductivista, Marcuse, como asimismo Horkheimer y Adorno, se resiste a reducir la realidad artística a mero reflejo ideológico de los intereses de clase (30). Las cualidades radicales del arte, es decir, su denuncia de la realidad establecida y su invocación a la bella ilusión (Schöner Schein) de la liberación se fundamentan precisamente en aquellas dimensiones en las que el arte trasciende su determinación social y se emancipa del universo dado del discurso y la conducta, manteniendo, sin embargo, su arrolladora presencia. Por esa razón, el arte crea el reino en el cual se hace posible la subversión de la experiencia propia del arte: el mundo formado por él es reconocido como una realidad que aparece eliminada y deformada en la sociedad dada. Esa experiencia culmina en situaciones extremas (de amor y de muerte, de culpabilidad y fracaso, pero también de alegría, felicidad y satisfacción) que hacen saltar en pedazos la realidad en nombre de una verdad normalmente negada e incluso ignorada. La lógica interna de la obra de arte culmina con la irrupción de otra razón, otra sensibilidad, que desafía abiertamente la racionalidad y sensibilidad asimiladas a las instituciones sociales dominantes» (31).

En el ámbito estético, la realidad dada es sublimada necesariamente: el contenido inmediato es marcado por el estilo estético, como asimismo los «datos» son ordenados y remodelados de nuevo bajo el poder de la forma

(27) Ibid., 63-64.

(28) Cf. G. Lukács, *Historia y consciencia de clase* (Barcelona 1975).

(29) Cf. G. Lukács, *Prolegómenos a una estética marxista* (Barcelona 1969); *Estética*, 4 vols. (Barcelona 1966-67).

(30) Cf. M. Jay, o. c., 293.

(31) H. Marcuse, DE, 66-67.

artística «que requiere que incluso la representación de la muerte y la destrucción invoquen la necesidad de esperanza —una necesidad enraizada en la nueva consciencia incorporada a la obra de arte» (32). El arte, debido a su capacidad para trascender la realidad inmediata, trastorna y rompe la reificada objetividad de las relaciones sociales establecidas y abre la puerta a nuevas dimensiones de experiencia: «El renacimiento de la subjetividad rebelde» (33). La sublimación estética pone en marcha un proceso de desublimación que afecta profundamente a los pensamientos, juicios y sentimientos de los individuos, constituyéndose este nuevo potencial perceptivo incompatible con las normas, necesidades y valores que configuran al sistema. Por ello, nos dirá Marcuse, «el arte continúa siendo una fuerza disidente» (34). El arte hace justicia, con su «significado y... verdad propios» (35), a aquellas potencialidades del hombre y la naturaleza que han sido asfixiadas por la positividad de lo existente (36). El arte abre la realidad establecida a otro universo: «El universo "trágico" de la existencia humana y de la búsqueda siempre renovada de la redención secular: la promesa de la liberación» (37).

Supuesto el potencial revolucionario y subversivo del arte se pregunta Marcuse: «¿Cómo puede traducirse hoy en algo real? Es decir: ¿cómo puede expresarse, de modo que se convierta en guía y elemento de la praxis del cambio...?» (38). Digamos de entrada que Marcuse rechaza el enfoque de la estética dogmática marxista que concibe una obra revolucionaria según que esté o no orientada a potenciar el proceso revolucionario. Para Marcuse, «el arte puede expresar su potencial radical sólo como arte, en su propio lenguaje y con su propia imagen, que invalidan el lenguaje ordinario... La tensión entre afirmación y negación hace imposible cualquier identificación del arte con la praxis revolucionaria. El arte no puede representar la revolución, sólo puede invocarla en otro medio, en una forma estética en la que el contenido político se vuelva metapolítico, gobernado por la necesidad interna del arte. Y el objetivo final de toda revolución —un mundo de tranquilidad y libertad— se presenta en un medio totalmente apolítico, bajo las leyes de la belleza y la armonía» (39). En verdad, el arte puede llamarse revolucionario en sentido pleno sólo en relación a sí mismo, es decir, «como contenido convertido en forma» (40). El arte puede preservar su verdad transformadora y revolucionaria solamente obedeciendo a su propia ley: la ley estética.

El arte, por estar más allá del principio restrictivo configurante de la

- (32) Ibid., 67.
 (33) Ibid., 67.
 (34) Ibid., 68.
 (35) Ibid., 68.
 (36) Marc Jiménez ha señalado la coincidencia de Marcuse con Adorno en esta faceta. Cf. Theodor Adorno. *Arte. Ideología y teoría del arte* (Buenos Aires 1977) 104.
 (37) H. Marcuse, CR, 101-102.
 (38) Ibid., 115.
 (39) Ibid., 116.
 (40) H. Marcuse, DE, 69.

realidad, conserva la *memoria* de todas las *metas humanas* que no llegaron a cristalizar. Por eso el arte se constituye en una permanente interpelación del positivismo satisfecho de la realidad establecida. Y esa es la razón también de que el arte pueda «entrar en calidad de "idea reguladora" en la desesperada lucha por la transformación del mundo. Contra todo fetichismo de las fuerzas productivas, contra el sometimiento continuado de los individuos a las condiciones objetivas (que siguen siendo relaciones de dominación), el arte representa el objetivo último de todas las revoluciones: la libertad y la felicidad del individuo» (41).

- (41) Ibid., 138





Bibliografía

1. FUENTES

a) Escritos de E. Fromm

- 'Der Sabbath', *Imago* 6 (1927) 223-234.
- Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion* (Wien 1930); vers. cast.: 'El dogma de Cristo', en *El dogma de Cristo y otros ensayos sobre religión, psicología y cultura* (Buenos Aires 1964) 9-93.
- 'Der Staat als Erzieher', *Almanach* 4 (1931).
- 'Politik und Psychoanalyse', *Die psychoanalytische Bewegung* 3 (1931) 440-447.
- 'Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gessellschaft', *Imago* XVII (1931) 226-251.
- 'Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie', *Zeitschrift für Sozialforschung* 1 (1932) 28-45. Este y los dos artículos siguientes han sido reeditados en *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie* (Frankfurt 1970) (versión alemana de *The crisis of psychoanalysis*; vers. cast.: 'Método y función de una psicología social analítica', en *La crisis del psicoanálisis* (Buenos Aires 1971) 166-200.
- 'Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie', *Zeitschrift für Sozialforschung* 1 (1932) 253-277; vers. cast.: 'La caracterología psicoanalítica y su pertinencia para la psicología social', en *La crisis del psicoanálisis* (1971) 201-237.
- 'Die sozialpsychologische Bedeutung der Muttersrechtstheorie', *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (1934); vers. cast.: 'La teoría del matriarcado y su pertinencia para la psicología social', en *La crisis del Psicoanálisis* (Buenos Aires 1971) 129-165.
- 'Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie', *Zeitschrift für Sozialforschung* 4 (1936) 365-397.
- 'Sozialpsychologischer Teil', en H. Horkheimer, *Autorität und Familie* (Paris 1936) 77-135.
- 'Zum Gefühl der Ohnmacht', *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (1937) 95-117.
- 'The social philosophy of «will therapy»', *Psychiatry* 2 (1939).
- 'Selfishness and selflove', *Psychiatry* 2 (1939) 507-523.
- Escape from freedom* (New York 1941); ver. cast.: *El miedo a la libertad* (Buenos Aires 1971).
- 'Faith as a character trait', *Psychiatry* 5 (1942) 307-319.
- 'Sex and character', *Psychiatry* 6 (1943) 21-31.
- 'Individual and social origins of neurosis', *American Sociological Review* 9 (1944) 380-384; vers. cast.: 'Orígenes individuales y sociales de la neurosis', en Cl. Kluckhohn, H. A. Murray, D. M. Schneider, *La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura* (México 1972), 531-537.
- Man for himself* (New York 1947); vers. cast.: *Ética y psicoanálisis* (México 1969).
- 'The Oedipus complex and the Oedipus myth', en Anshen, *The family-its functions and*

- destiny* (New York 1948); vers. cast.: 'El complejo de Edipo y su mito', en Fromm, E. Horkheimer, M. Parsons, T. y otros, *La familia* (Barcelona 1970) 217-245.
- 'Psychoanalytic characterology and its application to the understanding of culture', en S.S. Sargent, M. Smith, *The Viking Fund* (New York 1949) 1-12.
- Psychoanalysis and religion* (New York 1950); vers. cast.: *Psicoanálisis y religión* (Buenos Aires 1956).
- The forgotten language* (New York 1951); vers. cast.: *El lenguaje olvidado* (Buenos Aires 1966).
- 'The human implications of instinctual radicalism', *Dissent* 2 (1955) 342-349; vers. cast.: 'Implicaciones humanas del izquierdismo instintivista', en Mallet y otros, *Marcuse, polémico* (Buenos Aires 1968) 69-90.
- The sane society* (New York 1955); vers. cast.: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (México 1971).
- 'A counter-Rebuttal', *Dissent* 3 (1956) 81-83.
- The art of loving* (New York 1956); vers. cast.: *El arte de amar* (Buenos Aires 1970).
- 'Man is not a thing', *Saturday Review* 40 (1957) 9-11.
- 'Le drame fondamental de l'homme: naître à l'humain', *Age Nouveau* 13 (1959) 42-47.
- Sigmund Freud's mission* (New York 1959); vers. cast.: *La misión de Sigmund Freud* (México 1960).
- Marx's concept of man* (New York 1961); vers. cast.: *Marx y su concepto del hombre* (México 1962).
- May man prevail?* (New York 1961); vers. cast.: *¿Podrá sobrevivir el hombre?* (Buenos Aires 1971).
- Beyond the chains of illusion. My encounter with Marx and Freud* (New York 1962); vers. cast.: *Más allá de las cadenas de la ilusión. Mi encuentro con Marx y Freud*, (México 1968).
- The dogma of Christ and other essays on religions, psychology and culture* (New York 1963); vers. cast.: *El dogma de Cristo y otros ensayos sobre religión, psicología y cultura* (Buenos Aires 1964).
- The heart of man* (New York 1964); vers. cast.: *El corazón del hombre* (México 1970).
- 'The application of humanist psychoanalysis to Marx's theory', en E. Fromm, *Socialist humanism* (New York 1965) 207-222; vers. cast.: 'La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx', en E. Fromm, *Humanismo socialista* (Buenos Aires, 1971) 249-266.
- You shall be as gods* (New York 1966); vers. cast.: *Y seréis como dioses* (Buenos Aires 1971).
- The revolution of hope. Toward a humanized technology* (New York 1968); vers. cast.: *La revolución de la esperanza* (México 1970).
- The crisis of psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and social psychology* (New York 1970); vers. cast.: *La crisis del psicoanálisis* (Buenos Aires 1971). Entre estos ensayos se encuentran los tres artículos ya citados y escritos en 1932 y 1934 para la *Zeitschrift für Sozialforschung*.
- E. Fromm y otros, *Socialist humanism* (New York 1965); vers. cast.: *Humanismo socialista* (Buenos Aires 1971).
- E. Fromm, M. Horkheimer, T. Parsons y otros: *La familia* (Barcelona 1970). (Esta obra recoge algunos de los artículos que componen la obra editada por R. N. Anshen, *The family: its function and destiny* (New York 1948). Contiene los artículos de Fromm, 'Sexo y carácter', 195-215, y 'El complejo de Edipo y su mito', 217-245.
- E. Fromm-M. Maccoby: *Social character in a Mexican village* (New Jersey 1970); versión cast.: *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano* (México 1974).
- E. Fromm y otros: *La soledad del hombre* (Caracas 1970).

- E. Fromm - D. T. Suzuki - R. De Martino: *Zen buddhism and psychoanalysis* (New York 1960); vers. cast.: *Psicoanálisis y budismo zen* (México 1964).
- E. Fromm y R. Xirau (eds.), *The nature of man* (New York 1968).
- *The anatomy of human destructiveness* (New York 1973); vers. cast.: *Anatomía de la destructividad humana* (Madrid 1975).
- *To have or to be?* (New York 1976); vers. cast.: *¿Tener o ser?* (México 1978).

b) Escritos de H. Marcuse

- Schiller-Bibliographie unter Benutzung der Trämelschen Schiller-Bibliothek* (Berlín 1925).
- 'Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus', en *Philosophische Hefte* I (1928) 45-68.
- 'Über konkret Philosophie', en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 62 (1929) 111-128.
- Reseña de Karl Vorländer, Karl Marx, sein Leben und sein Werk, en *Die Gesellschaft* VI (1929) 186-189.
- 'Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode', en *Die Gesellschaft* VI, 10 (1929) 356-369.
- 'Zum Problem der Dialektik I', en *Die Gesellschaft* VII, 1 (1930), 15-30.
- 'Transzendentaler Marxismus?', en *Die Gesellschaft* VII, 10 (1930) 304-326.
- Reseña de H. Noack, Geschichte und System der Philosophie, en *Philosophische Hefte* II (1930) 91-98.
- 'Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey', en *Die Gesellschaft* (1931) 350-367.
- 'Zur Kritik der Soziologie', en *Die Gesellschaft* VIII, 9 (1931) 270-280.
- 'Zum Problem der Dialektik II', en *Die Gesellschaft* VIII (1931) 541-557.
- 'Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers «Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft»', en *Philosophische Hefte* III 1/2 (1931) 83-91.
- Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt am Main 1932), reedición, 1968; vers. castellana: *Ontología de Hegel* (Barcelona 1970).
- Reseña de Heinz Heimsoeth, 'Die Errungenschaften des deutschen Idealismus', en *Deutsche Literaturzeitung*, 53, 43 (1932) 2024-2029.
- 'Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus' en *Die Gesellschaft* IX, 8 (1932) 136-174.
- 'Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs', en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 69, 3 (1933) 257-292.
- 'Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers Werk', en la página literaria de la *Vossische Zeitung* (14 de diciembre de 1933).
- Reseña de Herbert Wacker, 'Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant', en *Deutsche Literaturzeitung*, 55, 14 (1934) 629-630.
- 'Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung', en *Zeitschrift für Sozialforschung* III, 2 (1934) 161-195.
- 'Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie: Ideengeichtlicher Teil', en *Studien über Autorität und Familie*; Forschungsberichte aus den Institut für Sozialforschung (Paris 1936) 136-228.
- 'Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933', *ibid.*, 727-752.
- 'Zum Begriff des Wesens', en *Zeitschrift für Sozialforschung* V, I (1936) 1-39.
- 'Über den affirmativen Charakter der Kultur', en *Zeitschrift für Sozialforschung* VI, I (1937) 54-94.
- 'Philosophie und kritische Theorie', en *Zeitschrift für Sozialforschung* VI, 3 (1937) 631-647.

