



## NOTICE

THIS MATERIAL MAY BE  
PROTECTED BY COPYRIGHT  
LAW (TITLE 17, U.S. CODE)

# *Las discrepancias de Fromm y Marcuse*

## I. REVISION DE FREUD (FROMM) Y ACEPTACION DE FREUD (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 relevante crítica de la teoría freudiana ya no sólo en orden a la comprensión del individuo, sino también en orden a desmascarar 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<sup>1</sup>, para otros es

1. Cf. R. G. MANDOLINI GUARDO, *De Freud a Fromm*, Ciordia, Buenos Aires 1969; J. BASABE, *Síntesis del pensamiento de Fromm*, Nova Terra. Barcelona 1974

considerado como el gran destructor y deformador<sup>2</sup>. 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 deformación. 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 la idea de Freud requiere una estructura filosófica de referencia diferente, la del humanismo dialéctico»<sup>3</sup>.

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<sup>4</sup>. 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 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»<sup>5</sup>.

2. Cf. La revisión del psicoanálisis, en Th. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Sociológica*, Taurus, Madrid 2 1971, pp. 133-156; P. A. ROBINSON, *La izquierda Freudiana*, Granica Editor, Barcelona 1977; A. CAPARROS, *El carácter social según Erich Fromm*, Sígueme, Salamanca 1975.

3. E. FROMM, *El corazón del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México 2 1970, pp. 8-9.

4. E. FROMM, *La crisis del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires 1971, p. 16

5. *Ibid.*, pp. 16-18

Es esta faceta el puntal más firme de la teoría freudiana que pasará a la posteridad como uno de los hallazgos más relevantes del espíritu humano. Fromm se siente deudor y continuador de este descubrimiento fundamental<sup>6</sup>. A excepción de esta gran verdad, el resto de la teoría freudiana no tiene el mismo valor de individualidad 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»<sup>7</sup>.

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 mediado 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 incomunicado 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 oeconomicus clásico. En definitiva, Freud expresa un modelo de hombre, desde la esfera psicológica que converge con el «homo supervivencia» de Hobbes, el hombre de la «lucha por la supervivencia» de Darwin en el

6. E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México 9 1971, p. 8.

7. *Ibid.*, p. 8.



campo de la biología y el «homo oeconomicus» de economistas como Ricardo y la Escuela manchesteriana<sup>8</sup>.

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, este 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, la «situación humana». Es decir, las pasiones y los deseos humanos no descansan básicamente sobre la libido. Las inclinaciones humanas más bellas como las más repugnantes no son expresión de algo fijamente constituido (la libido como fuerza globalizadora), sino resultado del proceso social en que se desenvuelve el hombre. Por ello mismo, el desequilibrio y la perturbación mental no tienen su causa principal en la base biológica libidinal sino en las condiciones mismas de la existencia humana<sup>9</sup>. 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

8. Cf. *Ibid.*, pp. 67-70.

9. *Ibid.*, p. 31.

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»<sup>10</sup>.

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.

El acceso de Marcuse a Freud pasa por la crítica «a las escuelas revisionistas neofreudianas»<sup>11</sup>. Marcuse toma el relevo de la crítica al neofreudismo que había iniciado Th. W. Adorno una década antes<sup>12</sup>. Como Adorno, Marcuse anuncia la depuración injusta de que ha sido objeto el psicoanálisis por los neofreudianos. 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 al campo de la observación clínica

10. *Ibid.*, p. 64.

11. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona 1968, p. 19.

12. Th. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, o. c., pp. 133-156.



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»<sup>13</sup>. 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 y ajustamiento del individuo a su medio en orden al éxito de la cura terapéutica, el resultado final supone una 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 instrumento 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 prevaliente, 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 reali-

dad humana, lejos de aclarar 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<sup>14</sup>. 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<sup>15</sup>.

«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»<sup>16</sup>. 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

14. *Ibid.*, p. 19.

15. *Ibid.*, p. 235.

16. *Ibid.*, pp. 232-233.

13. H. Marcuse, *Freud y la civilización*, p. 20.

ante un Fromm que mantuvo, en sus primeros escritos<sup>17</sup>, 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, resucita la ideología de la internalización»<sup>18</sup>. 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 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»<sup>19</sup>.

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— enfrenta 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»<sup>20</sup>.

La lectura marcusiana de Freud bajo el trasfondo de la crítica al revisionismo, suscitó, como era de esperar, la réplica inmediata de Fromm<sup>21</sup>. 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»<sup>22</sup>, las divergencias son abismales<sup>23</sup>. 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»<sup>24</sup>. Rota la barrera de la base em-

17. Cf. E. FROMM, *El dogma de Cristo*, Paidós, Buenos Aires 3 1971. 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 *La crisis del psicoanálisis*.

18. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, p. 239.

19. *Ibid.*, p. 237.

20. T. PERLINI, *Marcuse*, Doncel, Madrid 1976, p. 159. En el mismo sentido, cf. A. ESCOHOTADO, *Marcuse: Utopía y razón*, Alianza Editorial, Madrid 1969, pp. 53-54.

21. Cf. E. FROMM, *Implicaciones humanas del izquierdismo instintivista*, en *Marcuse Polémico*, Jorge Alvarez, Buenos Aires 1969, pp. 69-90.

22. E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, p. 168.

23. E. FROMM, *Implicaciones humanas del izquierdismo instintivista*, p. 69.

24. E. FROMM, *La crisis del psicoanálisis*, p. 31.

pírica del psicoanálisis en favor de la vertiente especulativa del mismo, Marcuse hace discurrir la teoría psicoanalítica por un camino tortuoso en el que los errores, en la interpretación de Freud, van sucediéndose ininterrumpidamente. Así, por ejemplo, Marcuse entiende erróneamente el principio del «placer» y el «principio de realidad»<sup>25</sup>. Otro tanto sucede con el concepto de represión<sup>26</sup>. No menos grave es la conclusión a la que llega sobre el conservadurismo de los instintos Eros y Tánatos<sup>27</sup>, 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»<sup>28</sup>.

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<sup>29</sup>. Ambos mantuvieron incólumes las propias posiciones y en ningún momento hubo concesiones de un oponente a otro.

## II. 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 as-

25. *Ibid.*, p. 32.

26. *Ibid.*, p. 33.

27. *Ibid.*, p. 34.

28. *Ibid.*, p. 37.

29. Cf. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, pp. 219-250; *La sociedad carnívora*, Galerna, Buenos Aires 1969, pp. 29-61, 101-102. E. FROMM, *Implicaciones humanas del izquierdismo instintivista*, pp. 69-90; *La crisis del psicoanálisis*, pp. 30-38; *La revolución de la esperanza*, Fondo de Cultura Económica, México 1970, p. 20; *Anatomía de la destrucción humana*, Siglo XXI, Madrid 1975, pp. 454-455.

pectos 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 rehúye tanto el modelo de hombre biólogo-instintivista<sup>30</sup>, como el modelo neo-conductista<sup>31</sup>. 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 el hombre a «un títere movido por los hilos de las circunstancias sociales»<sup>32</sup>. El biologismo-instintivista absolutiza indebidamente un estrato, el biológico, el cual 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, pero tampoco los factores socio-culturales, 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 despega 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.

30. Cf. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires 1971, pp. 336-342.

31. Cf. E. FROMM, *Anatomía de la destructividad humana*, pp. 48-82.

32. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, p. 335.



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»<sup>33</sup>. 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 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

33. E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, p. 30.

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 de una folie à millions; el hecho mismo del consensus 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»<sup>34</sup>.

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»<sup>35</sup>.

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 exis-

34. E. FROMM, *El corazón del hombre*, p. 138.

35. *Ibid.*, p. 139.

tencia humana. El concepto de salud mental, escribe Fromm, «es el mismo para el hombre de todas las épocas y todas las culturas»<sup>36</sup>. El concepto de salud mental que se deriva de los principios elaborados «por los grandes maestros espirituales de la especie humana»<sup>37</sup> 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»<sup>38</sup>. En suma, la salud como la enfermedad mentales, el éxito como 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, cuanto 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 inintermitidas respuestas al enigma o problema del hombre se centrarán preferentemente a dos niveles bien diferenciados: el nivel

36. E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, p. 73.

37. *Ibid.*, p. 63.

38. *Ibid.*, p. 63.

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 renunciación 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»<sup>39</sup>. 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»<sup>40</sup>. 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»<sup>41</sup>.

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»<sup>42</sup>. Marcuse, por el contrario, sostiene que «la sublimación no represiva», es 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

39. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, p. 219.

40. *Ibid.*, p. 244.

41. *Ibid.*, p. 235.

42. *Ibid.*, p. 244.

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<sup>43</sup>.

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<sup>44</sup>. 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»<sup>45</sup>. 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<sup>46</sup>. Marcuse nos recuerda que el Eros liberado como impulso hacia

43. *Ibid.*, p. 131.

44. *Ibid.*, pp. 178-179.

45. *Ibid.*, p. 52.

46. *Ibid.*, p. 122.

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»<sup>47</sup>. «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 razón y la felicidad»<sup>48</sup>. 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»<sup>49</sup>.

Como puede verse, la respuesta de 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 aquél, 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»<sup>50</sup>. Marcuse no adopta una posición tan optimista. La naturaleza humana propiamente dicha fue mutilada ya desde el comienzo de la humanidad<sup>51</sup>. Por tanto, la confi-

47. *Ibid.*, p. 122.