- 'Zur Kritik des Hedonismus', en *Zeitschrift für Sozialforschung* VII, 1/2 (1938) 55-89.
- 'An Introduction to Hegel's Philosophy', en *Studies in Philosophy and Social Science* VIII (1940) 394-412.
- 'Some Implications of Modern Technology', en *Studies in Philosophy and Social Science* IX (1941) 414-439.
- Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York 1941); segunda edición con un Epílogo, 1954; edición de bolsillo con el prólogo «A Note on Dialectic» (Boston 1965); vers. cast.: *Razón y Revolución* (Caracas 1967).
- 'A Rejoinder to K. Löwith's Review of Reason and Revolution', en *Journal of Philosophy and Phenomenological Research* II, 4 (1942) 564-565.
- 'Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre L'être et le néant', en *Journal of Philosophy and Phenomenological Research* VIII, 3 (1948) 309-336.
- 'Lord Acton: Essays on Freedom and Power', en *American Historical Review* 54, 3 (1949) 557-559.
- Reseña de Georg Lukács, 'Goethe und seine Zeit', en *Journal of Philosophy and Phenomenological Research* IX, I (1950) 142-144.
- 'Recent Literature on Communism', en *World Politics* VI, 4 (1954) 515-525.
- 'Dialectic and Logic Since the War', en Ernest J. Simmons, ed., *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought* (Cambridge 1955) 347-358.
- 'Trieblehre und Freiheit', en *Sociologica: Aufsätze, Max Horkheimer zum 60. Geburtstag gewidmet* (Frankfurter Beiträge zur Soziologie I, Frankfurt am Main, 1955) 47-66.
- 'Eros and Culture', en *The Cambridge Review* I, 3 (1955) 107-123.
- 'The Social Implications of Freudian «Revisionism»', en *Dissent* II, 3 (1955) 221-240.
- Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston 1955); segunda edición con el prólogo «Political Preface», 1966 (Boston 1966); vers. cast.: *Eros y Civilización* (Barcelona 1968).
- 'A Reply to Erich Fromm', en *Dissent* III, 1 (1956) 79-81.
- 'La théorie des instincts et la socialisation', en *La Table Ronde* 108 (1956) 97-110.
- 'Theory and Therapy in Freud', en *The Nation*, 185 (septiembre de 1957) 200-202.
- 'Trieblehre und Freiheit', en Freud in der Gegenwart: *Ein Vortragszyklus der Universitäten Frankfurt und Heidelberg zum Hundersten Geburtstag* (Frankfurter Beiträge zur Soziologie VI, Frankfurt am Main 1957) 401-424.
- 'Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse', *ibid.*, 425-441.
- Prólogo a Franz Neumann, 'The Democratic and the Authoritarian State', *Glencoe*, III (1957).
- Prólogo a Raya Dunayevskaya, *Marxism and Freedom* (New York 1958) 15-20.
- 'Notes on the Problem of Historical Laws', en *Partisan Review* 26 (invierno de 1959) 117-129.
- 'The Ideology of Death', en Herman Feifel, ed., *The Meaning of Death* (New York 1959) 64-76.
- 'De l'ontologie à la technologie; les tendances de la société industrielle', en *Arguments* IV, 18 (1960) 54-59.
- 'Language and Technological Society', en *Dissent* VIII, 1 (Invierno de 1961), 66-74.
- 'The Problem of Social Change in Technological Society', en *Lecture presented to a UNESCO Symposium on Social Development* (Paris 1961) 139-160.
- 'Idéologie et société industrielle avancée', en *Médiations*, 5 (1962) 57-71.
- 'Emanzipation der Frau in der repressiven Gesellschaft. Ein Gespräch mit Herbert Marcuse und Peter Furth', en *Das Argument* (23 octubre-noviembre de 1962) 2-12.
- 'Zum Stellung des Denkens heute', en *Zeugnisse*, Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag (ed. por Max Horkheimer, Frankfurt am Main 1963) 45-49.

- 'World without Logos', en *Bulletin of the Atomic Scientists* (20 enero de 1964) 25-26.
- 'Industrialisierung und Kapitalismus', en *Max Weber und die Soziologie heute* (Tübingen 1964) 161-180.
- 'Perspektiven des Sozialismus in der entwickelten Industriegesellschaft', en *Praxis*, 2/3 (1964) 260-270.
- Soviet Marxism: A Critical Analysis* (New York 1958); edición de bolsillo con prólogo nuevo New York 1961); vers. cast.: *El marxismo soviético* (Madrid 1969).
- One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston 1964); vers. cast.: *El hombre unidimensional* (Barcelona 1969).
- A Critique of Pure Tolerance* (en colaboración con Robert Paul Wolff y Barrington Moore Jr.) (Boston 1965); vers. cast.: *Crítica de la Tolerancia pura* (Madrid 1967).
- Kultur und Gesellschaft* 1 (Frankfurt am Main 1965). Contiene los trabajos: 'Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung'; 'Über den affirmativen Charakter der Kultur'; 'Philosophie und kritische Theorie'; 'Zur Kritik des Hedonismus'; vers. cast.: *Cultura y Sociedad* (Buenos Aires 1967).
- Kultur und Gesellschaft* 2 (Frankfurt am Main 1965). Contiene los trabajos: 'Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsgriffs'; 'Existentialismus'; 'Das Veralten der Psychoanalyse'; 'Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers'; 'Ethik und Revolution'; 'Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur'; vers. cast.: *Ética de la revolución* (Madrid 1969).
- 'Remarks on a Redefinition of Culture', en *Daedalus*, 94, 1 (invierno de 1965) 190-207. Reimpreso en Gerald Holton, ed., *Science and Culture* (Boston 1965).
- 'A Tribute to Paul A. Baran', en *Monthly Review*, 16, 11 (1965) 114-115.
- Epílogo a Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Frankfurt am Main 1965) 99-106.
- 'Repressive Tolerance', en Robert P. Wolff, Barrington Moore, Jr., y Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston 1965) 81-117; vers. cast.: 'La tolerancia represiva', en *Convivium*, 27 (abril-septiembre 1968).
- Epílogo a Karl Marx, *Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte* (Frankfurt am Main 1965) 143-150.
- 'Der Einfluss der deutschen Emigration auf das amerikanische Geistesleben: Philosophie und Soziologie', en *Jahrbuch für Amerikastudien* X (Heidelberg 1965) 27-33.
- 'Socialist Humanism?', en Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism* (New York 1965) 96-106.
- 'Reply to M. Berman's Review of One-Dimensional Man', en *Partisan Review*, 32, 1 (invierno de 1965) 159-160.
- 'Statement on Vietnam', en *Partisan Review*, 32, 4 (1965) 646-649.
- 'On Science and Phenomenology', en Robert Cohen y Max W. Wartofsky, eds. *Boston Studies in the Philosophy of Science* II (New York 1965) 279-291.
- 'Sommes-nous déjà des hommes?', en *Partisans*, 28 (abril de 1966) 21-24.
- 'Vietnam - Analyse eines Exempels', en *Neue Kritik* (Frankfurt am Main, julio-agosto de 1966) 30-40.
- 'Zur Geschichte der Dialektik', en *Sowjetssystem und Demokratische Gesellschaft* (Freiburg 1966) 1192-1211.
- 'The Individual and the Great Society', en *Alternatives* I, 1, y I, 2 (1966). Reimpreso en B. M. Cross, ed., *A Great Society?* (New York 1968).
- 'Love Mystified', en *Commentary*, 43 (febrero de 1967) 71-76.
- 'Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation?', en *Kursbuch*, 9 (1967) 1-6.
- 'Ziele, Formen und Aussichten der Studentenopposition', en *Das Argument*, 5/6 (1967) 398-408.
- 'Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft', en *Die Neue Rundschau*, 78,

- 1 (1967) 7-21; reimpresso en *Agression und Anpassung in der Industriegesellschaft* (Frankfurt am Main 1968).
- 'The responsibility of Science', en *The Responsibility of Power*, a cargo de Leonard Krieger y Fritz Stern (New York 1967) 439-444.
- 'The Obsolescence of Marxism', en *Marx and the Western World*, a cargo de Nicholas Lobkowitz (Notre-Dame-London 1967) 409-418.
- 'Art in One-Dimensional Society', en *Arts Magazine* XLI, 7 (1967) 27-31.
- Das Ende der Utopie* (Berlín 1967); vers. cast.: *El final de la utopía* (Barcelona 1968).
- Psychoanalyse und Politik* (Frankfurt am Main 1968); vers. cast.: *Psicoanálisis y política* (Barcelona 1969).
- An Essay on Liberation* (Boston 1969); vers. cast.: *Ensayo sobre la liberación* (México 1969).
- 'El futuro del arte', en *Convivium*, 26 (enero-mayo 1968).
- 'Liberation from Affluent Society', en David Cooper, ed., *The Dialectics of Liberation* (London 1968).
- Revolution oder reform?* (München 1971); vers. cast.: *A la búsqueda del sentido* (Salamanca 1976).
- Counterrevolution and Revolt* (Boston 1972); vers. cast.: *Contrarrevolución y revuelta* (México 1973).
- Zeit-Messungen* (Frankfurt am Main 1975); vers. cast.: *Calas en nuestro tiempo* (Barcelona 1976).
- Die Permanenz der Kunst* (München 1978); vers. cast.: *La dimensión estética* (Barcelona 1978).

2. BIBLIOGRAFÍA

a) Estudios sobre Erich Fromm

- Abril, G. G., 'Erich Fromm y Gabriel Marcel. La esperanza frustrada y la esperanza absoluta', en *Estudio Agustiniano*, 9 (Valladolid 1974) 215-46.
- Basabe Barcalá, J., *Síntesis del pensamiento de Fromm* (Barcelona 1974).
- Bona, J., 'Due proposte di Fromm per superare il solipsismo: linguaggio e amore', *Aut Aut*, 77 (Milano 1963) 81-87.
- Caparrós, A., 'El carácter social según Erich Fromm', en *Convivium* 42 (1974) 3-27.
- Caparrós, A., *El carácter social según Erich Fromm. Estudio crítico de su obra* (Salamanca 1975).
- Catenario, A., *La società malata. Saggio sulla filosofia di Fromm* (Napoli 1962).
- Catenario, A., 'Individuo e società in Fromm', en *De Homine* 17-18 (1966) 362-70.
- Gutiérrez, J., *El método psicoanalítico de Erich Fromm* (Bogotá 1961).
- Hammond, G. B., *Man in strangement. A comparison of the thought of Paul Tillich and Erich Fromm* (Nashville, Tenn 1965).
- Illich, J., 'The daws of Epimethean man. A paper prepared for a symposium in honor of Erich Fromm', en *Centro Intercultural de Documentación* 75 (Cuernavaca 1972) 227 1-16.
- James, W. T., 'Karen Horney and Erich Fromm in relation to Alfred Adler', en *Individual Psychology Bulletin* 6 (1947) 105-116.
- Mondolini Guardo, R. C., *De Freud a Fromm* (Buenos Aires 1965).
- Mullahy, P., *Edipus-Myt and Complex. Introduction by Erich Fromm* (New York 1951).

- Norsa, A., 'La fuga dalla libertà e i suoi possibili rimedi secondo Erich Fromm', en *Pensiero* 10 (1965) 201-23.
- Schaar, J. H., *Escape Fromm authority: the perspectives of Erich Fromm* (New York 1961).
- Sneathlge, J. L., 'Het humanisme van Erich Fromm', *Alg. Mederl. Tijdsch. Wijsb. Psychol.* 45 (1953) 250-256.
- Torres, M., *El irracionalismo en Erich Fromm* (México 1968).

b) Estudios sobre Herbert Marcuse

- AA. VV., 'Dibattito su Marcuse', en *Mondo Nuovo* 7 (julio 1968).
- Abel, L., 'Seven heroes of the New Left', en *New York Times Magazine* 5 (mayo 1968) 31-32.
- Abendroth, W., 'Zum Problem der Rolle der Studenten und der Intellektuellen in den Klassenauseinandersetzungen der spätkapitalistischen Gesellschaft. Kritische Bemerkungen zur Analyse Herbert Marcuses', en *Das Argument, Heft* 45 (diciembre 1957) 408-418.
- Abou, E., *Herbert Marcuse o el proceso a la civilización contemporánea* (Stromata 1969) 323-349.
- Abou, S., 'Herbert Marcuse ou le procès de la société contemporaine', en *Travaux et Jours* 31 (Beyrouth 1969) 67-91.
- Ahlers, R., 'Is technology repressive?', en *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 32 (diciembre 1970) 651-700.
- Ahlers, R., 'Technologie und Wissenschaft bei Heidegger und Marcuse', en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 25 (1971) 575-590.
- Ambacher, M., *Marcuse et la civilisation américaine* (París 1969).
- Andrew, F., 'Work and Freedom in Marcuse and Marx', en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 3 (junio 1970) 241-256.
- Anonymous, 'Camus and some others', en *Times Literary Supplement* 29 (1970) 97-98.
- Anonymous, 'Herbert Marcuse', en *Times Literary Supplement* 5 (junio 1969) 597.
- Anonymous, 'Marcuse Negations', en *Times Literary Supplement* 26 (1968).
- Anonymous, 'One-dimension philosopher', en *Time*, vol. 91 (marzo 22, 1968) 38.
- Anonymous, 'Legion versus Marcuse', en *The Nation*, vol. 207 (octubre 28, 1968) 421.
- Anshen, R. N., 'Authority and power: Erich Fromm and Herbert Marcuse', en *Journal of Social Philosophy*, vol. 5 (Spring 1974) 1-8.
- Badaloni, N., *Il Marxismo italiano degli anni sessanta* (Roma 1971).
- Bahr, H. D., *Kritik der politischen Technologie* (Frankfurt am Main 1970).
- Bank, F., *Inleiding tot de denkereld van Herbert Marcuse* (Odijk 1969).
- Bauermann, R. & Rotscher, J., 'Zur Ideologie der neuen Linken', en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 18 (1970) 282-304.
- Barbano, F., 'Sociologia negativa e sociologia positiva', en *Sociologia* (Rivista di Studi Sociali dell'Instituto Luigi Sturzo), año I, núm. 1 (septiembre 1967) 31-58.
- Bayer, O., 'Marcuses Kritik und Luthers Freiheitsbegriff', en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 67 (1970) 453-478.
- Bedoya, J. de, *Marcuse y el socialismo. El socialismo imposible* (Madrid 1970).
- Beerling, R. F., *Herbert Marcuse*, pp. 165-173, in *Filosofen van de 20e eeuw. Onder redactie van C. P. Bertels en E. Petersma* (Amsterdam 1972).
- Beinaert, L., 'Vers une civilisation non-répressive. Marcuse et Freud', en *Etudes*, tome 328 (junio-julio 1968) 131-135.
- Benoist, J. M., 'Marcuse, un Aufklärer contre les lumières', en *Critique*, vol. 24 (1968) 943-964.
- Berki, R. N., 'Marcuse and the crisis of the new radicalism: From politics to religion?', en *Journal of Politics*, vol. 34 (febrero 1972) 56-92.



- Bergmann, J., 'Tecnologische Rationalität und spätkapitalistische Ökonomie', 89-103 in *Antworten auf Herbert Marcuse*, Herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Habermas (Frankfurt am Main 1968).
- Berndt, H. & Reiche, R., 'Die geschichtliche Dimension des Realitätsprinzips', 104-133, en *Antworten auf Herbert Marcuse*, Herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Habermas (Frankfurt am Main 1968).
- Bernstein, R. J., 'Herbert Marcuse: An immanent critique', en *Social Theory and Practice*, vol. 1, núm. 4 (Fall 1971) 97-111.
- Bethume, D. M., 'The politics of liberation: The political philosophy of Herbert Marcuse', Tulane U. 1973, en *Dissertation Abstracts*, vol. 35, núm. 3 (septiembre 1974) 1715-A.
- Blanco, L., *Marcuse* (Madrid 1971).
- Bleek, P., 'Marcuse, the gospel of hope', en *The Nation*, vol. 208 (junio 16, 1969) 765-768.
- Bloch, E., 'Diskussion mit Herbert Marcuse', en *Praxis*, vol. 5 (1969) 323-325.
- Braybrooke, D., 'Marcuse's merits', en *Trans-Action*, vol. 6 (octubre 1969) 51-54.
- Breines, P., *Critical interpretations: New Left perspective on Herbert Marcuse* (New York 1970).
- Breines, P., 'From Guru to spectre: Marcuse and the implosion of the movement', 1-21, en *Critical interpretations: New Left perspectives on Herbert Marcuse* (New York 1970).
- Breines, P., 'Marcuse and the New Left in America', 134-154, en *Antworten auf Herbert Marcuse*, ed. por J. Habermas (Frankfurt am Main 1968).
- Breines, P., 'New Left e marxismo-leninismo. Il superamento di Marcuse', en *Comunità*, volumen 25, núm. 165 (Milano 1971) 363-368.
- Burnham, H., 'Sack it to us, Herbert', en *National Review*, vol. 20 (noviembre 19, 1968) 1158-1159.
- Bykhovskii, B., 'Marcuseism against Marxism. A Critique of uncritical criticism', en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 30 (diciembre 1969) 203-218.
- Callahan, D., 'Resistance and technology', en *The Commonweal*, vol. 87 (diciembre 22, 1967) 377-381.
- Cammarano, L., 'La rivoluzione come bene di consumo', en *Rivista di Studi Crociani*, volumen 7 (abril-junio 1970) 219-231.
- Cantoni, R., 'L'atropologia immaginaria di Marcuse', en *Rivista di Filosofia*, vol. 60 (julio-septiembre 1969) 243-288.
- Carandini, G., 'La dimensione di Marcuse. Note al saggio Luomo a una dimensione', en *Quaderni di Sociologia*, vol. 17, núm. 4 (1968) 327-369.
- Cases, C., 'Marcuse, «Il sistema e l'utopia»', en *Libri Nuovi*, núm. 1 (1968).
- Casini, P., 'L'echissi della scienza', en *Rivista di Filosofia*, vol. 61 (julio-septiembre 1970) 239-262.
- Castel, R., 'Eros et civilisation', en *Critique*, vol. 21 (1965) 555-570.
- Castellet, J. M., *Lectura de Marcuse* (Barcelona 1969).
- Caton, H., 'Contra Marcuse', by E. Vivas. A review, en *National Review*, vol. 23 (septiembre 10, 1971) 997-998.
- Cazès, B., 'Le marxisme soviétique ou the Thanatos á Eros', en *La Nef*, n. s., 26e année, Cahier núm. 36 (enero-marzo 1969) 91-110.
- Castel, R., *Introduction, to Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale* (Paris 1968).
- Ceppa, L., 'Cultura e società', en *Rivista di Filosofia*, vol. 61 (1970) 96-99.
- Certeau, M. de, 'Savoir et société. Une inquiétude de Marcuse à mai 1968', en *Esprit*, volumen 36, núm. 10 (1968) 292-312.
- Ciafre, G., 'Uno studio italiano su H. Marcuse', en *Logos*, núm. 1 (1972) 118-137.
- Ciarlo, M., 'L'antitecnocrate Marcuse profeta di tirannidi tecnocratiche', en *Rivista di Studi Crociani*, vol. 8 (abril-junio 1971) 178-183.
- Clair, A., 'Une philosophie de la nature. Eros et civilisation', en *Esprit*, vol. 37, número 1 (1969) 51-73.
- Cleek, P., 'Marcuse: Ferment of hope', en *The Nation*, vol. 208 (junio 16, 1969) 765-769.

- Clément, M., *Le Communisme face à Dieu, Marx, Mao, Marcuse* (Paris 1968).
- Cohen, J., 'Critical theory: The philosophy of Marcuse', en *New Left Review*, núm. 57 (septiembre-octubre 1969) 35-51.
- Cohen, M., 'Marcuse, Norman Vincent Peale of the Left', en *Atlantic*, vol. 223 (junio 1969) 108-110.
- Colletti, L., 'Da Hegel a Marcuse', en *De Homine*, núm. 26 (1968), 91-118.
- Colletti, L., *Ideologia e società* (Bari 1969).
- Connerton, P., 'Shooting at the clocks', en *The Listener*, vol. 83 (febrero 5, 1970) 185-186.
- Cotten, J. M., 'Comment lire Marcuse', en *La Nef*, n. s., 26e année, Cahier núm. 36 (enero-marzo 1969) 139-174.
- Cranston, M. W., 'Herbert Marcuse', 85-116, en *The New Left. Six critical essays on Che Guevara, Sartre, Marcuse, Fanon, Black Power* (New York 1971).
- Cranston, M. W., 'Herbert Marcuse', en *Encounter*, vol. 32, núm. 3 (Marzo 1969) 38-50.
- Cristofolini, P., 'Strategia e utopia', en *Problemi del Socialismo*, vol. 7, núm. 66 (enero-febrero 1966).
- Cristofolini, P., 'Un sospetto di metafisica', en *Libri Nuovi* (Bim. Einaudi), núm. 1 (1968).
- Crozier, B., 'Une conscience toute neuve', en *La Nef*, n. s., 26e année, Cahier, núm. 36 (enero-marzo 1969) 183-191.
- Chirpaz, F., 'Aliénation et utopie', en *Esprit*, vol. 37, núm. 1 (1969) 74-88.
- Dahl, L. N., *Marcuse on the individual in the advanced industrial society* (Southern Illinois U. at Carbondale 1974).
- Dayan, M., 'L'Homme unidimensionnel', en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 74 (1969) 546-460.
- Decke, G., 'Die theoretische Basis von Marcuses Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie. Freuds psychoanalytische Anthropologie als Marxismus-Ersatz', en *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, vol. 12 (Gütersloh 1968) 372-384.
- De Feo, N. M., 'Ragione e rivoluzione nel pensiero dialettico', en *Aut Aut*, núm. 99 (mayo 1967) 49-76.
- De Jong, A. F., 'Mondigheid-een illusie? Beschouwing naar aanleiding van enkele gedachten van Herbert Marcuse over vrijheid en onvrijheid van de mens in de welvaaraat', en *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, vol. 25 (1971) 411-436.
- Delany, P., 'Marcuse in the seventies', en *Partisan Review*, vol. 40, núm. 3 (1973) 455-460.
- Delbo, Ch., *La Théorie et la pratique. Dialogue imaginaire mais non tout à fait apocryphe entre H. Marcuse et H. Lefebvre* (Paris 1969).
- Delfini, A., 'Counter-revolution and revolt', en *Telos*, núm. 13 (1972) 147-153.
- Demo, P., *Herrschaft und Geschichte. Zur politischen Gesellschaftstheorie Freyers und Marcuses* (Meisenheim a. Glan 1973).
- De Paz, A., *La dialettica dell'estetica. Saggio sul pensiero estetico di Herbert Marcuse* (Bologna 1972).
- Descamps, Ch., 'Le mouvement de mai', en *La nef*, n. s., 26e année, Cahier núm. 36 (enero-marzo 1969) 175-182.
- Despotopoulou, C., 'Une critique de la société industrielle avancée. La pensée de Marcuse dans L'Homme unidimensionnel', en *Archives de Philosophie du Droit*, volumen 14 (1969) 97-118.
- Donath, G., 'Zur Diskussion über Herbert Marcuses Der eindimensionale Mensch', en *Die Wahrheit* (septiembre 29, 1967).
- Doncela, W. V., 'Studies in critical philosophy', en *A review. Australian Journal of Philosophy*, vol. 51 (diciembre 1973) 267-269.
- Donolo, C., 'Marcuse e gli studenti', en *Libri Nuovi* (Bim. Einaudi), núm. 1 (1968).
- Doria, F. A., *Marcuse, vida e obra* (Rio de Janeiro 1969).
- Dworkin, G., 'Non-neutral principles', en *Journal of Philosophy*, vol. 71 (agosto 15, 1974) 491-506.
- Eidelberg, P., 'The temptation of Herbert Marcuse', en *Review of Politics*, vol. 31 (1969) 442-458.



- Engel, D. E., 'Response to Professor Richar Labrecque', *Philosophy of Education: Proceedings*, vol. 28 (1972) 270-274.
- Escototado, A., 'La obra de Herbert Marcuse', en *Revista de Occidente*, núm. 71 (1969) 129-159.
- Escototado, A., *Marcuse. Utopía y razón* (Madrid 1969).
- Fagone, V., 'La critica della ragione tecnica nella filosofia di Marcuse', en *Civiltà Cattolica*, vol. 121 (1970) 340-353.
- Fagone, V., 'La filosofia ad una dimensione di Herbert Marcuse', en *Civiltà Cattolica*, 119, núm. 3 (1968) 26-40.
- Fagone, V., 'I presupposti filosofici della contestazione globale di Herbert Marcuse', en *Civiltà Cattolica*, vol. 119, núm. 12 (1968) 526-596.
- Ferguson, Th., 'An interview. Herbert Marcuse on the question or reform or revolution. Introductory note', en *Listening*, vol. 8 (1973) 86-93.
- Ferrarotti, F., 'Tecnica e ragione', en *Tempo Presente*, vol. 12, núm. 7 (julio 1967).
- Ferrier, J.-L., 'Marcuse defines his New Left line: Interview edited by J.-L. Ferrier and others, translated by H. Weaver', en *New York Times Magazine* (octubre 27, 1968) 29-31.
- Finale, C., 'Cultura e felicità', en *Tempo presente*, vol. 11, núm. 7 (julio 1966).
- Finance, J. de, *L'Affrontement de l'autre, Essai sur l'altérité* (Roma 1973).
- Fingarette, H., 'Eros and civilization', en *A review. Review of Metaphysic*, vol. 10 (junio 1957) 660-665.
- Flam, L., *La philosophie au tournant de notre temps* (Bruxelles 1970).
- Flay, J. E., 'Alienation and the status quo', en *Man and World*, vol. 2 (mayo 1969) 248-262.
- Foyaca de la Concha, M., 'El pensamiento revolucionario de Marcuse: última formulación', en *Revista de Fomento Social*, vol. 24, núm. 95 (1969) 307-315.
- Foyaca de la Concha, M., *Leyendo a Marcuse. «El final de la utopía». «Eros y civilización»* (Madrid 1969).
- Franke, L., 'Der eindimensionale Mensch', en *Philosophische Literaturanzeiger*, vol. 21 (1968) 214-220.
- Frankel, B., 'Studies in critical philosophy', en *A review Telos*, núm. 16 (1973) 156-160.
- Fromm, E., 'A counter-rebuttal', en *Dissent*, vol. 3, núm. 1 (Winter 1956) 81-83.
- Fromm, E., 'The human implications of instinctual radicalism', en *Dissent*, vol. 2, núm. 4 (1965) 313-320, 343-349.
- Gallino, L., 'Non vive in Europa l'uomo a una dimensione', en *La Fiera Letteraria*, núm. 30 (julio 27, 1967).
- García Márquez, E., 'Sábado y el hombre unidimensional', en *Abraxas*, vol. 1, núm. 2 (Winter 1971).
- Geisler, U. y Seidel, H., 'Die romantische Kapitalismuskritik und der utopische Sozialismusbegriff Herbert Marcuse', en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 17 (abril 1969) 409-421.
- Girardi, G., 'Il vero Marcuse', en *Sistemica*, vol. 1 (Milano 1968) 111-136.
- Girgus, S. B., 'Howells and Marcuse: A forecast of the one-dimensional age', en *American Quarterly*, vol. 25 (marzo 1973) 108-118.
- Glaser, B., 'Arbeit und Freiheit bei Herbert Marcuse', en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 24 (1970) 589-596.
- Glaser, K., 'Marcuse and the German New Left', en *National Review*, vol. 20 (julio 2, 1968) 649.
- Gold, H., 'California Left: Mao, Marx, and Marcuse', en *Saturday Evening Post*, vol. 241 (octubre 19, 1968) 56-59.
- Goldmann, L., 'Das Denken Herbert Marcuses', en *Soziale Welt*, vol. 20, núm. 3 (1969) 257-273.
- Goldmann, L., 'La pensée de Herbert Marcuse', en *La nef*, n. s., 26e année, Cahier núm. 36 (enero-marzo 1969) 35-58.
- Goldmann, L., 'Understanding Marcuse', en *Partisan Review*, vol. 38, núm. 3 (1971) 241-262.