48. *Ibid.*, p. 207.

49. *Ibid.*, p. 191.

50. E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, p. 19.

51. Cf. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, pp. 63-81.



guración 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»<sup>52</sup>.

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<sup>53</sup>. La posición de Marcuse al respecto es diametralmente opuesta. Para Marcuse «la historia del hombre es la historia de su represión»<sup>54</sup>. 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»<sup>55</sup>. Es decir, en la historia enajenada no ha habido momentos estelares plenos de realización humana. Y en todo caso si los ha habido éstos corresponderían «a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo»<sup>56</sup>.

### III. DOS POSICIONES TEORICAS REVOLUCIONARIAS Y DOS ALTERNATIVAS OPUESTAS AL CAMBIO SOCIAL

Las posiciones teóricas de Fromm y Marcuse, en ciertos aspectos tan próximas y tan distantes en otros, ofrecen grandes momentos de lucidez crítica sobre el hombre y la sociedad tecnológica. Frente a las posiciones conformistas, en unos casos,

52. *Ibid.*, p. 65.

53. Cf. mi artículo *Erich Fromm y su reinterpretación del humanismo*. "Mayurga" 19 (1981).

54. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, p. 25.

55. Tomado de P. V. ZIMA, *La Escuela de Frankfurt*, Galba Edicions, Barcelona 1976, p. 147.

56. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México 1968, p. 274.

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 distintos... 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»<sup>57</sup>.

Un tono parecido contienen las palabras de Fromm con las que sostiene que «juzgar 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»<sup>58</sup>. 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, auto-

57. H. MARCUSE, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona 1968, pp. 67-68.

58. E. FROMM, *¿Tener o ser?*, Fondo de Cultura Económica, México 1978, pp. 184-185.



suficiente, 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 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»<sup>59</sup>.

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 patológi-

co 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»<sup>60</sup>.

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 termonuclear, 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<sup>61</sup>, ello «conduciría hacia la quiebra de todo el sistema y traería como resultado alguna forma de dictadura militar o de fascismo»<sup>62</sup>. 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

59. H. MARCUSE, *Revolución o reforma*, en *A la búsqueda del sentido* Sígueme, Salamanca 1976, p. 43.

60. E. FROMM, *¿Tener o ser?*, p. 166.

61. Cf. E. FROMM, *La revolución de la esperanza*, pp. 140-147.

62. *Ibid.*, p. 99.

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 ésto? ¿Qué pasos es necesario tomar para lograrlo? <sup>63</sup>.

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 <sup>64</sup>.

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 <sup>65</sup>, 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» <sup>66</sup>. 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» <sup>67</sup>.

Marcuse, contrariamente a Fromm, no rechaza ninguna posibilidad orientada a abrir y ampliar los campos de libertad.

63. *Ibid.*, p. 99.

64. *Ibid.*, p. 99.

65. E. FROMM, *¿Tener o ser?*, p. 188.

66. E. FROMM, *La revolución de la esperanza*, p. 155.

67. *Ibid.*, p. 155.

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 agrandarlo» <sup>68</sup>. Ahora bien, en la medida que las 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, tienda a rebasar lo existente» <sup>69</sup>.

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 <sup>70</sup>. 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 <sup>71</sup>. Renunciar a la violencia significa la condena a la ineficacia y a seguir el juego del orden establecido. La violencia revolucionaria es

68. H. MARCUSE, *El final de la utopía*, p. 143.

69. *Ibid.*, pp. 143-144.

70. H. MARCUSE, *Contrarrevolución y revuelta*, Joaquín Mortiz, México 1973, pp. 52-53; *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México 1969, pp. 67-68.

71. H. MARCUSE, *Crítica de la tolerancia pura*, Editora Nacional, Madrid 1977, p. 104.

la respuesta más firme a la violencia institucionalizada. La violencia de la opresión sólo puede ser sobrepasada por la violencia de la liberación<sup>72</sup>.

La violencia revolucionaria, en los planteamientos marcuseanos, 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<sup>73</sup>.

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 provocará, 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»<sup>74</sup>.

72. H. MARCUSE, *Ética de la revolución*, Taurus, Madrid 1977, p. 148.

73. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, p. 14.

74. H. MARCUSE, *Contrarrevolución y revuelta*, pp. 64-65.

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»<sup>75</sup>, pero que en todo momento estará sujeto al análisis racional que mira a la liberación. «La revolución no es nada sin su propia racionalidad»<sup>76</sup>. Si queremos plasmar el esquema revolucionario de Marcuse al momento presente de la sociedad americana habrá que calibrar 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»<sup>77</sup>.

DIEGO SABIOTE NAVARRO

75. *Ibid.*, p. 145.

76. *Ibid.*, p. 143.

77. *Ibid.*, p. 145.