- Golino, E., 'Herbert Marcuse: Un Breviario per l'utopia', en *Paragone* (Serie Letteratura), vol. 32, núm. 212 (1967) 21-35.
- Goodwin, R., 'Social theory of Herbert Marcuse', en *Atlantic Monthly*, vol. 227 (junio 1971) 68-70.
- Gorz, A., 'L'uomo unidimensionale di Marcuse', en *Critica marxista*, vol. 3, núm. 2 (1965) 231-241.
- Gould, J., 'The dialectics of despair', en *Encounter*, vol. 23 (septiembre 1964) 68-74.
- Graubard, A., 'One-dimensional pessimism', en *Dissent*, vol. 13 (mayo-junio 1968) 216-218.
- Graubard, A., 'One-dimensional pessimism: A critique of Herbert Marcuse's theories', 144-165, en *Beyond the New Left* (New York 1970).
- Graubard, A., *The political position of Herbert Marcuse* (Harvard U. 1970).
- Greeman, R., *A critical re-examination of Herbert Marcuse's works* (Fall 1967).
- Green, P., 'Again tolerance, democracy, pluralism', en *Dissent*, vol. 14 (mayo-junio 1967) 368-373.
- Griffioen, S., 'Negatieve filosofie en kritische theorie (Marcuse over Hegel en Marx)', en *Philosophia Reformata*, vol. 34 (1969) 101-120.
- Groutt, J., 'Marcuse and Goodwin tangle at Temple', en *The Commonweal*, vol. 90 (mayo 23, 1969) 279-280.
- Gruppi, L., 'La teoria della società in Marx', en *Critica marxista*, vol. 3, núm. 2 (1965).
- Guillou, A. y Goldmann, L. et al., 'Marcuse, cet inconnu', en *La Nef*, n. s., 26e année (enero-marzo 1969).
- Guillou, A., 'Marcuse por quoi faire?', en *La Nef*, n. s. 26e année, Cahier núm. 36 (enero-marzo 1969) 7-35.
- Habermas, J., *Antworten auf Herbert Marcuse* (Frankfurt am Main 1968).
- Habermas, J., *Risposte a Marcuse* (Bari 1969).
- Habermas, J., 'Technik und Wissenschaft als Ideologie?', en *Man and World*, vol. 1 (noviembre 1968) 483-523.
- Habermas, J., 'Zum Geleit', 9-16, en *Antworten auf Herbert Marcuse. Herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Habermas* (Frankfurt am Main 1968).
- Haug, W. F., 'Das Ganze und das ganz Andere. Zur kritik der reinen revolutionären Transzendenz', 50-72, en *Antworten auf Herbert Marcuse. Herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Habermas* (Frankfurt am Main 1968).
- Helms, H. G., 'Linksra dikalismus unter monopolkapitalischen Bedingungen', en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 17 (agosto 1969) 1180-1205.
- Hinton, J. M., 'Linguistic philosophy, empiricism, and the Left', en *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 48, núm. 186 (octubre 1973) 381-385.
- Hochhuth, R., 'Der alte Mythos von «neuen» Menschen', en *Club Voltaire*, vol. 4 (1970) 112-114.
- Hoefnagel, H., 'Herbert Marcuse', en *Streven*, vol. 22 (1968-1969) 126-135.
- Hoffman, R., 'Marcuse's one-dimensional vision', en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 2 (marzo 1972) 43-59.
- Hoffstra, S., *Over universaliteit, Marcuseen rationaliteit* (Leider 1969).
- Holz, H. H., *Utopie und Anarchismus. Zur kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuse* (Köln 1968).
- Holzhey, H., 'Psychoanalyse und Gesellschaft. Der Beitrag Herbert Marcuse', en *Psyche H.*, vol. 24 (1970) 188-207.
- Horkheimer, Adorno, *Marcuse und Habermas, Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus* (Berlín 1971).
- Howe, I., 'Herbert Marcuse or Milovan Djilas?', en *Harper's Magazine* (julio 1969) 844.
- Jacoby, R., 'Marcuse and the new academics: A note on style', en *Telos*, núm. 5 (Spring 1970) 188-190.
- Jacoby, R., 'Reversals and lost meanings', 60-73, en *Critical interpretations: New Left perspectives on Herbert Marcuse*, ed. por Paul Breines (New York 1970).
- Jacob, A., 'Vers la libération', en *Etudes Philosophiques*, núm. 3 (1969) 413-414.



- Jameson, F., 'Marcuse and Schiller', 83-115, en *Marxism and form Twentieth century dialectical theories of literature* (Princeton, N. J., 1971).
- Janicaud, D., 'Marcuse hors de la mode', en *Études Philosophiques* (abril-junio 1969) 159-171.
- Jansohn, H., *Herbert Marcuse. Philosoph. Gründlegen seiner Gesellschaftskritik* (Bonn 1971).
- Jay, M., 'The Frankfurt critique of Manheim', en *Telos*, núm. 20 (1974) 72-89.
- Jervis, G., 'Dialettiche della liberazione. Gli psichiatri e la politica', en *Quaderni Picentini*, vol. 6, núm. 32 (1967).
- Johnson, J. J., 'Human dignity and Marcuse's erotopia', en *Philosophy Forum* (Dekalb), vol. 10 (diciembre 1971) 293-303.
- Kaleb, G., 'The political thought of Herbert Marcuse', en *Commentary*, vol. 49 (enero 1970) 48-63.
- Kaltenbrunner, G. K., 'Vorbild oder verführer?', en *Wort und Wahrheit*, vol. 25, núm. 1 (1970) 46-50.
- Kaufmann, A. S., 'Democracy and the paradox of wantsatisfaction', en *The Personalist*, vol. 52 (Spring 1971) 186-215.
- Kavanaugh, J. F., *Whole and part in Hegel, Marx, and Marcuse* (Washington U., 1973); *Dissertation Abstracts*, vol. 34 (junio 1974) 7823-A.
- Keenan, B., 'The power of negative thinking', en *Dialogue*, vol. 10 (1971) 317-331.
- Kellner, D., 'Introduction to On the philosophical foundation of the concept of labor (Marcuse)', en *Telos*, núm. 16 (Summer 1973) 2-8.
- King, R., 'Herbert Marcuse', 116-156, en *The Party of Ero. Radical social thought and the realm of freedom* (Chapel Hill 1972).
- Kisiel, T., 'Ideology, critique and phenomenology', en *Philosophy Today*, vol. 14 (Fall 1970) 151-160.
- Klever, W. N. A., 'De Kultur filosofie van Herbert Marcuse', en *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 32 (marzo 1970) 72-85.
- Korf, G., *Ausbruch aus dem Gehäuse der Hörigkeit? Kritik der Kulturtheorien Max Webers und Herbert Marcuse* (Berlín 1971).
- Kristol, I., 'Improbable guru of surrealist politics', en *Fortune*, vol. 80 (julio 1969) 191.
- Kunzli, A., *Aufklärung und Dialektik: Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiberg (Breisgau 1971).
- Labrecque, R., 'The relevance of Marcuse to human development', en *Philosophy of Education: Proceedings*, vol. 28 (1972) 256-269.
- Labrecque, R., 'What is to be done: Pragmatism at the crossroads', en *Studies in the Philosophy of Education*, vol. 8 (Winter 1974) 183-201.
- Laplanche, J., 'Notes sur Marcuse et la psychanalyse', en *La Nef*, n. s., 26e année, Cahier núm. 36 (enero-marzo 1969) 111-138.
- Lathouwers, M. A., 'Een alternatief von Marcuse's e endimensionale mens?', en *Die huidige Sovjet-Literatuur, Streven*, vol. 23 (1969) 63-77.
- Lefebvre, H., 'Eros et logos', en *La Nef*, n. s., 1., 26e année, Cahier, núm. 36 (enero-marzo 1969) 59-66.
- Leiss, W., Ober, J. D. & Sherover, E., 'Marcuse as teacher', 421-426 en *Critical Spirit. Essays in honor of Herbert Marcuse* (Boston 1967).
- Leiss, W., 'Work and freedom in Marcuse, Marx', by E. Andrew, en *Reply with rejoinder, Canadian journal of Political Science*, vol. 4 (septiembre 1971) 398-404.
- Libera, A. de, 'Le critique de Hegel', en *La Nef*, n. s., 26e année, Cahier, núm. 36 (enero-marzo 1969) 73-90.
- Lichtheim, G., 'Freud and Marx', 59-69, en *Freud: The man, his world, his influence* (Boston 1972).
- Lichtheim, G., 'Soviet Marxism: From theory to ideology', 337-347, en *Collected Essays*, (New York 1973).
- Lipshires, Sidney S., 'Herbert Marcuse: From Marx to Freud and beyond', U. of Connecticut (1971), en *Dissertation Abstracts*, vol. 32, núm. 5 (1971) 2610-A.
- López Calera, N. M., 'Filosofía de la negación y crítica social' en Herbert Marcuse', en *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 167 (1969) 69-101.
- Lutz, R. R., 'The New Left of restoration Germany', en *Journal of the History of Ideas*, vol. 31 (abril-junio 1970) 235-252.
- Lloyd, M. J., 'The negative philosopher', en *The Month* (octubre 1970) 115-119.
- MacIntyre, A., 'A mistake about causality in social science', 48-50, en *Philosophy, politics and society* (Oxford 1967).
- MacIntyre, A., 'Herbert Marcuse' (London 1967).
- MacIntyre, A., 'Herbert Marcuse: From Marxism to pesimism', *The Survey* (enero 1967) 38-44.
- Malestata, M., 'L'autorità e la famiglia', en *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 24 (1971) 156-160.
- Manfredi, M., 'Marcuse e l'antropologia freudiana', en *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* (Bari), vol. 15 (1972) 217-240.
- Manfredi, M., 'Psicoanalisi e politica', en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. 48 (1969) 599-605.
- Mannucci, C., *La Società di massa* (Milano 1967).
- Marabini, J., *Marcuse et McLuhan et la nouvelle révolution mondiale* (Tours 1973).
- Marek, F., 'Perspektiven der Industriegesellschaft, Herbert Marcuses politisches Weltbild', en *Weg und Ziel*, Heft 10 (octubre 1967).
- Margiotta, U., 'Ragione e realtà nella filosofia occidentale: I. Kant e H. Marcuse', en *Aquinas*, vol. 14 (1971) 290-306.
- Marks, R. W., *The Meaning of Marcuse* (New York 1970).
- Marsch, W.-D., *Philosophie im Schatten Göttes: Bloch, Camus, Fichte, Hegel, H. Marcuse, Schleiermacher* (Gütersloh 1973).
- Massari, T., 'La teoria sociale critica di Jürgen Habermas', en *Rivista di Filosofia*, vol. 63 (abril-junio 1972) 129-143.
- Masset, P., *La pensée de Herbert Marcuse* (Toulouse 1969).
- Mattick, P., 'Kritik an Herbert Marcuse. Der eindimensionale Mensch in die Klassengesellschaft', en *Aus de Amerikan* (1969).
- Mattick, P., 'The limits of integration', 347-408, en *The Critical spirit: Essays in honor of Herbert Marcuse* (Boston 1967).
- Maurec, W., *Autorität und Freiheit, Zu Marcuses Angriff auf Luthers Freiheit. lehrre* (Stuttgart 1970).
- Maurer, R., 'Der angewandte Heidegger: Herbert Marcuse und das akademische Proletariat', en *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 77 (1970) 238-259.
- McGill, J. V., 'Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory', 1st. ed. A review. *Journal of Philosophy*, vol. 39 (enero 29, 1942) 75-82. Review of 2nd. ed., *Journal of Philosophy*, vol. 52 (1955) 502-504.
- McVeigh, Francis J., 'Comparative analysis of Ortega y Gasset's and Herbert Marcuse's theories of social change', St. John's U. (1970) *Dissertation Abstracts*, vol. 31, núm. 6 (1970) 3059-A.
- Merquior, J. G., *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* (Rio de Janeiro 1969).
- Michelman, I. S., *Business at bay*, Kelley (1969) 284-291.
- Middleton, R., 'Cage and the meta-Freudians', en *British Journal of Aesthetics*, vol. 12 (Summer 1972) 228-243.
- Mins, H. F., 'Herbert Marcuse: Philosopher of a lost radicalism', en *Science and Society*, vol. 34 (1970) 319-330.
- Montgomery, J. W., 'Herbert Marcuse', en *Christianity Today*, vol. 14 (abril 24, 1970) 47.
- Moore, J. W., 'Freud, Marx and tomorrow', en *Kinesis*, vol. 4 (1971) 31-41.
- Morra, G., 'Marcuse e i Sovietici', en *Ethica* (1968) 153-155.
- Motroshilova, Nelli & Zamoshkin, 'H. Marcuses. Utopie der Antigesellschaft (Zur Kritik der Bürgerlichen Ideologie, 4)' (Berlín 1971).
- Nacht, A., 'Le mensonge des choses', en *La Nef*, n. s., 26e année, Cahier núm. 36 (enero-marzo 1969) 67-72.
- Nadeau, R., 'La Fin de l'utopie', *Dialogue*, vol. 8 (1969-1970) 353-356.

- Nauta, L. W., *Theorie en praxis bij Marcuse* (Baarn 1969).
- Nicolas, A., *Herbert Marcuse ou la quête d'un univers transpompétheen* (Paris 1970).
- Nielson, K., 'On the choice between reform and revolution', en *Inquiry*, vol. 14 (Autumn 1971) 271-295.
- Nin de Cardona, J. M., *Herbert Marcuse* (Madrid 1972).
- Nisbet, A. L., *A comparative analysis of Herbert Marcuse's and John Dewey's conceptions of freedom*, State U. of New York (Buffalo 1974).
- Nuzzaco, F., *Herbert Marcuse, filosofo dei nostri tempi* (Roma 1969).
- Ober, J. R., 'On sexuality and politics in the world of Herbert Marcuse', 101-135, en *Critical interpretations: New Left perspectives on Herbert Marcuse*, Paul Breines (New York 1970).
- Oelgart, B., *Marcuse. Un rendiconto* (Catania 1972).
- Offe, C., 'Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese?', 73-88, en *Antworten auf Herbert Marcuse*. Herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Habermas (Frankfurt am Main 1968).
- Oléron, P., 'Le behaviorisme en question', en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 96 (1971) 417-431.
- Oriol Anguera, A., *Para entender a Marcuse* (México 1970).
- Oroz Reta, J., 'La postura filosófica de Marcuse entre Freud y Marx', en *Crisis*, vol. 18 (1971) 53-61.
- Palmier, J.-M., *Marcuse et la nouvelle gauche* (Paris 1973).
- Palmier, J.-M., *Présentation de Herbert Marcuse* (Paris 1969).
- Parekh, B., 'Utopianism and Manicheism: A critique of Marcuse's theory of revolution', en *Social Research*, vol. 39 (Winter 1972) 622-651.
- Paretz, M., 'Herbert Marcuse: Beyond technological reason', en *Yale Review*, vol. 57 (junio 1968) 518-527.
- Pascua, M., 'L'espoir du mois de mai', en *La Nef*, n. s., 26e année, Cahier núm. 36 (enero-marzo 1969) 192-198.
- Perlini, T., *Che cosa ha veramente detto Marcuse?* (Roma 1968).
- Perroux, F., *François Perroux interroge Herbert Marcuse qui lui répond* (Paris 1969).
- Piccone, P., 'Phenomenological Marxism', en *Telos*, núm. 9 (1971) 3-31.
- Plebe, A., 'Attualità e invecchiamento di Marcuse', en *Logos*, vol. 1, núm. 2 (1969) 328-342.
- Plessner, H., 'Homo absconditus', en *Merkur*, vol. 23 (1969) 989-998.
- Poirier, R., 'The Freudian Left, by Paul A. Robinson, A review', en *New York Times Book Review* (octubre 26, 1969).
- Poppi, A., 'Analisi del discorso morale di H. Marcuse', en *Studia Patavina*, vol. 18 (1971) 612-647.
- Poppi, A., 'L'emancipazione etico-politica dalla razionalità positivista e tecnocratica secondo J. Habermas', en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, vol. 64 (julio-septiembre 1972) 471-484.
- Preti, G., 'Il filosofo unidimensionale', en *La Fiera Letteraria*, núm. 32 (agosto 10, 1967).
- Proto, M., *Introduzione a Marcuse* (Manduria 1968).
- Quadri, G., *Eros e civiltà. Leggendo Marcuse* (Siena 1968).
- Ratner, C., 'Totalitarianism and individual psychology', en *Telos*, núm. 6 (Spring 1971) 50-73.
- Read, H., 'El arte como segunda realidad', en *Convivium*, núm. 26 (enero-marzo 1968) 81-90.
- Read, H., 'Rational society and irrational art', 205-215, en *The Critical spirit: Essays in honor of Herbert Marcuse* (Boston 1967).
- Read, H., 'Società e arte irrazionale (H. Marcuse)', en *Comunità* (Milano), vol. 24, núms. 161-162 (1970) 136-140.
- Reboul, D., 'La pensée politique de Comte et de Hegel', en *Dialogue*, vol. 9 (1970) 181-202.

- Rhodes, J. M., 'Pleasure and reason: Herbert Marcuse's idea of freedom', en *Interpretation*, vol. 2 (Winter 1971) 79-104.
- Riedel, M., 'Die Philosophie der Weigerung der Denker Herbert Marcuse', en *Merkur*, Heft 236 (noviembre 1967) 1084-1090.
- Riga, P. J., 'Herbert Marcuse et la critique sociale', en *Justice du Monde*, vol. 11 (1969-1970) 348-369.
- Robinson, P. A., *The Freudian Left: W Reich, G. Roheim, H. Marcuse* (New York 1969).
- Robinson, P. A., *The Freudian Left: W Reich, G. Roheim, H. Marcuse* (Harvard U., 1968).
- Rocamora, P., 'Herbert Marcuse y la crisis del hombre tecnológico', en *Arbor*, vol. 72 (1969) 261-270.
- Rodi, F., *Provokation-Affirmation, das Dilemma des kritischen Humanismus* (Stuttgart 1970).
- Rohrmoser, G., *Das Elend der kritischen Theorie* (Rombach 1970).
- Rotenstreich, N., 'The utopia of the aesthetic ethos', en *Journal of Value Inquiry*, vol. 5 (Winter 1970) 44-53.
- Rovatti, P. A., 'Esistenza di una costituzione soggettiva in Marcuse', *Aut Aut*, núm. 100 (julio 1967).
- Rovatti, P. A., 'Marcuse e la crisi delle scienze', en *Aut Aut*, núm. 111 (1969) 15-25.
- Rubel, M., 'L'Homme unidimensionnel', en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 46 (1969) 181-183.
- Rubio-Llorente, C., 'Razón y revolución', en *Anuario de Filosofía del Derecho* (Madrid), vol. 13 (1967-1968) 525-529.
- Rusconi, G. E., 'Herbert Marcuse', 269-383, en *La teoria critica della società* (Bologna 1968).
- Rusconi, G. E., 'Marcuse e l'origine della teoria critica della Società', 1928-1938, 222-296, en *Contributi dell'Istituto di Filosofia*, I (Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore) (Milano 1969).
- Scwab, G., 'Legality and illegality as instruments of revolutionaries in their quest for power. Remarks occasioned by the outlook of Herbert Marcuse', en *Interpretation* 7 (1978) 1, 74-89.
- Steigerwald, R., 'Dialektik und Klassenkampf bei Herbert Marcuse', en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 17 (marzo 1969) 601-606.
- Steigerwald, R., *Herbert Marcuses dritter Weg* (Berlín, 1969).
- Stern, J.S., 'Metaphysics of rebellion', en *Ramparts Magazine*, vol. 6 (junio 29, 1968) 55-60.
- Stille, U., 'Marcuse, il teorico della protesta', en *Corriere della Sera* (marzo 5, 1968).
- Stilman, E., 'Herbert Marcuse', en *Horizon* (Summer 1969) 26-31.
- Struyker Boudier, C. E. M., 'Alienation and liberation: Evil and redemption in the thought of Sartre and Marcuse', en *Man and World*, vol. 6, núm. 2 (mayo 1973) 115-142.
- Struyker Boudier, C. E. M., 'Kritische en onkritische filosofie', en *Wisgerig Perspectief op Mattschappij en Wetenschap*, vol. 10 (1969-1970) 51-76.
- Saltini, V., 'Marcuse non piace al marxista. Nota sull'intervento di Vacca', en *L'Espresso* (agosto 27, 1967).
- Sandre, I. de, 'Per un'ideologia della società industriale', en *Cultura e Politica*, vol. 3 (1967) 128-129.
- Santinello, G., 'La morale del pensiero negativo (Adorno, Horkheimer, Marcuse)', en *Incontri Culturali*, vol. 3 (1970) 51-68.
- Santucci, A., *Herbert Marcuse e il pensiero negativo* (Roma 1966).
- Scalia, G., 'Sulla società (e sulle ideologie) della reificazione (Riflessioni marxiane)', en *Giovane Critica*, vol. 17 (agosto 1967).
- Schleifstein, J., 'Gegenwartsprobleme des revolutionären ampfes', en *Marxistische Blätter* (noviembre-diciembre 1967) 1-15.
- Schmidt, A., 'Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse', en *Antworten auf Herbert Marcuse, Herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Habermas* (Frankfurt am Main 1968).
- Schneider, C. D., 'Utopia and history: Herbert Marcuse and the logic of revolution', en *Philosophy Today*, vol. 12 (Winter 1968) 236-245.

- Schoolman, M., 'Further reflections on work, alienation, and freedom in Marcuse and Marx', en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 6 (junio 1973) 295-302.
- Sedwick, P., 'Natural science and human theory. A critique of Herbert Marcuse', en *Socialist Register*, Merlin Press (1966).
- Siguan, M., 'La vida y la obra de Herbert Marcuse', en *Convivium*, núm. 27 (1968) 89-101.
- Sobran, M. J., 'Future of Marcuse', en *National Review*, vol. 24 (diciembre 8, 1972) 1352.
- Solasse, B., 'La démarche critique d'Herbert Marcuse ou un nouveau type de critique sociale', en *Canadian Journal of Politics*, vol. 2 (diciembre 1970) 448-470.
- Sparrow, J., 'Herbert Marcuse and the gospel of hate', *The Spectator* (agosto 9, 1969), 174-175; también en *National Review*, vol. 21 (octubre 21, 1969) 1068-1069.
- Spitz, D., 'Pure tolerance: A critique of criticism', en *Dissent*, vol. 13 (septiembre-octubre 1966) 510-525.
- Therborn, G., 'A critique of the Frankfurt School', en *New Left Review*, núm. 63 (septiembre-octubre 1970) 65-96.
- Tragtenberg, M., 'O anti-Weber: Herbert Marcuse', en *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 21 (1971) 15-25.
- Ulle, D., et. al., *E rivoluzionaria la dottrina di Marcuse?* (Torino 1969).
- Ulle, D., 'Notwendige Kritik der kritischen Theorien', en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 16 (1968), 483-489.
- Ureña, E., 'La teoría crítica de la escuela de Frankfurt', en *Pensamiento*, vol. 29 (abril 1973) 175-194.
- Vacca, G., 'Intervento su Marcuse', en *Giovane Critica* (Spring-Summer 1967) 75-81.
- Vacca, G., 'La parabola di Herbert Marcuse', en *Rinascita* (julio 1967).
- Vacca, G., *Marxismo e analisi sociale* (Bari 1969).
- Vacca, G., *Polemica su Marcuse. Risposta a Saltini, Rinascita* (septiembre 1967).
- Vacca, G., 'Tecnologia e rapporti sociali: Dahrendorf, Marcuse e Mallet', en *Critica Marxista*, vol. 5, núm. 6 (1967).
- Vachet, A., 'Marcuse vu par François Perroux', en *Dialogue* (Canadá), vol. 9, núm. 3 (1971-1972) 425-430.
- Valadier, P., 'Modernité et critique de la modernité', en *Etudes*, tomo 334 (marzo 1972) 361-372.
- Van den Enden, H., 'Kultur- und Ideologiekritik bei den Neodialektikern Adorno und Marcuse', en *Philosophica Gandensia*, vol. 9, núm. 1 (1971) 3-34.
- Vasconcelos, P., 'Mensaje estético de Herbert Marcuse', en *Convivium*, S.P., vol. 8 (1969) 202-210.
- Vecchio, M. del, 'L'ontologia di Hegel', en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 26 (1971) 350-359.
- Vega Carballo, J. L., 'Hegel y la teoría crítica de Herbert Marcuse', en *Revista de la Filosofia* (Costa Rica), vol. 8 (enero-junio 1970) 45-54.
- Vegezzi, A., 'Herbert Marcuse, Tecnocrazia a Marxismo in U.R.S.S.', en *Quaderni Piacentini*, núms. 26-28 (1968) 109-119.
- Vergez, A., *Herbert Marcuse* (París 1970).
- Verzillo, A., 'La critica di Marcuse al formalismo scientifico', en *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* (Bari), vol. 15 (1972) 385-411.
- Viano, C. A., 'Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto', en *Rivista di Filosofia*, vol. 59 (abril-junio 1968) 149-183.
- Virgilio, D., 'L'uomo a una dimensione di Marcuse e l'immaginario di Sartre', en *Teoresi*, vol. 27 (enero-marzo 1972) 51-76.
- Vivas, E., *Contra Marcuse* (New York 1971).
- Vivas, E., 'Incoherent nihilist', en *National Review*, vol. 22 (julio 14, 1970) 739.
- Volpe, G. della, *Critica dell'Ideologia contemporanea* (Roma 1967).
- Walton, P. A., 'From surplus value to surplus theories: Marx, Marcuse and MacIntyre', en *Social Research*, vol. 37 (1970) 644-655.

- Walton, P. A., 'Marx and Marcuse', en *The human context*, vol. 3, núm. 1 (marzo 1971) 159-175.
- Wessel, H., 'Die kritische Theorie bleibt negativ. Bemerkungen zum Weltbild Herbert Marcuses', en *Forum* (Berlín), Heft 2-5 (1968).
- Wiatt, J. J., 'H. Marcuse: Philosopher of a lost radicalism', en *Science and Society*, vol. 34, núm. 3 (1970) 319-330.
- Widmer, K., 'Society as a work of art', en *The nation*, vol. 211 (julio 6 1970) 23-26.
- Wilden, A., 'Marcuse and the Freudian model: Energy, information and phantasia', 196-245, en *The Legacy of the German refugee intellectuals* (New York 1972).
- Willms, B., *Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts* (Hobbes, Fichte, Hegel, Marx, Marcuse) (Stuttgart 1969).
- Winthrop, H., 'Variety of meaning in the concept of decadence', en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 31 (junio 1971) 510-526.
- Wolff, K. & Moore, Jr., Barrington, eds., *The Critical spirit. Essays in honor of Herbert Marcuse* (Boston 1967).
- Zahn, L., 'Herbert Marcuses Apotheose der Negation', en *Philosophische Rundschau*, vol. 16 (diciembre 1969) 165-184.
- Zamoschkin, J. & Mostroszilova, N., 'Is Marcuse's critical theory of society critical?', en *Soviet Studies in Philosophy*, vol. 8 (Summer 1969) 45-66.
- Zhukov, Y., 'Taking Marcuse to the woodshed', en *Atlas*, vol. 16 (1968) 33-35.
- Zuidema, S. U., *De revolutionaire maatschappij kritiek von Herbert Marcuse* (Amsterdam 1970).

3. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Abbagnano, Bobbio y otros, *La evolución de la dialéctica* (Barcelona 1971).
- Adorno, Th. W., *Notas de literatura* (Barcelona 1962).
- Adorno, Th. W., *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* (Barcelona 1962).
- Adorno, Th. W., *Justificación de la filosofía* (Madrid 1964).
- Adorno, Th. W., *Intervenciones. Nueve modelos de crítica* (Caracas 1969).
- Adorno, Th. W. y Dirks, W., *Freud en la actualidad* (Barcelona 1971).
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M., *Sociológica* (Madrid 1971).
- Adorno, Th. W., *La ideología como lenguaje* (Madrid 1971).
- Adorno, Th. W., *Consignas* (Buenos Aires 1973).
- Adorno, Th. W., *Crítica cultural y sociedad* (Barcelona 1973).
- Adorno, Th. W., *Tres estudios sobre Hegel* (Madrid 1974).
- Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa* (Madrid 1975).
- Adorno, Th. W., *Minima moralia* (Caracas 1975).
- Althusser, L., *La revolución teórica de Marx* (México 1974).
- Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El Capital* (México 1974).
- Althusser, L., Semprún, J. y otros, *Polémica sobre marxismo y humanismo* (México 1974).
- Alvarez Turienzo, S., *La investigación sociológica entre positividad y utopía*, Anuario *Jurídico Escorialense*, núm. 8 (1972) 289-353.
- Amiot, M., Borne, E. y otros, *Las ideologías en el mundo actual* (Barcelona 1972).
- Anderson, P., *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Madrid 1978).
- Andreani, T., *Marxismo y antropología* (Barcelona 1974).
- Antiseri, D., *Análisis epistemológico del marxismo y el psicoanálisis* (Salamanca 1978).
- Apergi, F., *Marxisme e ricerca sociale* (Firenze 1977).
- Aranguren, J. L., *El pesimismo como moral* (Madrid 1970).
- Aranguren, J. L., *Talante, juventud y moral* (Madrid 1975).
- Aron, R. y Chatelet, F., *Preguntas a la sociedad actual* (Caracas 1976).
- Aróstegui, A., *El marxismo y las tendencias marxistas* (Madrid 1975).
- Astrada, C., *Trabajo y alienación en la fenomenología y en los «Manuscritos»* (Buenos Aires 1965).
- Axelos, K., *Marx, pensador de la técnica* (Barcelona 1969).
- Ayer, A. J., *El positivismo lógico* (Madrid 1978).

- Bachelard, G., *La formación del espíritu científico* (Buenos Aires 1974).
 Bell, D., Adorno, Th. W., Schils, E. y otros, *Industria cultural y sociedad de masas* (Caracas 1974).
 Benjamin, W., *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos* (Caracas 1970).
 Benjamin, W., *Discursos interrumpidos I* (Madrid 1973).
 Benjamin, W., *Haschisch* (Madrid 1974).
 Benjamin, W., *Tentativa sobre Brecht. Iluminaciones III* (Madrid 1975).
 Benjamin, W., *Iluminaciones I* (Madrid 1971).
 Benjamin, W., *Iluminaciones II* (Madrid 1972).
 Bermudo Avila, J. M., *De Gramsci a Althusser* (Barcelona 1979).
 Bernfeld, Reich, *Psychgoanalyse und Marxismus* (Frankfurt am Main 1970).
 Bigo, P., *Marxismo y humanismo* (Madrid 1966).
 Bloch, E., *Thomas Münzer, Teólogo de la Revolución* (Madrid 1968).
 Bloch, E., *El principio esperanza*, 3 vols. (Madrid 1977, 1979 y 1980).
 Bobbio, N., *¿Qué socialismo?* (Barcelona 1977).
 Brohm, J. M., *Psicoanálisis y revolución* (Barcelona 1975).
 Brow, J. A. C., *Freud y los postfreudianos* (Buenos Aires 1963).
 Brown, B., *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana* (Buenos Aires 1975).
 Bottomore, T., *La sociología marxista* (Madrid 1976).
 Bottomore, T. B., *La sociología como crítica social* (Barcelona 1976).
 Buber, M., *Caminos de utopía* (México 1976).
 Buber, M., *¿Qué es el hombre?* (México 1970).
 Bueno, G., *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber* (Madrid 1970).
 Bueno, G., *Ensayos materialistas* (Madrid 1972).
 Bunge, M., *Ética y ciencia* (Buenos Aires 1976).
- Cacciari, M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo* (Milano 1976).
 Cacciari, M., *Pensiero negativo e razionalizzazione* (Venecia 1977).
 Chatelet, F., *Historia de las ideologías* (Madrid 1978).
 Calvez, J. Y., *El pensamiento de Carlos Marx* (Madrid 1966).
 Castilla del Pino, C., *Psicoanálisis y marxismo* (Madrid 1971).
 Castilla del Pino, C., *El humanismo «imposible»* (Madrid 1975).
 Castilla del Pino, C., *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación* (Barcelona 1975).
 Colectivo, *Alineación e ideología* (Madrid 1973).
 Coreth, E., *¿Qué es el hombre?* (Barcelona 1978).
- Dahmer, H., *Psychoanalyse und historischer Materialismus*, en Brede y otros, *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft* (Frankfurt 1971), 60-92.
 Dahmer, H. y otros, *Reich ante Marx y Freud* (Madrid 1978).
 Dalmaso, G., *El lugar de la ideología* (Madrid 1978).
 Del Pra, M., *La dialéctica en Marx* (Barcelona 1971).
 Dartigues, A., *La fenomenología* (Barcelona 1975).
 De Lubac, H., *El dogma del humanismo ateo* (Madrid 1967).
 Della Volpe, Gaudy y otros, *Moral y sociedad* (Córdoba, Argentina 1967).
 Della Volpe, G., *Crítica de la ideología contemporánea* (Madrid 1970).
 Dewey, J., *Naturaleza humana y conducta* (México 1964).
 Díaz, C., *Hombre y dialéctica en el marxismo-leninismo* (Madrid 1974).
 Diem, H., *Was ist der Mensch?* (Tübingen 1964).
- Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (Madrid 1969).
 Engels, F., *Anti-Dühring* (Barcelona 1977).
 Engels, F., *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Madrid 1977).
 Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza* (México 1961).
 Etcheverry, A., *Le conflit actuel des humanismes* (Roma 1964).
- Favre, P. y Favre, M., *Los marxismos después de Marx* (Barcelona 1971).
 Ferrarotti, F., *El pensamiento sociológico de A. Comte a M. Horkheimer* (Barcelona 1975).
 Fetscher, I., *El marxismo, su historia en documentos. Filosofía* (Madrid 1973).

- Fetscher, I., *El marxismo, su historia en documentos. Sociología. Política* (Madrid 1976).
 Fetscher, I., *El marxismo, su historia en documentos. Economía* (Madrid 1974).
 Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975).
 Fuebach, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro* (Barcelona 1976).
 Footh, Ph., *Teorías sobre la ética* (México 1974).
 Foucault, M., *Las palabras y las cosas* (México 1971).
 Fouge y Rollas, P., *La revolución freudiana* (Madrid 1971).
 Fourier, Ch., *La armonía pasional del nuevo mundo* (Madrid 1973).
 Freijo, E., *El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral* (Madrid 1966).
 Freud, S., *Obras completas*, 3 vols. (Madrid 1973).
 Fries, H., *El nihilismo* (Barcelona 1967).
 Flo, J. y Sambarino, M., *Alcance y formas de alienación* (Montevideo 1967).
- Gadamer, H. G., *Verdad y método* (Salamanca 1977).
 Garaudy, R., *Introducción al estudio de Marx* (México 1975).
 Garaudy, R., *Una nueva civilización* (Madrid 1976).
 Garaudy, R., *El pensamiento de Hegel* (Barcelona 1974).
 Garaudy, R., Sartre, J. P. y Fischer, E., *Estética y marxismo* (Barcelona 1971).
 Garaudy, R., *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel* (Buenos Aires 1973).
 Garaudy, R., *El gran viraje del socialismo* (Caracas 1970).
 Garaudy, *Marxismo del siglo XX* (Barcelona 1970).
 Garaudy, R., *Perspectivas del hombre* (Barcelona 1970).
 Garaudy, R., *La alternativa* (Madrid 1974).
 Garaudy, R., *Militancia marxista y experiencia cristiana* (Barcelona 1979).
 García, R., *Psicoanálisis y sociedad: Apuntes de Freud-Marxismo* (Barcelona 1975).
 García Bacca, J. D., *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* (Madrid 1974).
 Gehlen, A., *El hombre* (Salamanca 1977).
 Gerth, H. y Wright Mills, C., *Carácter y estructura social* (Buenos Aires 1963).
 Geymonat, L. y otros, *Ciencia y materialismo* (Barcelona 1975).
 Geymonat, L., *Filosofía y filosofía de la ciencia* (Barcelona 1970).
 Girardi, J., *Marxismo y cristianismo* (Madrid 1968).
 Glucksmann, A., *Los maestros pensadores* (Barcelona 1978).
 Godelier, M. y Seve, L., *Lógica dialéctica y análisis de las estructuras* (Buenos Aires 1973).
 Godelier, M., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo* (Barcelona 1976).
 Godelier, M. y otros, *Marxismo, antropología y religión* (México 1974).
 Godelier, M., Monod, J. y Mouloud, N., *Epistemología y marxismo* (Barcelona 1974).
 Goldmann, L., *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva* (Buenos Aires 1975).
 Goldmann, L., *Marxismo, Dialéctica y Estructuralismo* (Buenos Aires 1968).
 Gómez Caffarena, J. y otros, *En favor de Bloch* (Madrid 1979).
 Gómez-Heras, J. M., *Sociedad y utopía en Ernst Bloch* (Salamanca 1977).
 Goodman, P., *Ensayos utópicos* (Barcelona 1973).
 Gorz, A., *Historia y enajenación* (México 1964).
 Gouliane, I., *El marxismo ante el hombre* (Barcelona 1970).
 Gouldner, A. W., *La crisis de la sociología occidental* (Buenos Aires 1970).
 Gramsci, A., *Materialismo histórico y sociología* (México 1973).
 Guijarro Díaz, G., *La concepción del hombre en Marx* (Salamanca 1975).
 Gurméndez, C., *La alienación humana* (Madrid 1973).
 Gurvitch, G., *Dialéctica y sociología* (Madrid 1971).
- Habermas, J., *Theorie und Praxis* (Berlín 1969).
 Habermas, J., *Respuestas a Marcuse* (Barcelona 1969).
 Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Buenos Aires 1975).
 Haug, W. F., *Kritik der Warenästhetik* (Frankfurt 1971).
 Havemann, R., *Dialéctica sin dogma* (Barcelona 1971).
 Heidegger, M., *El ser y el tiempo* (México 1971).
 Henri-Lévy, B., *La barbarie con rostro humano* (Caracas 1978).
 Horkheimer, M., *Apuntes 1950-1969* (Caracas 1969).

- Horkheimer, M., *La función de las ideologías* (Madrid 1966).
 Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires 1973).
 Horkheimer, M., *Teoría crítica* (Buenos Aires 1974).
 Horkheimer, M., *Sociedad en transición: estudios de filosofía social* (Barcelona 1976).
 Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires 1971).
 Horkheimer, M., *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos* (Buenos Aires 1970).
 Horkheimer, M., *Teoría crítica* (Barcelona 1973).
 Horney, K., *La personalidad neurótica de nuestro tiempo* (Buenos Aires 1958).
 Horney, K., *El nuevo psicoanálisis* (México 1943).
 Howard, D., *Sartre, Lefebvre, Althusser y Mallet* (Buenos Aires 1974).

Israel, J., *Teoría de la alienación* (Barcelona 1977).

- Jacoby, H., *La burocratización del mundo* (Madrid 1972).
 Jacoby, R., *La amnesia social* (Barcelona 1977).
 Jaeger, W., *Paideia* (México).
 Jaurés, Lenin, Gramsci, Mao y otros, *Sobre la religión* (Salamanca 1975).
 Jay, M., *La imaginación dialéctica* (Madrid 1974).
 Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre* (Buenos Aires 1968).
 Jiménez, M., *Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte* (Buenos Aires 1977).
 Jurinetz, W., *Psychoanalyse und Marxismus: Unter dem Banner des Marxismus 1* (1925) 90-133.

- Kägi, P., *La génesis del materialismo histórico* (Barcelona 1974).
 Kalivoda, R., *Marx y Freud* (Barcelona 1971).
 Kant, M., *Crítica del juicio* (Madrid 1977).
 Kautsky, K., *La dictadura del proletariado* (Madrid 1976).
 Kernig, C. D., *Marxismo y democracia*. Filosofía, vol. 5 (Madrid 1975).
 Kofler, L., *Historia y dialéctica* (Buenos Aires 1974).
 Kojève, A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (Buenos Aires 1975).
 Kolakowski, L., *La filosofía positivista* (Madrid 1979).
 Korf, G., *Ausbruch aus dem «Gebüde der Hörigkeit»?* (Frankfurt am Main 1971).
 Korsch, K., *Marxismus und Philosophie* (Frankfurt am Main 1975).
 Koschelava, V., *El mito de los dos Marx* (Buenos Aires 1966).
 Kosik, K., *Dialéctica de lo concreto* (México 1967).
 Kraft, V., *El círculo de Viena* (Madrid 1977).

- Lacroix, J., *Marxismo, existencialismo, personalismo* (Barcelona 1967).
 Lacroix, J., *El sentido del ateísmo moderno* (Barcelona 1968).
 Lacroix, J., *El personalismo como anti-ideología* (Madrid 1973).
 Ladriere, J., *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas* (Salamanca 1978).
 Landmann, M., *Antropología filosófica* (México 1961).
 Lefebvre, H., *¿Qué es la dialéctica?* (Buenos Aires 1969).
 Lefebvre, H., *Contribución a la estética* (Buenos Aires 1971).
 Lefebvre, H., *Marx* (Madrid 1974).
 Lefebvre, H., *Hegel, Marx, Nietzsche* (Madrid 1976).
 Lefebvre, H., *Lógica formal, Lógica dialéctica* (Madrid 1973).
 Lefebvre, Sánchez Vázquez y otros, *Estructuralismo y marxismo* (México 1970).
 Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo* (Madrid 1974).
 Lenk, K., *El concepto de ideología* (Buenos Aires 1974).
 Lévi-Strauss, C., Althusser, L. y otros, *El proceso ideológico* (Buenos Aires 1971).
 Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje* (México 1964).
 López Quintás, A., *Estética de la creatividad* (Madrid 1977).
 Lorenz, K., *Sobre la agresión: el pretendido mal* (Madrid 1973).
 Löwith, K., *El sentido de la historia* (Madrid 1973).
 Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche* (Buenos Aires 1974).
 Löwy, M., *El marxismo olvidado* (Barcelona 1978).

- Lukács, G., *Historia y consciencia de clase* (Barcelona 1975).
 Lukács, G., *El asalto a la razón* (Barcelona 1968).
 Lukács, G., *Prolegómenos a una estética marxista* (Barcelona 1969).
 Lukács, G., *Estética* (Barcelona 1967), v vols.
 Lukács, G., *El joven Hegel* (Barcelona 1967).

- Mandel, E., *La formación del pensamiento económico de Marx* (Madrid 1974).
 Mannheim, K., *Ideología y utopía (Introducción a la sociología del conocimiento)* (Madrid 1973).
 Mannheim, K., *Diagnóstico de nuestro tiempo* (México 1966).
 Mansilla, H. C. F., *Introducción a la teoría crítica de la sociedad* (Barcelona 1970).
 Mansilla, H. C. F., 'La crítica izquierdista a Marcuse', en *Sistema* 33 (1979) 3-15.
 Marcel, G., *Filosofía para un tiempo de crisis* (Madrid 1971).
 Markovic, M., *El Marx contemporáneo* (México 1978).
 Markus, G., *Marxismo y «antropología»* (Barcelona 1974).
 Martín, V., *Marxismo y humanismo* (Buenos Aires 1969).
 Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 1978).
 Marx, K., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (Madrid 1971).
 Marx, K., *Crítica de la filosofía del estado de Hegel* (Barcelona 1974).
 Marx, K., *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes 1844* (Barcelona 1978).
 Marx, K. y Engels, F., *La sagrada familia* (México 1967).
 Marx, K. y Engels, F., *Tesis sobre Feuerbach y otros ensayos filosóficos* (México 1974).
 Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana* (Barcelona 1970).
 Marx, K., *La miseria de la filosofía* (Madrid 1974).
 Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto comunista y otros escritos políticos* (México 1975).
 Marx, K., *Crítica del programa de Gotha* (Madrid 1970).
 Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, 3 vols. (Madrid 1972).
 Marx, K., *El capital*, 2 vols. (Madrid 1967).
 Marx, K. y Engels, F., *Sobre la religión* (Salamanca 1974).
 Matabosch, A., *Roger Garaudy y el redescubrimiento del hombre total* (Barcelona 1971).
 Mattick, P., *Crítica de los neomarxistas* (Barcelona 1977).
 Mead, G. H., *Espíritu, persona y sociedad* (Buenos Aires 1965).
 Melville, K., *Las comunas en la contracultura* (Barcelona 1976).
 Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur* (Viena 1972).
 Mészáros, I., *La teoría de la enajenación en Marx* (México 1978).
 Miller, L. y Varin, M., *El estructuralismo como método* (Barcelona 1975).
 Mocuquard, G. y Reich, W., *Marcuse y el freudomarxismo. Materialismo dialéctico y psicoanálisis* (México 1973).
 Mondolfo, R., *El humanismo de Marx* (México 1973).
 Morawski, S., *Fundamentos de estética* (Barcelona 1977).
 Morton, A. L., *Las utopías socialistas* (Barcelona 1970).
 Motchane, D., *Claves del socialismo* (Salamanca 1978).
 Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo* (Madrid 1967).
 Muguerza, J., *La concepción analítica de la filosofía*, 2 vols. (Madrid 1974).
 Muguerza, J., *La razón sin esperanza* (Madrid 1977).
 Muñoz, J., *Lecturas de filosofía contemporánea* (Barcelona 1978).
- Nelson, L., *Cuatro ensayos de filosofía crítica* (Buenos Aires 1974).
 Nguyen Ngoc Vu, *Ideología y religión* (Santander 1978).
 Nicolaus, M., *El Marx desconocido* (Barcelona 1972).
 Nolte, H., *Psychoanalyse und Soziologie. Die Systemtheorien Sigmund Freuds und Talcott Parsons* (Berna-Stuttgart-Wien 1970).
- Oelgart, B., *Ideólogos e ideologías de la nueva izquierda* (Barcelona 1971).
 Oizerman, Malini y otros, *Marxismo y humanismo* (México 1972).
 Olea, M. A., *Alienación, historia de una palabra* (Madrid 1974).



- Olmeda, M., *La crisis de la investigación en el campo de la dialéctica materialista* (Madrid 1977).
- Ollman, B. y otros, *Marx, Reich y Marcuse* (Buenos Aires 1974).
- Ortega, A., *Platón. Primer comunismo de occidente. Educación, Psicología y Política* (Salamanca 1979).
- Ortega, F., *Sociología, utopía y revolución* (Valencia 1976).
- Ortiz-Osés, A., *Antropología hermenéutica* (Madrid 1973).
- Paetzold, H., *Neomarxistische Ästhetik*, vol. II Adorno Marcuse (Düsseldorf 1974).
- París, C., *Mundo técnico y existencia auténtica* (Madrid 1973).
- París, C., *El rapto de la cultura* (Madrid 1978).
- Ponce, A., *Humanismo burgués y humanismo proletario* (México 1976).
- Pérez del Corral, J., *El marxismo cálido: Ernst Bloch* (Madrid 1977).
- Perlini, T., *La escuela de Frankfurt* (Venezuela 1976).
- Petrovic, G., *Marxismo contra stalinismo* (Barcelona 1970).
- Pintor Ramos, A., *El humanismo de Max Scheler* (Madrid 1978).
- Popitz, H., *El hombre alienado* (Buenos Aires 1971).
- Post, W. y Schmidt, A., *El materialismo* (Barcelona 1976).
- Quintanilla, M. A., *Ideología y ciencia* (Valencia 1976).
- Reich, W., *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* (Madrid 1975).
- Reich, W. y Caruso, I. A., *Psicoanálisis y sociedad: apuntes de freudo-marxismo* (Barcelona 1975).
- Richta, R., *La civilización en la encrucijada* (Madrid 1974).
- Robinson, P. A., *La izquierda freudiana* (Barcelona 1977).
- Rodríguez Ibáñez, J. E., *Teoría crítica y sociología* (Madrid 1978).
- Roguiniski, I. y otros, *La concepción marxista del hombre* (Buenos Aires 1966).
- Rohrmoser, G., *Das Elend der kritischen theorie* (Friburg 1976).
- Rossi, M., *La génesis del materialismo histórico. La izquierda begeliana* (Madrid 1971).
- Rossi, M., *El joven Marx* (Madrid 1974).
- Rossi, M., *La génesis del materialismo histórico 3: La concepción materialista de la historia* (Madrid 1974).
- Rozzak, Th., *El nacimiento de una contracultura* (Barcelona 1976).
- Rubio Carracedo, J., *¿Qué es el hombre?* (Madrid 1973).
- Rusconi, G. E., *Teoría crítica de la sociedad* (Barcelona 1969).
- Sahagún Lucas, J., Pintor Ramos, A., López Quintás, A. y otros, *Antropología del siglo XX* (Salamanca 1976).
- Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la praxis* (México 1967).
- Sánchez Vázquez, A., *Las ideas estéticas de Marx* (México 1976).
- Sánchez Vázquez, A., *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)* (Madrid 1978).
- Sartre, J. P., *El ser y la nada* (Buenos Aires 1961).
- Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires 1972).
- Sartre, J. P., *Crítica de la razón dialéctica* (Buenos Aires 1970) 2 vols.
- Savater, F., *La filosofía como anhelo de la revolución* (Madrid 1976).
- Schaff, A., *Filosofía del hombre ¿Marx o Sartre?* (México 1965).
- Schaff, A., *Marxismus und das menschliche Individuum* (Viena 1969).
- Schaf, A., *La alienación como fenómeno social* (Barcelona 1979).
- Scheller, M., *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires 1971).
- Schiller, F., *La educación estética del hombre* (Madrid 1968).
- Schmidt, A., *Zur Idee der Kritischen Theorie* (Frankfurt 1968).
- Schmidt, A., *El concepto de naturaleza en Marx* (Madrid 1977).
- Schmidt, A., *Die Zeitschrift für Sozialforschung. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung* (München 1971).
- Schmidt, A., *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista* (Madrid 1973).
- Schmidt, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (Madrid 1975).
- Sebag, L., *Marxismo y estructuralismo* (Madrid 1972).
- Sève, L. y otros, *Dialéctica y estructuralismo* (Buenos Aires 1969).

- Sève, L., Cazelle, Ph. y otros, *Dialéctica marxista y ciencias de la naturaleza* (México 1977).
- Skinner, B. F., *Ciencia y conducta humana* (Barcelona 1970).
- Skinner, B. F., *Más allá de la libertad y la dignidad* (Barcelona 1977).
- Sloan, P., *Marx y la economía ortodoxa* (Madrid 1974).
- Spinoza, B., *Ética* (México 1977).
- Stevenson, L., *Siete teorías de la naturaleza humana* (Madrid 1978).
- Sweezy, P. M., *Teoría del desarrollo capitalista* (Madrid 1977).
- Tezanos, J. F., *Alienación, dialéctica y libertad* (Valencia 1977).
- Therborn, G., *La escuela de Frankfurt* (Barcelona 1972).
- Tierno Galván, E., *¿Qué es ser agnóstico?* (Madrid 1976).
- Timpanaro, S., *Praxis, materialismo y estructuralismo* (Barcelona 1973).
- Ureña, E. M., *La teoría crítica de la sociedad en Habermas. La crisis de la sociedad industrializada* (Madrid 1978).
- Urmson, J. O., *El análisis filosófico* (Barcelona 1978).
- Vaquero, P., *Althusser o el estructuralismo marxista* (Madrid 1970).
- Vásquez, E., *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger* (Venezuela 1967).
- Vincent, J. M., *La Theorie Critique de l'Ecole de Frankfurt* (París 1976).
- Vranicki, P., *Historia del Marxismo*, vol. 1: *De Marx a Lenin* (Salamanca 1977).
- Vranicki, P., *Historia del Marxismo*, vol. 2: *De la Internacional a nuestros días* (Salamanca 1977).
- Walton, P. y Gamble, A., *Problemas del marxismo contemporáneo* (Barcelona 1977).
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona 1979).
- Weber, M., *El político y el científico* (Madrid 1979).
- Wellmer, A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo* (Barcelona 1979).
- Werckmeister, O. K., *Ende der Ästhetik* (Frankfurt 1971).
- Wright Mills, C., *La imaginación sociológica* (México 1977).
- Wyss, D., *Marx y Freud. Su relación con la antropología moderna* (Caracas 1971).
- Zazzo, R., Piaget y otros, *Psicología y marxismo* (México 1973).
- Zecchi, S., *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo* (Barcelona 1978).
- Zima, P. V., *Goldmann, Una sociología dialéctica* (Barcelona 1975).
- Zima, P. V., *La escuela de Frankfurt* (Barcelona 1976).





INDICE DE AUTORES

- Adorno, Th. W.: 16, 29, 32, 54, 134, 135, 138, 143, 190, 206, 250, 263-267, 269, 271, 272, 274, 281, 284, 292, 300, 315, 316.
Albert, H.: 198, 201, 202.
Althusser, L.: 16-19, 190, 205, 267, 268, 272.
Ambacher, M.: 145.
Amós: 24, 68, 72.
Antiseri, D.: 162, 202.
Aristóteles: 60, 65, 113, 194, 203, 271, 313.
Austin, J. L.: 203.
Ayer, A. J.: 202, 299.
Bachofen, J. J.: 31.
Balibar, E.: 267.
Basabe, J.: 32, 35.
Baudelaire, Ch. P.: 109, 182.
Bauer, B.: 54.
Benjamin, W.: 54, 134, 206, 263, 264, 265, 267, 269.
Berlin, I.: 201, 202.
Bernfeld, S.: 28, 271.
Berstein, E.: 185.
Blasco, J. LL.: 202.
Bleger, J.: 272.
Bloch, E.: 15, 18, 19, 23, 54, 134, 190, 229, 263, 264-267, 269, 273.
Born, M.: 199.
Brobn, B.: 28.
Brohm, J. M.: 272.
Brouk, B.: 272.
Brown, J. A. C.: 32, 35.
Brücke, von: 283.
Buber, M.: 23, 24, 134, 147, 229, 264.
Büchner: 283.
Bueno, G.: 190.
Bunge, M.: 15, 162.
Burckhardt, J.: 109, 114.
Campanella, T.: 256.
Caparrós, A.: 27-29, 32, 35, 36, 39, 84, 281, 301.
Carnap, R.: 201, 202, 299.
Caruso, I.: 272.
Cassirer, E.: 147.
Castilla del Pino, C.: 28, 272.
Chatelet, F.: 229.
Cohn, N.: 230.
Colvert: 87.
Comte, A.: 29, 126, 141, 201, 313.
Condorcet, M. J.: 126.
Copérnico, N.: 282.
Coreth, E.: 147.
Cusa, N. de: 65, 66.
Darwin, Ch.: 38, 282.
Desanti, D.: 230.
Descartes: 139, 201.
Dilthey, W.: 139, 148.
Dingler, H.: 199.
Dunayevskaia, R.: 18, 269.
Durkheim, E.: 50.
Duverger, M.: 229.
Eckart, M.: 81, 301, 305, 306.
Einstein, A.: 54, 109.
Engels, F.: 54, 98, 100, 116, 190, 191, 205, 258, 268.
Erasmus: 65, 66.
Escohotado, A.: 134, 153, 159, 171, 286.
Eysenck, H. J.: 162.
Fenichel, O.: 28, 271.
Ferrater Mora, J.: 202.
Feuerbach, L.: 54, 60, 66, 113, 205, 243.
Fichte, J. G.: 113, 126.
Ficino: 65.
Foucault, M.: 112.
Fourier, Ch.: 116, 242, 246, 248, 256, 258.
Freud, S.: 26-28, 31-34, 38, 43-46, 50, 54, 59-61, 85, 109, 114, 116, 143, 144, 149-158, 161-169, 239, 240, 242, 247, 255, 270-274, 276, 281-287, 290, 291, 300, 301, 304, 306, 312, 313.
Fromm-Reichmann, F.: 30.
Gamble, A.: 178, 213.
Garaudy, R.: 15, 18, 19, 54, 190, 229, 267, 269, 273.
García Bacca, J. D.: 15.
Gehlen, A.: 147.
Gerlach, K. A.: 28.
George, R. T.: 15.

- Geymonat, L.: 190, 205.
 Girardi, G.: 269.
 Godelier, M.: 267.
 Goethe, J. W.: 25, 125, 268.
 Goldmann, L.: 15, 18, 19, 113, 267, 269, 273.
 Gómez-Heras, J. M.: 230, 250.
 Goodman, P.: 229.
 Gorer, G.: 162.
 Gorz, A.: 19, 213, 269.
 Gouliane, C. I.: 18.
 Grünberg, K.: 28, 29.
 Guijarro, G.: 267, 274.
- Habermas, J.: 19, 178, 190, 263.
 Hartock, A.: 30.
 Havemann, R.: 190, 205.
 Hegel: 60, 66, 93, 113, 126, 135-138, 140, 141, 148, 182, 191, 201, 203, 206, 210, 236, 242, 263, 264, 268, 271, 313.
 Heidegger, M.: 134-139, 148.
 Heisenberg, W.: 199.
 Hendrick, I.: 249.
 Herder, J. G.: 125, 236.
 Herzl, T.: 266.
 Herzog, H.: 30.
 Hess, M.: 266.
 Hobbes, Th.: 283.
 Hook, S.: 162.
 Horkheimer, M.: 16, 28-32, 35, 46, 54, 134, 135, 138, 140, 143, 169, 190, 200, 206, 250, 263-265, 267, 269, 272, 274, 281, 284, 300, 310, 315.
 Horney, K.: 32, 149, 286.
 Husserl, E.: 135, 138, 139, 148.
 Huxley, A.: 109.
- Isaías: 24, 68, 70, 78, 79.
- Jacoby, R.: 28, 35, 145, 281.
 Jay, M.: 16, 24, 28-30, 32, 34, 35, 134, 141-143, 148, 206, 266, 272, 274, 315.
 Jeremías: 70.
 Jiménez, M.: 316.
 Jones, J.: 145.
- Kahler, E.: 109.
 Kalivoda: 272.
 Kamenka, E.: 15, 18.
 Kant, I.: 25, 66, 113, 125, 234-236, 263.
 Kirchheimer, O.: 29.
 Korak, V.: 273.
 Korsch, K.: 272.
 Kosik, K.: 18, 19, 136, 269, 273.
 Kraft, V.: 202, 299.
 Krause, L.: 24.
- Lacan, J.: 272.
 Landauer, K.: 30, 130.
 Lantos, B.: 247.
 Lazarsfeld, P.: 30.
- Lefebvre, H.: 19, 190, 267, 269.
 Lenin, V. I.: 99, 100, 185, 186, 188.
 Lessing, G. E.: 25, 125, 126.
 Levi-Strauss, C.: 272.
 Liebknecht, K.: 133.
 Lombardi, M. C.: 145.
 Lorenz, K.: 44, 50.
 Lowenthal, L.: 24, 134.
 Löwith, K.: 54.
 Lukács, G.: 18, 19, 28, 29, 134, 190, 191, 263, 264, 265, 267, 269, 272, 315.
 Luxemburg, R.: 133.
- Maccoby, M.: 30.
 Maimónides, M.: 67, 69, 305.
 Malinowski: 31.
 Mallet, S.: 213.
 Mandolini Guardo, G.: 281.
 Mannheim, K.: 229.
 Markovic, M.: 18, 273.
 Masset, P.: 159, 169, 178.
 Marx, K.: 16, 17, 23-28, 31-33, 54, 60, 66, 81, 93-95, 98-100, 103-106, 109, 113-115, 125-127, 136, 137, 140-143, 148, 170, 178, 179, 182, 184-191, 203, 205, 206, 210-214, 231, 239, 242-246, 256, 263-276, 279, 281, 282, 301, 304-307.
- Mead, M.: 253.
 Meng, H.: 30.
 Merleau-Ponty, M.: 136.
 Mirándola, P. de la: 65.
 Miqueas: 72, 78.
 Mittner, L.: 264.
 Mocquard, G.: 145, 213.
 Montesquieu: 87.
 Moore, G.: 202.
 Morgan, L. M.: 31.
 Moro, T.: 65, 66, 256.
 Morton, A. L.: 230.
 Motroshilova, N.: 145.
 Mounier, E.: 15.
 Muguerza, J.: 202.
 Mumford, L.: 109.
- Nagel, E.: 162, 201.
 Neumann, F.: 29.
 Neurath, O.: 299.
 Neusüss, A.: 230.
 Nietzsche, F.: 54, 60, 61, 66, 113, 232, 271, 304, 313.
 Nobel, N. A.: 24.
 Novalis: 236.
- Ortega, F.: 230.
 Oseas: 24, 78.
 Owen, R.: 114, 116.
- Palmier, J. M.: 145, 170, 178.
 Pannenberg, W.: 147.
 Pap, A.: 162.
- Perlini, T.: 134, 135, 144, 145, 159, 162, 178, 184, 206, 255, 264, 286.
 Perroux, F.: 178.
 Petrovic, G.: 136.
 Platón: 60, 65, 113, 182, 194, 195, 203, 242, 249, 256, 271, 313.
 Plessner, H.: 147.
 Pollock, F.: 28.
 Popper, K. R.: 162, 198, 201.
 Proudhon, P. J.: 109, 114, 116, 126.
- Rabinkow, S. B.: 24.
 Reich, W.: 28, 143, 271.
 Ricardo, D.: 283.
 Riezler, K.: 138.
 Robert Caponigri, A.: 15.
 Robinson, P. A.: 143, 144, 145, 281.
 Rohrmoser, G.: 206.
 Rosenzweig, F.: 24.
 Rousseau, J. J.: 256.
 Rubert de Ventós, X.: 230.
 Rusconi, G. E.: 159, 178, 206.
 Russell, B.: 54, 201, 202, 310.
 Ryle, G.: 203.
- San Agustín: 113, 256.
 Sanguinetti, E.: 264.
 Sartre, J. P.: 15, 54, 60, 61, 136, 138, 139, 190, 272, 304.
 Schachtel, E.: 30.
 Schaff, A.: 18, 19, 269, 273.
 Scheller, M.: 147.
 Schelling, F. W. J.: 113.
 Schiller, F.: 234, 236-239, 242, 249.
 Schmidt, A.: 16, 19, 190, 191.
- Scholem, G.: 134, 264.
 Schweitzer, A.: 25, 109, 114, 125, 305.
 Semprún, J.: 18.
 Servier, J.: 229.
 Simón, E.: 24.
 Simón, S.: 24.
 Simon, Saint: 126, 201, 256.
 Siguan, M.: 142, 145.
 Skinner, B. F.: 50, 112, 274.
 Sócrates: 59, 65, 81, 113, 125, 305.
 Spinoza, B.: 23, 59, 263, 268, 305.
 Stahl, F. J.: 141, 201.
 Stein, L. von: 141, 201.
 Stirner, M.: 66.
 Sullivan, H. S.: 32, 149, 286.
 Sviták, I.: 18, 273.
- Tannenbaum, F.: 109.
 Tawney, R. H.: 109.
 Thompson, C.: 149.
 Thoreau, H.: 109.
 Tillich, P.: 109.
- Vergez, A.: 143, 178.
 Vivas, E.: 145, 207.
 Vranicki, P.: 145.
- Walton, P.: 178, 213.
 Weber, M.: 176, 198.
 Weil, F.: 28.
 Wittgenstein, L.: 60, 61, 162, 201-203, 310.
- Zacarias: 78.
 Zecchi, S.: 230.
 Zima, P. V.: 35, 178, 206.



INDICE GENERAL

PROLOGO	9
SIGLAS	11
INTRODUCCION	15
PARTE PRIMERA: El humanismo de Erich Fromm	21
I. EN LA CONFLUENCIA DE DIVERSAS TRADICIONES	23
1. La herencia del judaísmo	23
2. El encuentro con Marx y Freud	26
3. La Escuela de Frankfurt	28
4. El neofreudismo	31
II. DESAFIO AL PROBLEMA DEL HOMBRE	35
1. El saber sobre el hombre	35
2. La naturaleza humana	37
a) La condición humana	37
b) Análisis de las necesidades humanas	41
a') Relación	41
b') Trascendencia	44
c') Arraigo	45
d') Identidad	47
e') Marcos de orientación	48
c) El fundamento de las necesidades humanas	50
III. REINTERPRETACION DEL HUMANISMO	53
1. El substrato humanista de las creaciones culturales	53
a) La religión	53
b) La moral	60
c) La filosofía	64
2. El pensamiento bíblico y su aportación al humanismo	67
a) El concepto bíblico de Dios	67
b) El concepto bíblico del hombre	71
c) El concepto bíblico de historia	75
3. Los grandes maestros de la humanidad	79
IV. LA SOCIEDAD PRESENTE EN LA ENCRUCIJADA	83
1. El carácter social del hombre	83
2. El hombre de la sociedad capitalista	86
a) Estructura socioeconómica del capitalismo	86
b) Efectos enajenadores del capitalismo	90

3.	El hombre de la «sociedad socialista»	97
a)	Historia y naturaleza del sistema soviético	97
b)	Conversión del pensamiento marxista en ideología	105
4.	Universalidad de la crisis actual	106
V.	RESPUESTA DE FROMM AL PROBLEMA DEL HOMBRE	111
1.	Recuperación del tema del hombre	111
2.	El hombre como totalidad	114
a)	La transformación económica	115
b)	La transformación política	118
c)	La transformación cultural	121
3.	Hacia un humanismo radical	124
PARTE SEGUNDA: El humanismo de Herbert Marcuse		131
I.	LAS RAICES DEL PENSAMIENTO MARCUSIANO	131
1.	Recepción de la tradición judaica	133
2.	El existencialismo heideggeriano	135
3.	La Escuela de Frankfurt y el pensamiento crítico	138
4.	Encuentro con la sociedad americana y redescubrimiento de Freud	141
II.	TEORIA CRITICA DEL HOMBRE	147
1.	El hombre como «ser histórico-social»	147
2.	La historia «alienada» del hombre	149
a)	Rechazo del «neofreudismo»	149
b)	El «biologismo» freudiano como teoría social	152
a')	El origen del individuo reprimido	156
b')	El origen de la civilización reprimida	160
3.	Recuperación de la libertad: más allá del principio de la realidad establecido	165
4.	Las prefiguraciones de la libertad plena	169
III.	CRITICA RADICAL DE LA SOCIEDAD Y DEL PENSAMIENTO UNIDIMENSIONAL	173
1.	La sociedad unidimensional	173
a)	La unidimensionalidad capitalista	173
b)	La unidimensionalidad «socialista»	184
2.	El pensamiento unidimensional	193
a)	El derrocamiento del pensamiento dialéctico	193
b)	La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación	197
c)	Triunfo del positivismo científico	201
IV.	LA LIBERACION DEL HOMBRE	205
1.	Dinámica de la revolución	206
a)	El compromiso revolucionario de la filosofía crítica	206
b)	El agente del cambio histórico	210
c)	La destrucción del orden establecido	215
2.	Dinámica de la contrarrevolución	222
a)	Desprecio hacia la revolución y la liberación	222
b)	Estrategia de la contrarrevolución	225

V.	LA NUEVA SOCIEDAD Y EL HOMBRE NUEVO	229
1.	El nacimiento de una nueva cultura	230
a)	Nuevas necesidades y nuevas satisfacciones del hombre	230
b)	Recuperación de lo ético y lo estético	233
c)	Transmutación del trabajo enajenado en juego, goce y libertad	242
d)	Ciencia y técnica como medios de pacificación de la existencia y de reconciliación del hombre con la naturaleza	250
2.	La consumación de la utopía	253
a)	La trascendencia de la utopía	253
b)	La utopía como posibilidad	256
PARTE TERCERA: Confrontación		261
I.	EL AMBITO DE LAS CONVERGENCIAS	263
1.	La pertenencia a la tradición judía	263
2.	Las preferencias por el joven Marx	266
3.	La herencia de Freud	270
4.	La preocupación por el hombre	272
5.	La crítica a la sociedad industrial avanzada	276
II.	EL AMBITO DE LAS DISCREPANCIAS	281
1.	Revisión de Freud (Fromm) y aceptación de Freud (Marcuse)	281
2.	Respuestas divergentes al problema del hombre y diversa lectura de la historia	287
3.	Dos posiciones teóricas revolucionarias y dos alternativas opuestas entre sí respecto al cambio social	293
III.	LO PECULIAR DE E. FROMM	299
1.	La opción ecléctica e interdisciplinaria	299
2.	Preocupación fundamentalmente psicológica del discurso	301
3.	El acento «místico-religioso»	304
IV.	LO ESPECIFICO DE H. MARCUSE	309
1.	La crítica al pensamiento positivo	309
2.	Preponderancia del discurso filosófico	311
3.	El arte y su elemento trascendente y liberador	314
BIBLIOGRAFIA		319
1.	Fuentes	319
a)	Escritos de E. Fromm	319
b)	Escritos de H. Marcuse	321
2.	Bibliografía	324
a)	Estudios sobre E. Fromm	324
b)	Estudios sobre H. Marcuse	325
3.	Bibliografía complementaria	335
INDICES		343

